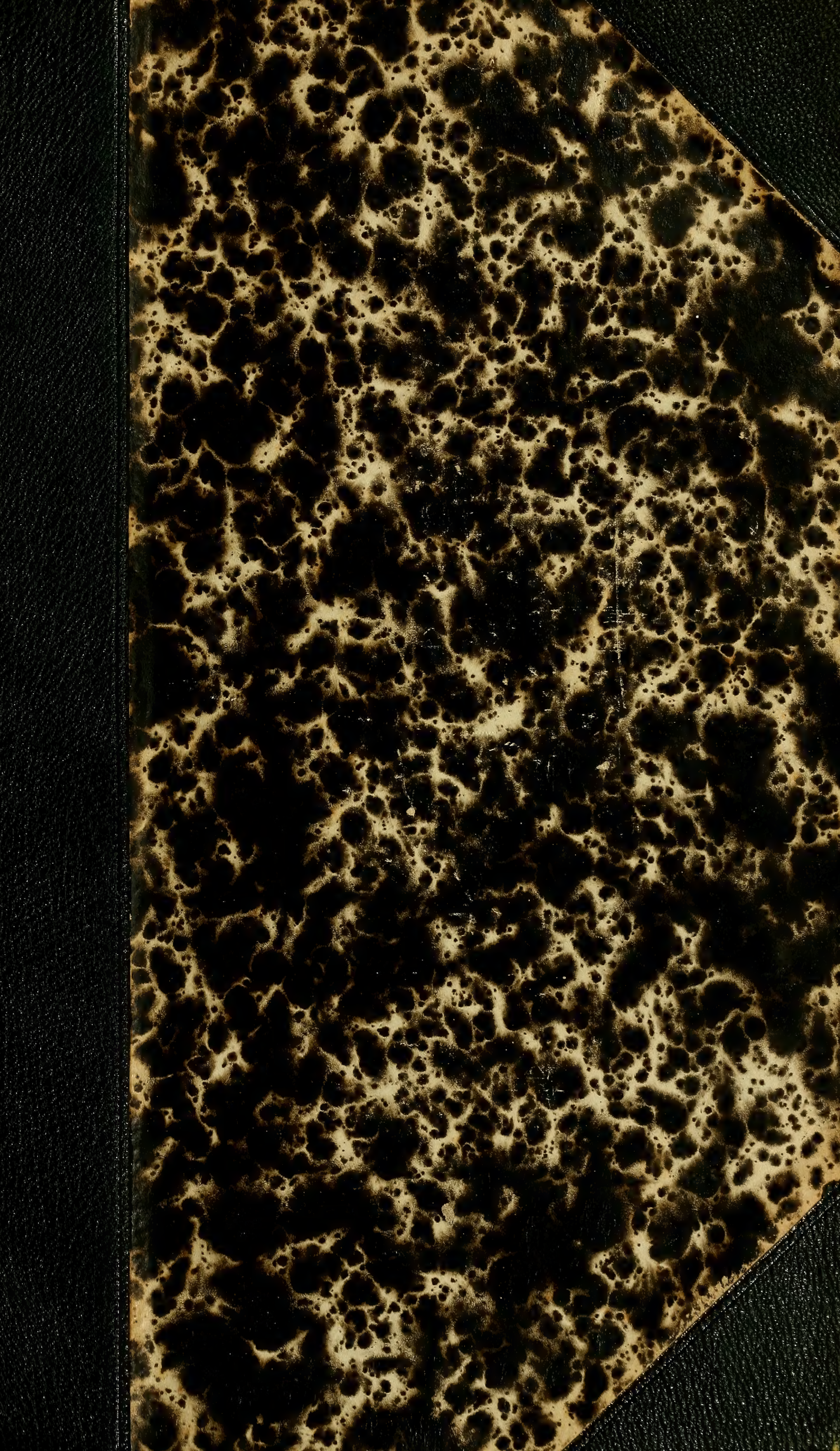
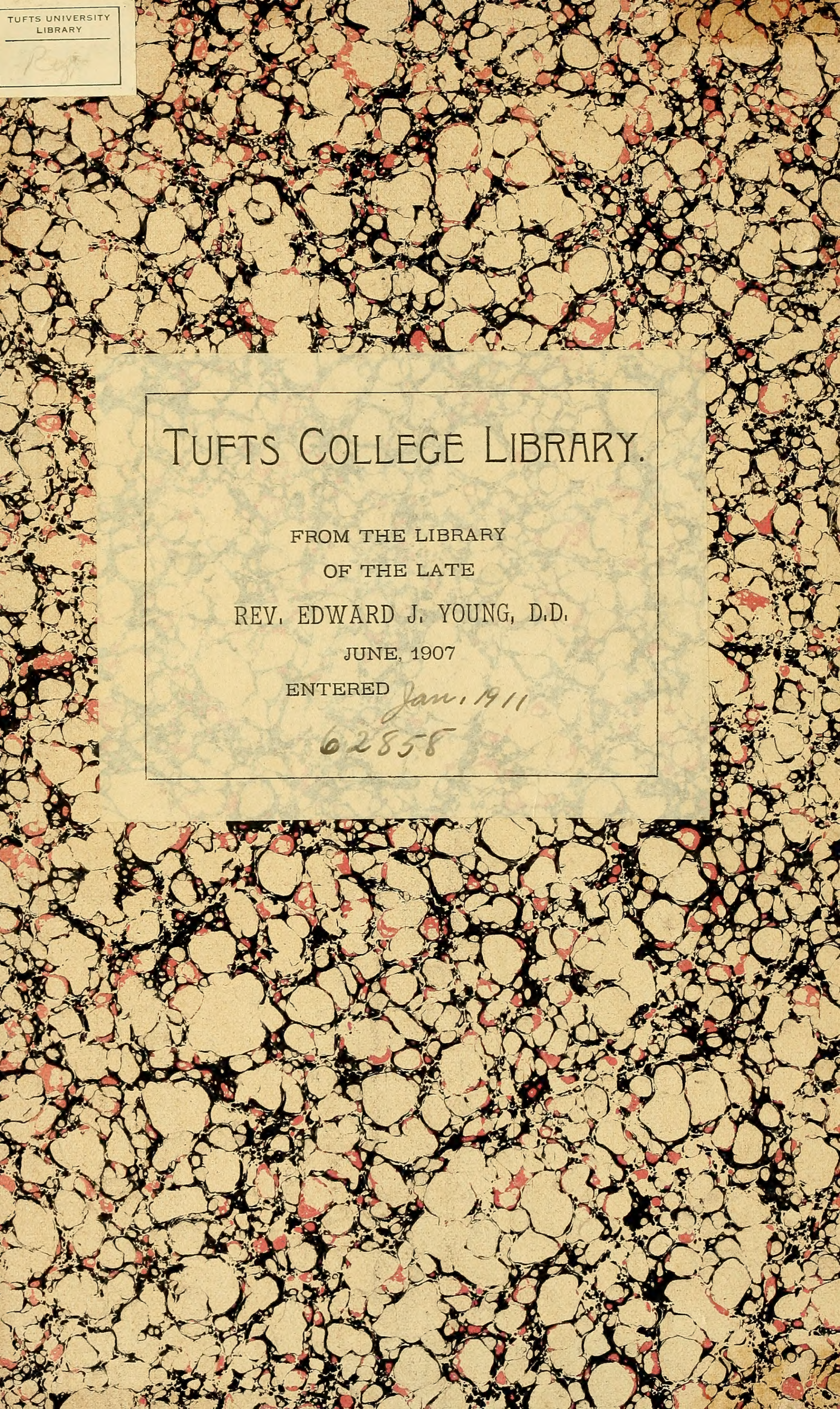
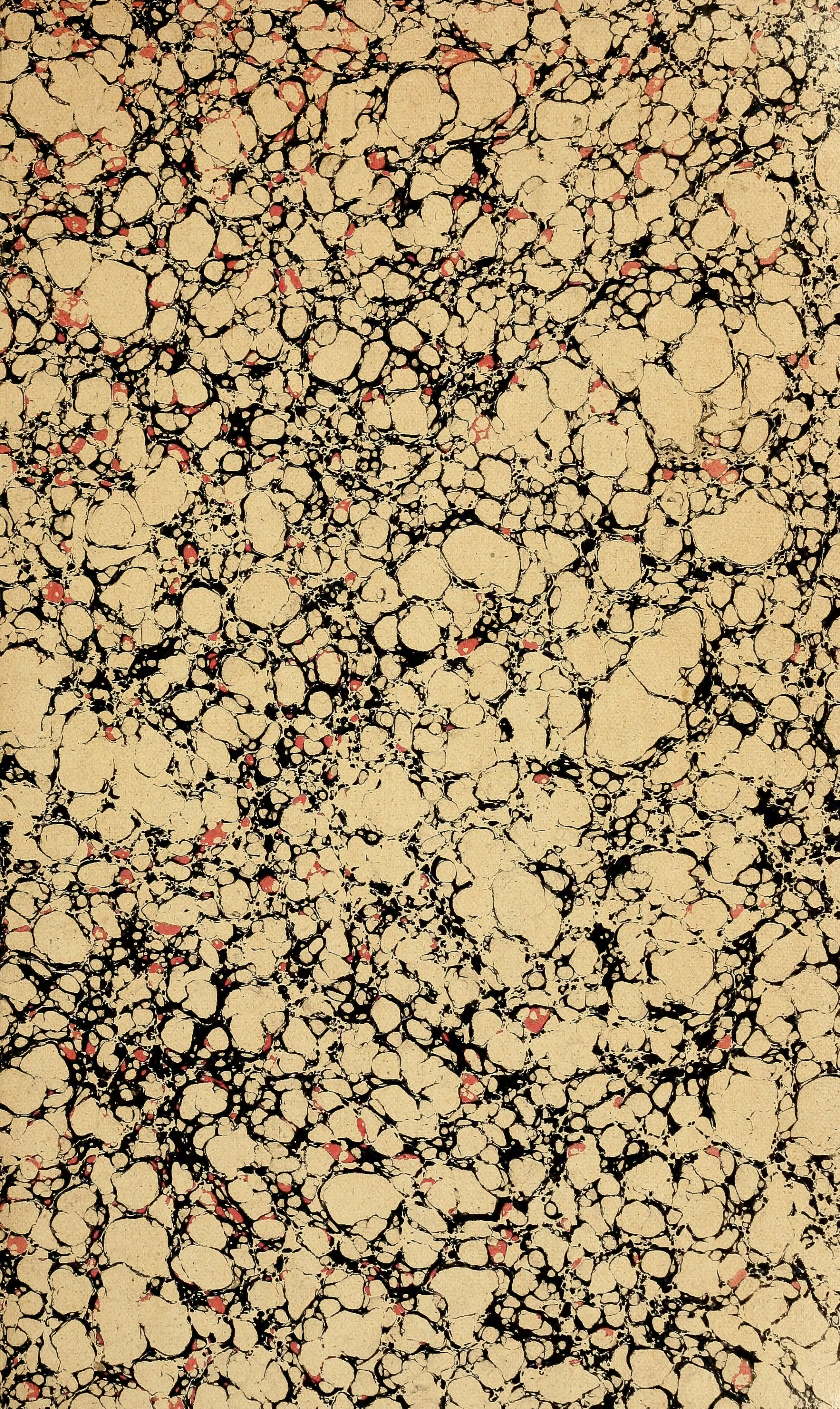
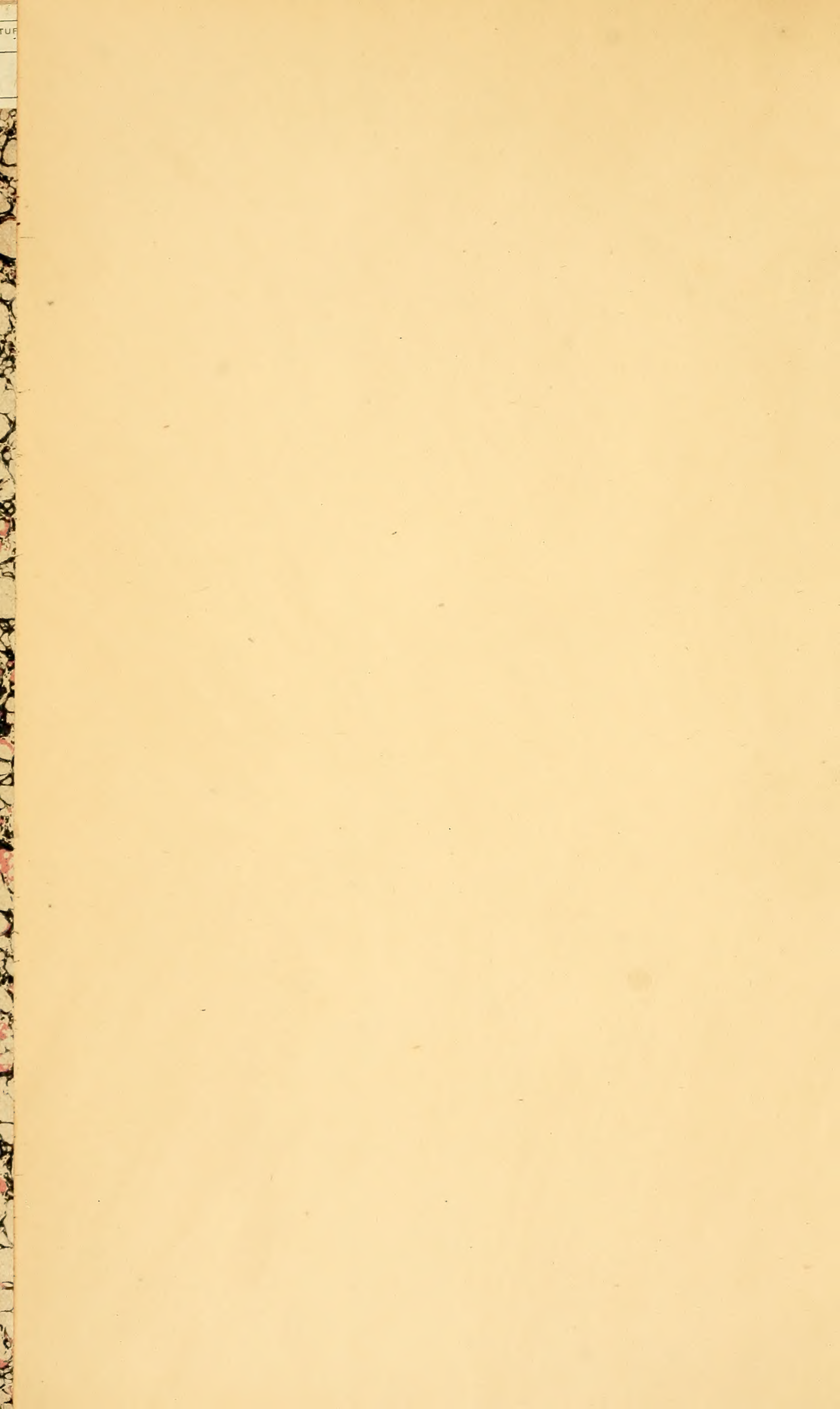



TUFTS UNIVERSITY
LIBRARY
TUFTS COLLEGE LIBRARY.
FROM THE LIBRARY
OF THE LATE
REV. EDWARD J. YOUNG, D.D.
JUNE, 1907
ENTERED Jan. 1911
62858





Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,

ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.



Fünfter Band.

Gemeinschaft bis Hermeneutik.

Stuttgart und Hamburg.

Rudolf Besser.

1856.

Druck von Blum und Vogel in Stuttgart.

Druckfehler.

Im IV. Bande wolle man gef. folgende Druckfehler verbessern:

Seite 81, Zeile 20 von oben lies: seyn statt sey.
„ 82, „ 5 von oben lies: als welcher statt als welchen.
„ 96, „ 31 von oben lies: Besanduk statt Besandus.
„ 96, „ 35 von oben lies: fromm statt ferner.
„ 99, „ 24 von oben lies: matt statt alt.
„ 161, „ 21 von oben lies: knochiger statt ruhiger.
„ 229, „ 37 von oben lies: † 340, der christliche statt † 340. Der christliche.
„ 229, „ 1 von unten lies: diesen statt diesem.
„ 231, „ 16 von oben lies: bibl. graec. statt bibl. 92.
„ 232, „ 22 von oben lies: erst statt erste.
„ 234, „ 5 von unten lies: 324 statt 314.
„ 235, „ 25 von oben lies: mündliche statt mündlich.
„ 235, „ 35 von oben lies: Kestner statt Keßner und Jachmann statt Zachmann.
„ 239, „ 14 von oben lies: Semiarianismus statt Semipelagianismus.
„ 240, „ 6 von unten lies: Ariadnefaden statt Ariadenfaden.
„ 242, „ 8 von unten lies: Samosata statt Samisata.
„ 252, „ 14 von oben lies: physischer statt psychischer.
„ 263, „ 28 von oben lies: Justinus statt Irenäus.
„ 460, „ 5 von unten lies: Gebot statt Gebet.
„ 464, „ 18 von unten lies: 1670 statt 1750.
„ 466, „ 14 von oben lies: unconfessionell statt confessionell.
„ 577, „ 12 von unten lies: degrès statt degers.
„ 580, „ 6 von oben lies: von Großmeistern statt vom Großmeister.
„ 636, „ 4 von oben lies: Zienomax statt Zienomak.
„ 749, „ 19 von unten lies: Psychischen statt Physischen.
„ 749, „ 18 von unten lies: 1 Kor. 2, 14. statt 2, 13.
„ 751, „ 2 von unten (in der Note) lies: Uebrigen statt Religion.
„ 756, „ 11 von oben lies: *α* (alpha) statt a und streiche das Alpha in Zeile 12.
„ 756, „ 27 von oben lies: *ἐντετυπωμένε* statt *ἐντετοπωμένε*.
„ 768, „ 3 von unten lies: Schwabe statt Schrobe.

Im V. Bande ist zu verbessern:

Seite 6, Zeile 8 von unten lies: vor den statt von den.
„ 7, „ 3 von oben lies: Bahr-Tabarijeh statt B. Tabarigeh.
„ 31, „ 12 von unten lies: zusammen t r e f f e n d statt zusammen h ä n g e n d.
„ 31, „ 11 von unten lies: Amos statt Ann.
„ 31, „ 9 von unten lies: Saadia statt Saadäi.
„ 48, „ 9 und 10 von oben lies: nicht zum Glauben, sondern zur dogmatisch-fixirten Formel statt: nicht zur dogm. fix. Formel ꝛc.

Seite 59, die zu Zeile 7 im Text von unten gehörende Note steht auf Seite 60.
„ 100, „ 14 von oben lies: Buhle statt Ruhle.
„ 176, „ 4 von unten lies: traducem statt traductum.
„ 177, „ 27 von unten lies: allgemeinem statt allgemeinerem.
„ 178, „ 6 und 24 von oben lies: Hase statt Hahn.
„ 235, „ 15 von unten lies: Homer statt Gomer.
„ 239, „ 7 von oben lies: Trausen statt Trousen.
„ 268, „ 25 von oben ist das Wort „Zeit“ zu streichen.
„ 315, „ 15 von oben lies: dieser Schriftsteller statt diese Schriftstelle.
„ 401, „ 14 von oben lies: וּכְעֶת statt וּכְעְת.
„ 509, „ 10 von unten lies: hamitischen statt semitischen.
„ 514, „ 23 von oben setze hinter Thier — benannt.

Gemeinschaft (ethische) ist zunächst als Abstraktum das Band, welches mehrere gleichartige Wesen zusammenknüpft, dann konkret die auf dem Bewußtseyn um ein gemeinsames (geistiges oder materielles) Gut beruhende, durch ein solches zusammengehaltene Verbindung persönlicher Individuen zum Zwecke der durch gemeinsame Thätigkeit zu erreichenden Erhaltung und Förderung dieses Gutes. Die äußere Darstellung einer solchen Gemeinschaft ist die Gemeine.

Nur bei persönlichen Individuen kann überhaupt von einer Gemeinschaft die Rede seyn; außerhalb des Kreises derselben nur von einem Nebeneinanderseyn oder höchstens von einer auf Gleichartigkeit der Triebe beruhenden Geselligkeit. Man wird den Thieren nie die Fähigkeit zusprechen, Gemeinschaft bilden zu können; dagegen ist der Mensch von vorne herein zu derselben geschaffen, deren Karakter daher ein sittlicher, ethischer ist.

Das Bewußtseyn um den gemeinsamen Besitz eines Gutes oder um das gemeinsame Interesse in den Besitz eines solchen zu gelangen, welches im Grunde eins und dasselbe ist, bildet eine Gemeinschaft. Ihr Band ist die gegenseitige Liebe, welche aber durch die ihr in allen einzelnen Gliedern der Gemeinschaft gemeinsame Richtung auf das Eine Gut ihre eigenthümliche Färbung und zugleich ihre Intensivität erhält. Das Bewußtseyn um die Gemeinsamkeit des Gutes und der um dieses Gutes willen bei den einzelnen Gliedern mit gleicher Eigenthümlichkeit gefärbten und durch die Concentration auf das Eine Gut gleichartig gekräftigten gegenseitigen Liebe schließt zugleich den gemeinsamen Genuß des der Gemeinschaft zu Grunde liegenden Gutes in sich. Der eigentliche Zweck der Gemeinschaft ist jedoch die durch gemeinsame Thätigkeit zu bewirkende Erhaltung oder Förderung dieses Gutes. Solche Thätigkeit ist, weil eine Thätigkeit persönlicher Individuen, natürlich bei jedem derselben eine verschiedene; und zwar verschieden nach der Eigenthümlichkeit der Gaben und Kräfte der Individuen, wie der Anregungen, unter welchen dieselben sich entwickelt haben. Aber diese verschiedenen individuellen Begabungen und Entfaltungen ergänzen und unterstützen sich gegenseitig in jener gemeinsamen Arbeit. Durch die gesteigerte gemeinsame Thätigkeit wächst zugleich die gegenseitige und die auf das gemeinsame Gut gerichtete Liebe. Dies Band erstarkt und macht die Gemeinschaft zu einer immer innigeren — und weil die Thätigkeit sich zum großen Theile auf die Entfernung aller fremdartigen, störenden Elemente richtet — den Genuß aller Güter zu einem immer vollkommeneren.

Der Feind jeder Gemeinschaft, welcher das Zustandekommen von vorne herein hindert, und wo er in einer schon geschlossenen sich einschleicht, dieselbe stört, ist der Egoismus, die ausschließliche Beziehung des Einzelnen auf sich selbst. Dieser duldet weder die Gemeinsamkeit eines Gutes — dieses nimmt er allein für sich in Anspruch — noch kennt er die gegenseitige Liebe, und schließt endlich jede gemeinsame Thätigkeit aus, deren Zweck nicht die Förderung seines eignen Genusses oder Nutzens ist.

Der höchste Zweck für ein persönliches Wesen ist die Verwirklichung des höchsten Gutes, welche daher nur in der höchsten sittlichen Gemeinschaft erfolgen kann, welche alle andern unter sich befaßt. Diese ist das Reich Gottes (s. d. Art.). Die verschiedenen Arten der Gemeinschaft bestimmen sich nach der Beschaffenheit des Gutes, auf Grund

dessen sie geschlossen werden, wornach die Eigenthümlichkeit des Liebesbandes und der gemeinsamen Thätigkeit je nach der Beschaffenheit der Güter verschieden ist.

Wir unterscheiden darnach zwei Hauptarten der Gemeinschaft: je nachdem nämlich das gemeinsame Gut ein vorzugsweise geistiges oder materielles (der Sinnenwelt angehöriges) ist, gehören die Gemeinschaften vorzugsweise der geistigen oder natürlichen Seite des menschlichen Lebens an. Wenn hier nicht ein unbedingter Gegensatz aufgestellt, sondern von einer vorzugsweisen Zugehörigkeit zu der einen oder andern Seite des menschlichen Lebens geredet wird, so geschieht dies deshalb, weil ja der Mensch seinem Wesen nach geist-leibliche Persönlichkeit ist und keine dieser beiden Seiten ganz ohne die andere sich zu bethätigen im Stande ist. Vorzugsweise auf die Seite des geistigen Lebens des Menschen fällt die Gemeinschaft der Heiligen (s. d. Art.); dagegen die Gemeinschaften der Familie und des Staats, sowie die einzelnen Corporationen und Vereine, welche innerhalb des Staats und unter dessen Schutze sich bilden, vornehmlich auf die Seite des natürlichen Lebens fallen.

Unter diesen steht die Familie oben an. Hier ist der Besitz, auf Grund dessen diese Gemeinschaft besteht, der von Gott gegebene Segen an geistigen sowohl als materiellen Gütern. Das Band, welches die einzelnen Glieder zusammenhält, ist die eheliche Liebe, die gegenseitige Pietät zwischen Aeltern und Kindern, die geschwisterliche und wenn wir die Familie weiter fassen, die verwandtschaftliche Liebe. Die gemeinsame, gegenseitig sich ergänzende und unterstützende Thätigkeit richtet sich auf die Erhaltung und Förderung des Familienbesitzes, des geistigen sowohl als des materiellen. — Die staatliche Gemeinschaft gründet sich auf den gemeinsamen Besitz des vaterländischen Bodens und des gesammten, jedem Volke eigenthümlichen Karakters, sowie der jedem Bürger des Staats mit dem andern gemeinsamen Rechte. Die Vaterlandsliebe im umfassendsten Sinne des Worts hält diese Gemeinschaft zusammen und die Thätigkeit der einzelnen Staatsbürger richtet sich auf die Vertheidigung und Aufrechthaltung der Ehre des Vaterlandes nach Außen und auf dessen vollkommene Ausbildung nach Innen. — Auf rein geistigem Gebiet, wie die Gemeinschaft der Heiligen, liegt die des Kulturgebiets, die Schule, sowohl die des Wissens von der Universität bis zur Elementarschule, als die der Kunst, deren Material der bildsame Geist als Talent und Genie ist, deren beseelende Kraft die Ideen des Wahren, Schönen und Erhabenen. Hier sind besonders die Ethiken von Fries, Schleiermacher und Rothe zu vergleichen.

Der oben aufgestellte Begriff der Gemeinschaft läßt sich auch in gleicher Weise konkret anwenden auf jede andere Art derselben, ritterschaftliche Corporationen, städtische Gemeinen, Zünfte, freie Vereine u. s. w. Pelt.

Gemeinschaft der Güter, s. Communismus.

Gemeinschaft der Heiligen eine auf den Glauben an den heiligen Geist gegründete, im dritten Artikel des apostolischen Symbolums enthaltene und dadurch für die Symbolik bedeutend gewordene Bezeichnung der christl. Kirche. Der Ausdruck *κοινωνία τῶν ἁγίων*, communio sanctorum, ist nicht aus einer einzelnen Bibelstelle genommen, doch dem neutestamentlichen Sprachgebrauch gemäß, wornach es die Gemeinschaft, nicht die Gemeinde der Heiligen, d. i. derer, welche in Christo geheiligt sind und deren endliche Bestimmung vollkommene Heiligkeit ist, bezeichnet (Apg. 2, 42. Gal. 2, 9. 1 Joh. 1, 3. 7., wo die Vulgata societas hat *Rufin.*, Expos. in Symb. n. 36). Das Band ist die *κοινωνία τῆς πίστεως* (Philem. 6.) *εἰς τὸν κύριον καὶ πάντας ἁγίους* (V. 5.), woraus die *κοινωνία τοῦ χριστοῦ* (1 Kor. 1, 9.) erwächst; also nicht zunächst die Gemeinschaft der Sakramente, wie Manche erklärt haben, welche dadurch eine Beziehung auf dieselben in das Bekenntniß bringen wollten.

In der Augsburgischen Confession heißt dieselbe congregatio sanctorum (a. 7.) et credentium (a. 8.) und zwar proprie und bildet den Gattungsbegriff in der Definition der Kirche, welche in der Apologie wider die Angriffe der Gegner so gerechtfertigt wird, daß die Kirche sey *principaliter* societas fidei et spiritus sancti in cordibus (IV. p. 144,

5 ed. Hase), daher sie auch heilig heiße. Die Bezeichnung communio sanctorum scheine hinzugefügt, ut exponeretur, quid significet Ecclesia, nempe congregationem sanctorum, qui habent inter se societatem ejusdem Evangelii seu doctrinae et ejusdem Spiritus sancti, qui corda eorum renovat, sanctificat et gubernat (p. 145, 8). Es soll damit der Aeußerlichkeit der Römischen Kirche gegenüber die Innerlichkeit der Kirche Christi, welche doch äußerlich auch die Bösen in sich begreife, betont werden, die sich in der triumphirenden Kirche vollende. Eine Gemeinschaft der Heiligen ist die Kirche, sofern sie der mystische Leib Christi ist (1 Kor. 12, 27. Ephes. 1, 23; 4, 16. Kol. 1, 18 u. a. St.), dessen Glieder durch den heil. Geist regiert werden (Röm. 8, 9. 14—17. 1. Kor. 12, 13.). Zur communio sanctornm rechnen wir daher alle vere credentes ac justi sparsi per totum orbem; der Begriff geht weiter, als der der electio, weil ja die Gläubigen wieder abfallen können. Aehnlich in den reformirten Symbolen, doch in Verbindung mit der Prädestinationslehre (C. Helv. I, c. 17. III, c. 5. Scotica a. 16.); hier heißt sie unter Andern sancta omnium sanctorum collatio (Helv. II, 14. Gal. c. 27. Cat. Genev. ed. Augusti p. 481. Cat. Heidelb. qu. 55). Wenn in der Schweiz das Symbol bisweilen lautet: eine heilige christliche Kirche, die da ist die Gemeinschaft der Heiligen (Thiersch, Kathol. u. Protest. I, S. 37 Anm.) so darf man diese Deutung nicht als eine specifisch-reformirte ansehen, da Luther ja ganz ähnlich spricht (gr. Katechismus Hase p. 498, 47 ebenso im gleich authentischen deutschen Texte).

Luther mißbilligt im großen Katechismus (a. a. O.) die Uebersetzung durch Gemeinschaft der Heiligen, wofür er will: eine heilige Christenheit oder Gemeine der Heiligen (S. 499, 49). Doch ist mit Recht die abstrakte Bezeichnung im Symbol als Gegenstand des Glaubens beibehalten worden, da die konkrete Bezeichnung in den Worten: eine heilige allgemeine Kirche bereits vorangegangen war. Luther selbst erklärt ja, auf das innere Band hinweisend, den Zusatz so: „Ich glaube, daß da sey ein heiliges Häufflin und Gemeine auf Erden eiteler Heiliger unter Einem Haupte Christo durch den heiligen Geist zusammenberufen in Einem Glauben, Sinne und Verstand mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe ohne Rotten und Spaltung.“ Das ist aber nirgends äußerlich auf Erden zu finden; es ist nur die Idee und produktive Kraft der Gemeinschaft der Glieder unter Christo als dem Haupte.

Die römische Kirche konnte die communio sanctorum nie in ihrem wahren Sinne anerkennen, da ihr die Tradition das Band der Einheit der Kirche ist. Der römische Katechismus sagt, die Kirche sey sancta, quod veluti corpus cum sancto capite Christo domino, totius sanctitatis fonte, conjungitur, a quo spiritus sancti charismata et divinae bonitatis divitiae diffunduntur (I. 10. ed. Streitwolf I. p. 203). In der Ueberschrift des 10. Kap. wird die communio ss. in Parenthese der ecclesia catholica als Wechselbegriff beigefügt (p. 192). Auch wird (qu. 2 p. 194) Augustins Ausspruch herbeigezogen, die Kirche sey populus fidelis per universum orbem dispersus; sie ist wie ein Haus, in qua est bonorum omnium spiritualium communio (qu. 4. p. 195). Dann wird allerdings in qu. 20. (p. 207—10) ausdrücklich von der communio sanctorum gehandelt, aber für nichts anders dargelegt, als daß sie eine sacramentorum communio und darin die Theilnahme am Glücke des Christen sey.

Den Katholiken, welchen die Kirche als „die sichtbare geordnete Vereinigung aller derer, die an Christum glauben, zur Wiedererlangung der Seligkeit auf dem von Christus gewiesenen Wege“ vorzugsweise Anstalt, nicht „eine wahrhaft von Innen heraus sich gestaltende und aufbauende Gemeinschaft ist“ (A. H. Baier, Symbolik I, 1. S. 162), war die Innerlichkeit und Geistigkeit der protestantischen Kirche besonders anstößig, der sie es trotz der fortgesetzten Versicherungen nicht glauben wollten, daß ihnen die Kirche auf Erden auch aus Guten und Bösen gemischt sey nach des Herrn Ausspruch, weil sie ihnen nicht so äußerlich greifbar und sichtbar ist wie der römische oder venetianische Staat (Bellarmin). Es ist übrigens der katholischen Wissenschaft bisher so wenig wie der protestantischen gelungen, in einem fest bestimmten, scharf abgegrenzten Begriffe von

der Kirche der communio sanctorum ihre sichere Stelle anzuweisen. Entschieden muß letztere dagegen protestiren mit dem Rationalismus die Gemeinschaft der Heiligen in „das Ideal eines Vereins freier vernünftiger Wesen zur Vermittlung einer durch religiöse Erleuchtung und Tugend bedingten irdischen und himmlischen Glückseligkeit“ oder gar einer unsichtbaren Gemeinschaft aller Guten unter allen Völkern und zu allen Zeiten in allen Religionen (mit Mißverstand von Apg. 10, 34. 35. losgerissen von V. 36—43) zu verflüchtigen. Vgl. C. J. Nitzsch, e. protest. Beantwortung der Symbolik Dr. Möhlers. Hamburg 1835. 5. Art., bes. S. 222. Pelt.

Gemischte Ehe, s. Ehe.

Genehmigung, landesherrliche, s. Placet.

General eines geistl. Ordens, s. Orden.

Generalabsolution, s. Schlüsselgewalt.

Generalsuperintendent, s. Superintendent.

General-Vicar (vicarius, officialis generalis) ist der vom Bischofe zur Verwaltung der ihm zustehenden Jurisdiktion bestellte geistliche Gehülfe. Da die Bischöfe nicht im Stande sind, persönlich alle ihnen obliegenden Pflichten zu verwalten, nahmen sie schon frühzeitig besondere Gehülfen an (s. d. Art. Archidiakonus, Bischof, Capitel, Coadjutor u. a.). Für die äußere Verwaltung, die Jurisdiction im weitern Sinne, waren dies die Archidiakonen. Da diese aber bald zu einer großen Unabhängigkeit vom Bischofe gelangten, suchte derselbe sie zu beseitigen und dies geschah seit dem 13. Jahrhundert durch Bestellung von Vicaren, Officialen. Für die einzelnen außerhalb des bischöflichen Sitzes (foras sedem episcopalem) befindlichen Distrikte wurden vicarii foranei (s. Gl. zum c. 1. de officio ordinarii in VI. [I. 76] s. v. foraneus) angeordnet, um als bischöfliche Delegaten zu fungiren, ihnen übergeordnet und als eigentlicher Vertreter des Bischofs selbst wurde aber ein *vicarius generalis, principalis, in spiritualibus* (im Gegensatzes des nur für das Kirchengut bestellten oeconomus in temporalibus) angenommen (s. Gl. zum c. 2. Clem. de rescriptis I. 2.). Beide Arten von Vicaren haben sich als dauernde Einrichtung in der Kirche erhalten.

Der General-Vicar wird freiwillig vom Bischofe bestellt oder, wenn dies ungeachtet des Bedürfnisses nicht geschieht, vom apostolischen Stuhle beigeordnet (*Ferraris,* biblioth. can. s. v. Vicarius generalis Art. I. nro. 6. 7.). Fähig zur Verwaltung der Stelle ist jeder Kleriker, welcher 25 Jahr alt ist und die erforderlichen Kenntnisse des kanonischen Rechts besitzt, daher in der Regel derselbe Doktor oder Licentiat des kanonischen Rechts seyn soll (Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 16. de reform.). Gewöhnlich nimmt der Bischof dazu ein Mitglied seines Capitels, doch nicht den Poenitentiarius (Ferraris, a. a. O. Art. I. no. 36) auch keinen, der cura animarum hat (s. Entscheidung der Congreg. Trid. von 1685 in Richters Ausgabe des Tridentin. zur sess. XXIV. cap. 12. de reform. nro. 31 pag. 354). Der Geschäftskreis des General-Vicars wird durch eine besondere Instruktion des Bischofs bestimmt. In der Regel wird er dadurch ad universitatem causarum bestellt, wozu nach gemeinem Rechte alle diejenigen Akte der bischöflichen Jurisdiction gehören, zu deren Verwaltung nicht ein mandatum speciale erforderlich ist (c. 3. de officio vicarii in VI°. [I. 13.] c. 5. de procuratoribus in VI°. [I. 19.] c. 81. de regulis juris in VI°. [V. 12.]). Hiernach gebührt dem General-Vicar, falls er etwa den ordo episcopi besitzt, nicht die Ausübung der jura ordinis des Bischofs (s. Band I. S. 244), da er überhaupt nur in Bezug auf die Jurisdiction bevollmächtigt ist. Hinsichtlich der jura jurisdictionis episcopalis selbst kann er diejenigen nicht ausüben, welche auf päbstlicher Delegation beruhen; sodann diejenigen nicht, welche aus der lex dioecesana fließen (s. Band I. S. 245. Ferraris, a. a. O. Art. II. nro. 23. 24.); ebenso wenig die wichtigeren Jurisdictionalia selbst, wie namentlich in gröberen Straffällen c. 2. de officio vicarii in VI°. (I. 13.), die Verleihung von Beneficien (c. 3. eod.), die Visitation der Diöcese (c. 6. de officio ordinarii in VI°. [I. 16.]), die Ertheilung der Dimissorialien zur Ordination, ausgenommen in Abwesenheit des Bischofs (c. 3. pr. in fin. de temporibus ordin. in VI°. [I. 9.]),

die Dispensation von der Irregularität und der Suspension vom ordo wegen eines geheimen Vergehens in foro conscientiae (Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 6 de reform. „per vicarium ad id *specialiter* deputandum“). Dazu kommen nach der Doctrin und Praxis viele andere wichtigere Sachen. (Man vergl. deren spezielle Angabe bei Ferraris a. a. O. Art. II. nro. 19—83. *Benedict XIV.*, de synodo dioecesana lib. II. cap. VIII.). Unter den Kanonisten ist es sehr bestritten, ob die Jurisdiction des General-Vicars eine ordentliche oder delegirte sey (s. über den Unterschied d. A. Gerichtsbarkeit). Zwar beruht das Recht des Vicars auf dem bischöflichen Mandate, dennoch ist die Autorität des Vicars an das Amt als eine jurisdictio ordinaria gesetzlich geknüpft, so daß er in den ihm zustehenden Jurisdictionsfällen den Bischof ganz repräsentirt, mit ihm dasselbe Gericht bildet (idem auditorium utriusque — unum et idem consistorium sive auditorium censendum. c. 2. de consuetudine in VI°. [I. 4.] c. 3. de appellationibus in VI°. [II. 15.]), daher auch die Appellation vom General-Vicar nicht an den Bischof, sondern an den geistlichen Obern desselben geht, während bei dem vicarius foraneus, als dem Inhaber einer bloß mandirten Jurisdiction, es sich umgekehrt verhält. Dasselbe gilt denn auch vom General-Vicar in den Fällen, in welchen er nicht kraft seiner allgemeinen Amtsinstruktion sondern nur vermöge besondern Auftrags in einer einzelnen Sache handelt (vergl. Ferraris, a. a. O. Art. 4I. nro. 41—43. und s. v. jurisdictio nro. 15 sq. *Gonzalez Tellez* zum c. 5. X. de officio vicarii I. 28.). Uebrigens kann auch nach der Entscheidung des General-Vicars an den Bischof eine Supplication gebracht werden. Außer mannigfachen Ehrenrechten (Ferraris a. a. O. Art. II. nro. 3 sq. 47 sq.) hat der General-Vicar Anspruch auf eine Besoldung (a. a. O. Art. II. nro. 15. 16.), welche ihm auch neuerdings besonders zugesichert ist, wie im bayerischen Concordate Art. III, der Bulle de salute animarum für Preußen, Provida solersque für die oberrheinische Kirchenprovinz u. a. Das Amt des General-Vicars nimmt ein Ende, sobald der Bischof den Auftrag zurücknimmt (s. Gl. zum c. 2. Clem. de rescriptis: de officiali, quem episcopus ad nutum amovere potest), was jedoch nicht ohne dringende Ursachen geschehen soll (Ferraris a. a. O. Art. III. nro. 29 sq.), oder sobald die Amtsthätigkeit des Bischofs selbst aufhört, es sey durch den Tod oder in anderer Weise (a. a. O. nro. 39 sq.), da der Vicar ja als Repräsentant des Bischofs auch ganz und gar dessen Schicksal theilt. Im Falle der Sedisvacanz tritt dann an seine Stelle der vom Capitel bestellte Vicar (Capitular-Vicar). Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 16. de ref. Als solcher kann aber auch der bisherige General-Vicar fungiren, wenn er eine dazu geeignete Person, insbesondere selbst Mitglied des Capitels ist (a. a. O. Art. IV. nro. 1 sq.).

Wegen des großen Umfangs der Geschäfte oder der Diöcese, oder wenn der Bischof mehrere Diöcesen inne hat, bestellt derselbe sich auch wohl mehrere General-Vicare (Ferraris, a. a. O. Art. I. nro. 8 sq.). So war es z. B. schon zeitig im Erzstift Mainz (s. Dr. Wolf, hist. Abhandl. von den geistl. Commissarien im Erzstift Mainz. Gött. 1797). Gewöhnlich steht aber nach der neuern Einrichtung der General-Vicar nicht allein, sondern die ihm obliegenden Geschäfte verwaltet ein Collegium (General-Vicariat), dessen Präses er ist. Neben diesem gibt es dann häufig noch ein besonderes Officialat, Consistorium u. s. w. Diese Behörden, deren Geschäftskreis in den einzelnen Bisthümern in verschiedener Weise begrenzt ist, bilden zusammen das Ordinariat.

Außer der bereits citirten Literatur s. m. noch Kober über den Ursprung und die rechtliche Stellung der Generalvicare, in der (Tübinger) theologischen Quartalschrift von Kuhn u. A. 1853. Heft IV. S. 535—590. H. F. Jacobson.

Genesis, s. Pentateuch.

Genesius. Unter diesem Namen erzählte eine zuerst von L. Surius (Vitae Sanct. ad diem XXV. Aug.), dann von Th. Ruinart (Acta Martyrum. Amstelod. 1713. fol. p. 269 sq.) und am besten von W. Cuper in den Act. SS. Antwerp. August. T. V. p. 122 sq. herausgegebene, übrigens selbst von streng katholischen Schriftstellern (z. B. Fr. L. Stolberg, Gesch. der Religion Jesu Christi. 9 Bd. S. 353) in ihrer Aecht-

heit bezweifelte Legende von einem auf wunderbare Weise zum Christenthume bekehrten Schauspieler in Rom. Bei einem auf Befehl des Kaisers Diocletian veranstalteten Possenspiel, das die Verhöhnung der Christen zum Zweck hatte, übernahm Genesius die Rolle eines kranken Taufkandidaten, und verlangte nach der Taufe, um als Christ zu sterben. Darauf erschienen zwei andere Schauspieler, der eine als Priester, der andere als Exorcist. Auf deren Frage, warum sie herbeirufen seyen, antwortete Genesius, aber nicht mehr mit Verstellung, sondern plötzlich von Gott erleuchtet mit aufrichtigem Herzen: „Weil ich verlange, die Gnade Christi zu empfangen, um dadurch wiedergeboren und von der Schmach meiner Sünden befreit zu werden.“ Er ward im Wasser gebadet, mit einem weißen Gewand bekleidet, dann im Scherz von herbeieilenden Soldaten ergriffen und vor den Kaiser geführt. Aber wie sehr erstaunte der Kaiser mit allen Zuschauern, als nun Genesius in einer begeisterten Rede erklärte, daß es mit seiner Bekehrung voller Ernst sey, und Alle ermahnte, seinem Beispiele zu folgen. Genesius wurde nun auf Befehl des ergrimmten Kaisers zuerst gepeitscht, dann auf die Folterbank gespannt, und endlich, da er standhaft bei seinem Bekenntniß blieb, enthauptet. Er soll am 25. August des Jahres 290 n. Chr. den Märtyrertod gestorben seyn, an welchem Tage auch die Kirche sein Gedächtniß begeht. Da an dem genannten Tag und Jahr Diocletian gar nicht in Rom war, so liegt jedenfalls ein chronologischer Irrthum vor, weßwegen sich auch die Bollandisten damit begnügen, die außerordentliche Bekehrung des Genesius an das Ende des 3. oder in den Anfang des 4. Jahrhunderts zu verlegen.

Dr. **Pressel.**

Genezareth, See von. Das welthistorische und religiöse Interesse, welches dieser schöne Gebirgssee mit seinen Umgebungen als der hauptsächlichste Schauplatz der irdischen Wirksamkeit unseres Erlösers und als die Heimath mehrerer seiner Apostel gewiß bei jedem Christen in Anspruch nimmt, verdient es, daß wir der Schilderung desselben einige Ausführlichkeit schenken. In den ältern Zeiten hieß dieser See Nord-Palästina's יָם כִּנֶּרֶת oder כִּנְּרוֹת‎ Num. 34, 11. Deut. 3, 17. Jos. 11, 2; 12, 3; 13, 27., wo er überall nur bei Grenzbestimmungen vorkommt. Er theilte diesen Namen, der nach der wahrscheinlichsten Etymologie zunächst das dem bauchigen Körper einer כִּנּוֹר (Laute) ähnliche Becken bezeichnete, in welchem der See lag, mit einer an seinem nordwestlichen Ufer gelegenen Stadt und ihrem Gebiete, die zum Stamme Naphthali gehörte (Jos. 19, 35. 1 Kön. 15, 20.) und schon deßhalb nicht mit dem durch Herodes erhobenen Tiberias, das im südlichen Gebiete Sebulon's lag, identificirt werden darf, wie Hieronymus gethan hat. Einmal — bei Jes. 8, 23. — heißt der See schlechtweg „das Meer,“ da der Zusammenhang keinen Zweifel läßt, welches „Meer,“ d. h. See (vgl. Hiob 14, 11.) darunter gemeint sey. Im N. T. führt der See den Namen *λίμνη Γεννησαρέτ* (so ist durchweg zu schreiben, s. *Tischendorf*, praefat. ad ed. N. T. Lips. 2. p. XXXV.) Luk. 5, 1., vgl. *ὕδωρ Γεννησάρ* 1 Makk. 11, 67. Jos. Antt. 13, 5. 7., λ. *Γεννησαρῖτις* ib. 18, 2. 1., und unter diesem Namen ist er auch den Griechen (Strab. 16. p. 755) und Römern (Plin. H. N. 5, 15.) wie den Targumisten am bekanntesten. Dieser Name rührt her von einem kleinen Gebiete am Westufer des Sees, welches Matth. 14, 34. Mark. 6, 53. als „Land Genezareth“ erwähnt und von Joseph. B. J. 3, 10, 8. so reizend beschrieben wird; Robinson (Pal. III. S. 535 ff.) weist die diesen Angaben entsprechende kleine Uferebene nach im heutigen el-Ghuweis, wie sie auf Kiepert's Karte eingetragen ist; der Name „Genezareth“ soll nach Lightfoot, centur. chorogr. (von den hor. ad. Matth.) cap. 70. bloß eine spätere Verderbniß aus „Chinnereth“ seyn, wenn auch nicht gerade, um etymologisch (gleichsam „Gärten des Reichthums,“ von גַּן und נזר) die paradiesische Anmuth dieser Gegend anzuzeigen. Sehr gewöhnlich hieß der See zu Jesu Zeit „das Meer von Galiläa“ (Matth. 4, 18; 15, 29. Mark. 7, 31. Joh. 6, 1.) von seiner Lage im damaligen (denn früher hieß nur ein einzelner Distrikt dieses nördlichen Landestheiles גָּלִיל, s. Gesenius zu Jes. I. S. 350) Galiläa, dem freilich nur sein westliches Ufer angehörte. Ein anderer, häufig gebrauchter Name war „das Meer von

Tiberias" (Joh. 6, 1; 21, 1. vgl. λίμνη Τιβερίς Paus. 5, 7, 3.) von jener Hauptstadt Galiläa's, und diese Bezeichnung wurde dann bei den Arabern die vorherrschende und ist noch bis auf den heutigen Tag in Geltung geblieben (Bahr-Tubarigeh).

Umgeben von den Stammgebieten Naphthali und Sebulon im Westen (cf. Matth. 4, 13.) und Gad im Osten hat der See von Genezareth eine ziemlich ovale Gestalt und eine Länge von etwa 6 Stunden bei ungefähr 3 Stunden Breite. Die Angaben hierüber variiren zwar sehr stark, indem eine genaue Vermessung noch fehlt (diejenige des Kapt. Symonds ist noch nicht veröffentlicht) und namentlich die Breite den vom niedrigen Ufer nach dem höhern, gegenüberliegenden Rande Blickenden geringer erscheint, als sie wirklich seyn mag; obige Angabe wird indessen nicht weit vom Richtigen entfernt seyn, Jos. B. J. 3, 10, 7. gibt die Länge auf 140 Stadien (= etwa 6 Stunden) und die Breite auf 40 Stadien an, womit Plin. H. N. 5, 15. ziemlich harmonirt; in neueren Zeiten hat Lieut. Molineux (1847) den See seiner ganzen Länge und Breite nach beschifft auf einem Boote, das nicht ohne große Schwierigkeiten aus der Bai von Acre zu Lande nach Tiberias geschafft worden war, ähnlich wie 1848 die Boote der Jordan-Expedition der Vereinigten Staaten unter Lieut. Lynch, — und hat dabei die Ueberzeugung gewonnen, der See sey bisher allgemein zu klein gezeichnet; er schätzt die Breite auf 8—9 engl. Meilen und die Länge auf 18 (= 4½ deutsche) Meilen, aber leider hat sein frühzeitiger Tod die Bekanntmachung der genaueren Angaben darüber verhindert. Auch de Bertou, der 1839 den See umschifft hat, gibt den Umfang der Küsten des Sees auf beiläufig 9 deutsche Meilen = 18 Stunden an. Dagegen hielt Robinson (Pal. III S. 573) die gewöhnlichen Angaben für zu groß und schätzte die directe Länge des Sees auf etwa 12 engl. M. und die Breite etwa auf die Hälfte; nach seinen Distanzangaben hat das westliche Ufer mit seinen Krümmungen eine Ausdehnung von beinahe 6 Stunden. Aehnlich differiren die Angaben noch über die Lage des Seespiegels im Verhältnisse zum Mittelmeere, doch ist ausgemacht, daß jener mehrere 100 Fuß unter diesem liegt, nämlich nach Symonds 307 paris. Fuß, nach Schubert (Reise III. S. 237) 535 p. F., nach Lynch (Expedit. d. V. St. u. s. w., übers. v. Meißner, Leipz. 1850, S. 332) sogar 612 p. F. und nach Russegger 625 F. (Reisen III. S. 132 f.) — Die Tiefe des Wassers beträgt nach Molineux' Sondirungen nicht über 120—156 englische Fuß, so daß der See nicht zu den tiefen gehört wie etwa diejenigen der Schweizeralpen, sondern zu den seichten, wie sie in mäßig hohen Bergländern vorkommen. In alten Zeiten war er von zahlreichen Schiffen belebt, ja Vespasian lieferte auf demselben, als bei der Belagerung von Tiberias ganze Schaaren ihrer Bewohner sich auf Booten und Barken flüchten wollten, denselben eine Seeschlacht, in der Tausende ihren Tod fanden, Jos. B. J. 3, 10, 1. 5. 6. 9. In unserem Jahrhunderte dagegen sah z. B. Burckhardt (Reisen, übers. v. Gesenius, II S. 576) nur ein einziges, halbvermodertes Boot auf dem ganzen See, das zu einiger Fischerei und zum Holzholen auf dem östlichen Ufer diente!

Das Wasser des Sees ist süß, kühl, gesund und klar (Jos. B. J. 3, 10, 7.); es finden sich in ihm außer Süßwasserschnecken von den gleichen Arten wie im untern Jordan (Schubert, Reise III. S. 238) auch viele und sehr gute Fische, wie der See noch zu Christi und der Apostel Zeiten sich durch seinen Reichthum an Fischen auszeichnete Luk. 5, 4 ff., wovon auch die Namen mehrerer an demselben gelegenen Orte, wie Bethsaida (= Fischhausen, s. II. S. 121) und Tarichäa (= Pökelstadt, Strab. p. 764) Zeugniß geben. Merkwürdig ist die von Jos. B. J. 3, 10, 8. gemachte, von Hasselquist, Reise, S. 181, Schubert, Wilson bestätigte, Beobachtung, daß sich in der Quelle bei Capernaum dieselben Fische fänden wie im Nil Aegypten's. Die Fischerei ist heutzutage ein in Pacht gegebenes Monopol (Burckhardt a. a. O. I, 433) und wird nur noch vom Ufer aus betrieben, so einträglich das Gewerbe auch heute werden könnte (Richter's Wallf. S. 60). Auch Wasservögel, unter andern Pelikane, tummeln sich auf dem Seespiegel (*Wilson*, the Lands of the Bible II. p. 113, 134). Da der Jordan den See durchströmt, obwohl nicht, wie öfter behauptet wurde, ohne sein Wasser mit dem des

Sees zu mischen, so mag hie und da an gewissen Stellen eine Strömung an der glatten Oberfläche des Seespiegels bemerkt werden können (*Irby* and *Mangles*, Travels p. 295; Robinson III. S. 567). In der Regenzeit steigt der See 3—4 Fuß über seinen gewöhnlichen Stand (Burckhardt, a. a. O. II. S. 577). Eingeschlossen zwischen hohen Bergen ist der See zuweilen heftigen Windstößen und Stürmen ausgesetzt, die für Fischerfahrzeuge gefährlich werden können, s. Matth. 8, 24 ff.; 14, 24 ff.; Luk. 8, 23 f. Joh. 6, 18. Russegger, Reisen III. S. 136.

Ueber die landschaftliche Natur und den Karakter der Umgebungen dieses Sees sind die Urtheile der Reisenden je nach der Jahreszeit verschieden ausgefallen. Wird auch das bereits erwähnte religiöse Interesse seinen Eindruck nicht verfehlen (Robinson III. S. 500, Schubert III. S. 231), so fehlt doch allerdings der malerische Reiz, der durch die Pracht saftiger, grüner Matten oder lieblicher Waldumsäumungen, oder durch die Majestät kühner Bergformen, z. B. die schweizerischen oder die englisch-schottischen Seen auszeichnet. Nur nackte, helle oder schwarze Klippen, fast ganz baumlose, gebräunte, mit versengten Grasungen spärlich überzogene Berggehänge umgeben den dunkeln Seespiegel, den kein weißes Segel, kein Schiffchen, keine Barke belebt (s. die Ansichten in *Robert's* „la Terre Sainte“ livrais. X. vign. 27. et tab. XXVII). Wenn also diese Landschaft bei ihrer heutigen Verödung nicht gerade ein schönes Bild bietet, so fehlte es doch dem Galiläer-Meere zu seiner Zeit, d. h. in den ersten Frühlingsmonaten, wo noch Vieles, was später sonnverbrannt, schön begrünt ist, keineswegs ganz an Naturschönheiten, wie sie namentlich Seetzen (in v. Zach's monatl. Correspond., XVIII. S. 348), v. Schubert (Reise III. S. 237, 252 f.), und zum Theil auch Russegger (Reisen III. S. 131) rühmen. Wenn man sich erinnert, wie die Ufer dieses Seebeckens einst dicht bevölkert und mit zahlreichen Städten und Dörfern besäet waren, während in der Gegenwart die Hauptorte durch Erdbeben und menschlichen Vandalismus in Ruinenhaufen, die ganze Ostseite in ein fast unzugängliches Raubfeld der Beduinenhorden verwandelt, die Westseite in eine fast menschenleere Einöde zurückgesunken ist, so begreift man, daß die Schilderung, welche *Jos.* B. J. 3, 10, 8. von der Schönheit und Fruchtbarkeit der Uferebene des Genezareth-Sees und der Milde der dortigen Gebirgsluft entwirft, einst ihre volle Wahrheit hatte, wenn sie auch auf unsere Zeit nicht mehr ganz paßt. Er rühmt die Fülle der dort wachsenden Bäume der verschiedensten Arten, Wallnüsse und Palmen, Feigen, Oliven und Trauben, fast das ganze Jahr hindurch lieferten die Obsthaine ohne Unterbrechung treffliche Früchte, denn diese Gebirgsvegetation vereinigt die differentesten Klimamarken, was nur bei einem geschützten Terrassenklima möglich ist. Jetzt freilich macht die beinahe völlige Baumlosigkeit der Gegend den traurigsten Eindruck; die Ufer sind sandig, aber überragt von steilen, jäh abstürzenden, auf der Ostseite zu 800 bis 1000 Fuß sich erhebenden, auf dem Westufer meist etwas niedrigern, kahlen Bergen. Aber, obwohl gänzlich vernachlässigt durch die Trägheit der Bewohner, hat die Natur auf diesem Boden doch nicht gealtert: der weite, schützende Bergkessel mit seinen Terrassenstufen begünstigt das Gedeihen fast aller tropischen Gewächse, noch sind Dattelpalmen, Citronen, Orangen, Indigopflanzungen, Reisfelder, Zuckerrohrwälder hier heimisch, man möchte sagen trotz der Indolenz der Anwohner, die meist nur Waizen, Gerste, Hirse, Taback, Sesam, Baumwolle und vorzügliche Melonen ziehen. Die Anhöhen sind der kühlen Winde wegen gemäßigterer Temperatur, das nahe, hohe Plateauland zeigt sich im Winter beschneit, während in der Tiefe Schnee eine Seltenheit ist und das Klima sehr heiß und nicht gesund ist, indem der ungehinderte Zugang der heißen Südwinde zu dem Seethale zwar einerseits — in Verbindung mit der reichlichen Bewässerung, der Nähe der kühlern, befeuchtenden Schneeregion des Hermon und dem Terrassen-Systeme — der Vegetation äußerst förderlich ist, aber andrerseits im Sommer oft Alles versengt, so daß das Gras Feuer fängt und weite Verheerungen anrichtet (cf. Jes. 5, 24; 33, 11.). Im Frühjahr dagegen sind Thal und Felsen, Höhen und Fuß der Berge mit der Pracht überhängender Büsche und Blumen in vollem, saftigem Wuchse mit Blüthen geschmückt, s. Seetzen

a. a. O., S. 349 f.; Burckhardt a. a. O. II. S. 561 ff., 576, 1056; Schubert III. S. 232 ff.; Robinson III, S. 514, 540.

Diese ganze, geographisch und historisch so merkwürdige Einsenkung des Galiläer-Meeres bildet einen Theil der großen Erdspalte des Jordanthales und todten Meeres bis zum Golfe von Ailah am rothen Meere und weist durch ihre ganze Beschaffenheit auf plutonische Entstehung hin. Darauf führt schon die angegebene Depression des Sees unter das Niveau des Mittelmeeres, ferner die geognostische Beschaffenheit der umliegenden Gebirge, welche im Osten vorwiegend basaltisch, im Westen zwar mehr der Jurabildung angehörig, aber auch hier von Basaltgängen durchbrochen sind (Seetzen a. a. O., S. 353, Schubert III. S. 237 ff. und besonders Russegger III. S. 134, 258 ff.); sodann die kochsalzhaltigen Schwefelquellen mit einer Temperatur von + 46 bis $49^{3}/_{4}$ ° Réaum. am Rande des Seebeckens, zumal bei Tiberias (s. dies. Art.), wie das Vorkommen anderer, reichhaltiger, warmer und salziger Bäche nördlich von dieser Stadt (Schubert III, S. 245, 251; Robinson III. S. 540, 552; Burckhardt II. S. 577) und einzelner wärmerer Stellen im See selber (*Turner*, journ. II, p. 141, 144), die wohl von Quellen in der Tiefe herrühren; endlich die Frequenz der Erdbeben in dieser ganzen Region, um hier nur an das furchtbare Ereigniß vom 1. Januar 1837 zu erinnern.

Vgl. noch außer den Genannten Reland, Paläst. S. 258 ff.; Hamelsveld, bibl. Geogr. I. S. 476 ff.; v. Lengerke, Kenaan I. S. 43; Winer's RWB. und besonders Ritter, Erdkunde XV. 1. S. 281 ff. Rüetschi.

Genfer Consensus und Katechismus, s. Calvin.

Gennadius, Presbyter zu Marseille zu Ende des 5. Jahrhunderts († nach 495), zur Zeit des Kaisers Anastasius und des römischen Bischofs Gelasius, setzte des Hieronymus Werk de viris illustribus unter gleichem Titel bis auf seine Zeit (— 495) fort, und schrieb außerdem nach seiner eigenen Angabe (am Schluß des genannten Werks): acht Bücher gegen alle Häresen, sechs gegen Nestorius, drei gegen Pelagius, einen Tractat de mille annis et de Apocalypsi b. Joannis, und eine epistola de fide mea ad Gelasium Urb. Rom. Ep. sive de dogmatibus eccles. Nur die erste und die letzte der genannten Schriften sind erhalten: die Fortsetzung des Hieronymus, mehrfach herausgegeben z. B. Basel 1529, am besten von J. A. Fabricius in der bibl. eccles. Hamburg 1718 fol., und die Schrift de fide in der Mauriner Ausgabe des Augustin (t. VIII.) und ed. Elmenhorst. Hamburg 1614. Seine theologische Richtung ist die dazumal im südlichen Frankreich vorherrschende semipelagianische, besonders nimmt er an Augustins Prädestinationslehre Anstoß, die er sich nicht anders zu erklären weiß als aus dessen Vielschreiberei (de vir. ill. cp. 38.), s. Fabricius l. l.; Neander, Kirchengesch. II. 3. S. 1352; Wiggers Aug. u. Pelag. II, S. 350; Bähr, chr. Dicht. u. Geschschr.

Gennadius, Patriarch von Constantinopel, theologischer und philosophischer Schriftsteller im 15. Jahrh. Als im Jahr 1438—39 auf Einladung des Pabstes Eugen IV. der griech. Kaiser Johann VII. Paläologus und der Patriarch Joasaph zu Ferrara und Florenz sich einfanden, um über eine Union der griechischen und römischen Kirche zu berathen: da befanden sich in ihrem Gefolge u. A. zwei Männer, die bald nach ihrer Heimkehr in einem berühmt gewordenen philosophisch-literarischen Kampf, dem letzten der griechischen Kirche, als Gegner und Häupter zweier entgegengesetzter Richtungen einander gegenübertraten — Georgius Scholarius, damals noch Laie und Rechtsgelehrter, später, seit 1453, unter dem Namen Gennadius Patriarch von Constantinopel, und Georgius Gemistus mit dem Beinamen Pletho. Während Letzterer die Union mit den Lateinern widerrieth, aber die Zeit der Synode dazu benützte, Florenz und Italien durch seine philosophischen Vorträge zu begeistern, trat der Erstere in mehreren Reden, die in die Synodal-Acten aufgenommen worden sind, für die Vereinigung auf, deren Schwierigkeiten, aber auch Möglichkeit und Heilsamkeit er in's Licht setzte. Als jedoch nach der Rückkehr auf griechischen Boden die mühsam zu Stande gebrachte Union beim griechischen Volke den größten Widerstand fand, sagte auch Georgius Scholarius, der unterdessen Mönch geworden

war, sich von derselben wieder los und bekämpfte sie mit aller Entschiedenheit (weßwegen Leo Allatius die Identität des Georgius Scholarius mit unserm Gennadius bezweifelte, die aber von E. Renaudot genügend erwiesen wurde). — Nach der Einnahme Constantinopels durch die Türken 1453 sollte auf Befehl Muhammeds II. der erledigte Patriarchenstuhl wieder besetzt werden, die einstimmige Wahl fiel auf Georgius Scholarius, der jetzt (oder zuvor schon als Mönch) den Namen Gennadius annahm. Der Sultan ließ sich oft in religiöse Unterredungen mit ihm ein, und Gennadius verfaßte auf seine Aufforderung eine Erklärung über die wichtigsten christlichen Glaubensartikel, die er dem Sultan überreichte und die nicht wenig dazu beigetragen haben soll, denselben gegen das Christenthum günstiger zu stimmen.

Gennadius war einer der tüchtigsten und gelehrtesten Theologen seiner Zeit und ein außerordentlich fruchtbarer Schriftsteller. Seine Schriften waren theils der Polemik gegen die lateinische Kirche und die Union, theils der Apologie des Christenthums gegen Juden und Muhammedaner gewidmet, theils endlich besonders der Vertheidigung des Aristotelismus und der hinter den aristotelischen Denkformen sich verschanzenden theologischen Rechtgläubigkeit gegen den damals neu aufkommenden ästhetisirenden und ethnisirenden Platonismus, wie er besonders von dem hochbegabten Georgius Gemistus Pletho († noch vor 1453) und seiner Schule vertreten wurde.

Die bedeutendsten seiner Schriften (von Gaß theils zum erstenmal, theils am besten herausgegeben) sind: 1) professio fidei, *ὁμιλία περὶ τῆς ὀρθῆς καὶ ἀληθοῦς πίστεως τῶν Χριστιανῶν*, das dem Sultan übergebene christliche Glaubensbekenntniß, mehrfach edirt und in verschiedene Sprachen — auch in's Türkische und Arabische — übersetzt; 2) de via salutis, *περὶ τῆς ὁδοῦ τῆς σωτηρίας ἀνθρώπων*; 3) contra Automatistas et Hellenistas, *κατὰ Αὐτοματιστῶν καὶ Ἑλληνιστῶν*, gegen die ethnisirenden Platoniker; 4) de providentia et praedestinatione, *περὶ προορισμοῦ*. Außerdem hinterließ Gennadius eine große Zahl von (meist ungedruckten) Homilien (z. B. de eucharistia ed. Renaudot. Paris 1704), Hymnen, philosophischen und theologischen Abhandlungen. — S. Gaß, Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche. Breslau 1844. Wagenmann.

Genovefa (Genoveva), eine Heilige der römischen Kirche und Schutzpatronin von Paris, welcher der 3. Januar als Festtag geweiht ist, war 424 oder 425 zu Nanterre bei Paris, nach Anderen zu Montriere geboren. Der Name ihres Vaters soll Severus, der der Mutter Gevontia gewesen seyn. Die Legende hat ihr Leben mit vielerlei wunderbaren Erzählungen ausgeschmückt und verherrlicht. Sie wurde, wie erzählt wird, vom Bischof Germain von Auxerre bewogen, das Gelübde der ewigen Keuschheit und Jungfräulichkeit abzulegen und strengen ascetischen Uebungen sich hinzugeben. Diese vollzog sie von Jugend an mit großem Eifer. Bald hatte sie auch Visionen. Doch so streng auch ihr Leben war, dennoch konnte sie dem Gerüchte nicht entgehen, eine Heuchlerin zu seyn. Nach dem Tode ihrer Eltern begab sie sich nach Paris. Damals waren eben die Hunnen unter Attila's Führung in Frankreich eingebrochen, überall ließen sie die Spuren ihrer verheerenden Züge zurück und überall verbreitete ihre Ankunft Angst und Schrecken. In dieser Noth brachte Genovefa, wie erzählt wird, Hilfe und Trost, indem sie den geängstigten Bewohnern die Versicherung gab, daß unter Gebeten ihre Ruhe und Sicherheit nicht gefährdet werden würde. Bekanntlich trat dem Attila der römische Feldherr Aëtius mit einem aus Römern, Westgothen und anderen Völkern zusammengesetzten Heere entgegen, er nöthigte den Hunnenkönig sich zurückzuziehen, ja Attila wurde sogar bei Chalons (451) geschlagen. Der Aberglaube der Zeit wußte in allen diesen Ereignissen nur die Wirkung der Wunderkraft der Genovefa zu finden und der Ruf ihrer Heiligkeit steigerte sich von Tag zu Tag, besonders da sie auch, wie es weiter heißt, allerlei Wunder verrichtete, z. B. Blindheit und Lähmung heilte, Ungewitter schadlos machte, Hungersnoth beseitigte u. s. w. Im Jahr 460 erbaute sie bei dem Dorfe Chastevil eine Kirche über den Gräbern des heil. Dionys und des heil. Eleutherius; diese Kirche soll späterhin den König Dagobert I.

veranlaßt haben, hier die berühmte Abtei St. Denys zu gründen. Genovefa starb im Jahr 500, nach Anderen 512; in der von ihr gestifteten Kirche wurde ihr Leichnam beigesetzt, doch erbaute Chlodwig, den sie zur Annahme des Christenthums bewogen haben soll, zur Aufbewahrung ihrer Gebeine eine Kapelle, die ihren Namen trug und bis 1809 bestand. Später hat unter Ludwig XVIII. das Pantheon in Paris den Namen der heil. Genovefa erhalten. Ihren Reliquien wurde noch im 16. Jahrh. eine große Wunderkraft zugeschrieben. Als damals das Antoniusfeuer unter den Bewohnern von Paris herrschte, wurden ihre Reliquien in feierlicher Procession nach Notre-Dame gebracht und zur Verehrung ausgesetzt. Die Legende läßt die Kranken durch die Kraft der Reliquien sogleich gesund geworden seyn. Der Pater Charpentier hat die Biographie der heil. Genovefa herausgegeben, Paris 1687. Neudecker.

Genovefaner (oder Kanoniker der heil. Genovefa, auch Kanoniker von der Congregation von Frankreich genannt) heißen ein erst im J. 1614 durch den Mönch Carl Faure (Mitglied der Abtei des heil. Vincent zu Senlis) entstandener Orden. Der Ursprung desselben lag in einer durch ihn bewerkstelligten Reformation seines Ordens, die sich so zweckmäßig zeigte, daß seine Regeln auch von anderen Klöstern und Abteien angenommen wurden, ja der Kardinal Rochefoucault rief ihn selbst in die Abtei der heil. Genovefa, um auch hier die Reformation vorzunehmen. Viele Klöster der Genovefaner nahmen sie an, bis zum Tode des Ordensreformators (1644) hatten sie eine bedeutende Ausdehnung gewonnen und der Orden selbst stand in solchem Ansehen, daß der Kanzler der Sorbonne ihm stets angehörte. Ein General erhielt die Leitung des ganzen Ordens, dessen Religiose mit dem Unterrichte sich zu beschäftigen, den Gottesdienst zu halten, die Angelegenheiten in den Hospitälern zu besorgen, Abends 8 Uhr die Kirche zu besuchen, und an jedem Freitage zu fasten verpflichtet wurden, doch mit der Beschränkung, daß das Fasten unterbleiben darf, wofern ein Kirchenfest auf den Donnerstag oder Sonnabend fällt.

Die Schwestern dieses Ordens, Genovefanerinnen, Töchter der heil. Genovefa, jetzt gewöhnlich Miramionen genannt, entstanden im J. 1636 durch die einer klösterlichen Frömmigkeit ergebene Frau Blosset. Sie gewannen eine nicht unansehnliche Verbreitung, als ihr Orden mit der klösterlichen Stiftung sich vereinigte (1663), welche im J. 1630 durch Marie Bonneau de Rubelle Beauharnois de Miramion in das Leben getreten war und die von dem Beichtvater der Miramion, du Festel, entworfene Regel befolgte. Miramion wurde bei der Vereinigung zur Superiorin erwählt und der ganze Orden von jetzt an gewöhnlich nach ihrem Namen bezeichnet. Im J. 1670 bezog Miramion mit ihren Schwestern ein Kloster beim Quay de la Tournelle, ähnliche religiöse Vereine verbanden sich noch mit ihr und als sie starb (1694) war ihre Stiftung weit verbreitet. Die Genovefanerinnen oder Miramionen gelangten in Folge ihrer Wirksamkeit zu großer Achtung und bestehen, namentlich in Frankreich, noch jetzt. Die Ordensregel verpflichtet sie, Werke der Liebe zu üben, insbesondere arme und kranke Frauen zu pflegen, Kinder unentgeldlich zu unterrichten, täglich das Officium der Maria herzusagen, des Nachts und des Morgens eine Stunde auf innerliches Gebet zu verwenden, ein zweijähriges Noviziat zu bestehen und die einfachen Gelübde abzulegen. Neudecker.

Gentile, Joh. Valentin, s. Antitrinitarier.

Gentillet, Innocenz. Geburts- und Todesjahr dieses ausgezeichneten, protestantischen Rechtsgelehrten sind unbekannt; überhaupt weiß man nur wenig von seinen Lebensumständen. Er war von Vienne in der Dauphiné gebürtig; nach der Bluthochzeit flüchtete er sich nach Genf, wo er als Advokat erscheint. Nach dem Frieden von 1576 wurde er an die Spitze des Raths von Die (im heutigen Drôme-Departement) berufen; kurz darauf erhielt er die Präsidenz des Parlaments von Grenoble. Ein Edikt von 1585 beraubte ihn dieser Stelle und nöthigte ihn abermals zur Auswanderung; wahrscheinlich begab er sich wieder nach Genf. Senebier (Histoire littéraire de Genève, II, 116.) schreibt ihm eine Reihe von Werken zu, von denen mehrere, pseudonym erschienen, sicher andern

Verfassern angehören. Von denen, die bestimmt von ihm sind, behandeln zwei, aus den Jahren 1574 und 1576, politische Gegenstände; ein drittes ist die Uebersetzung der schweizerischen Republik von Simler. Hier sind nur folgende zu nennen, von denen das eine zu den besten Apologieen der Reformation, das andere zu den gründlichsten Widerlegungen des Tridentinischen Concils gehört: Apologia pro christianis Gallis religionis evangelicae seu reformatae (nach Senebier schon 1558 erschienen; aus der Dedikation an den König von Navarra, 15. Febr. 1578, geht aber hervor, daß die erste Ausgabe die aus letzterem Jahre ist; eine zweite, vermehrte, besorgte Gentillet zehn Jahre später, Genf, 1588, 8.; französisch, 1584, 1588, 8.); — Le bureau du concile de Trente, auquel est monstré qu'en plusieurs poincts icelny concile est contraire aux anciens conciles et canons et à l'autorité du roy, dem König von Navarra gewidmet, (Genf) 1586, 8.; lateinisch: Examen concilii Tridentini, Genf, 1586, 8., und später; auch deutsch, Basel, 1587, 8. — (S. die Biographie universelle und die France protestante.) Schmid.

Genügsamkeit. Auf testamentischem Standpunkt eine Frucht des Geistes, eine Eigenschaft des neuen Menschen, wobei man mit den Umständen, in welche man durch die Vorsehung Gottes gesetzt ist, mit der Stellung, die man in der Welt einnimmt, mit dem Ruf, den man genießt, mit dem Antheil von zeitlichen Gütern, den man besitzt, wohl zufrieden ist. Sie steht im Gegensatz zu der tiefgewurzelten Unart des menschlichen Herzens, wornach es mit der Regierung Gottes selten zufrieden ist, immer mehr haben will, als ihm gegeben ist und höher hinauf will, als ihm gebührt. Ein herrliches Urtheil über die gottselige Genügsamkeit, in welcher Demuth, himmlischer Sinn, Geringschätzung des Irdischen, Glaube an Christum, Hoffnung auf die in ihm zu gewinnenden Reichthümer zusammenfließen, steht 1 Tim. 6, 6. Der Apostel Paulus, der selbst in der Schule Christi gelernt hat, sich genügen zu lassen, niedrig zu seyn und hoch zu seyn, satt zu seyn und zu hungern, übrig zu haben und Mangel zu leiden (Phil. 4, 11. 12.) empfiehlt dort diese Tugend aus vier Hauptgründen. Aehnlich, jedoch ohne die tiefen Beweggründe dazu zu kennen, spricht sich schon Sirach aus: „Es ist genug zu diesem Leben, wer Wasser und Brod, Kleider und Haus hat, damit er seine Nothdurft decken kann,“ Sir. 29, 28. Schönes Beispiel der Genügsamkeit im Alten Testament an David, Ps. 4, 8. 9. 2 Sam. 15, 25. 26. und Hiob 31, 24; 1, 21. Mannichfache Annäherungen zu der specifisch christlichen Tugend finden sich im vorchristlichen Alterthum. Bekannt ist des Sokrates Grundsatz, man müsse der göttlichen Bedürfnißlosigkeit so nahe als möglich kommen. „Es kommt mir vor, sagt er zu Antiphon, du setzest die Glückseligkeit in Ueppigkeit und Pracht; ich hingegen bin der Meinung, gar keine Bedürfnisse zu haben, komme den Göttern zu, so wenig als möglich zu bedürfen, sey daher dem Göttlichen am nächsten; das Göttliche sey zwar das Beste, was aber dem Göttlichen am nächsten komme, sey dem Besten am nächsten.“ Xenoph. Mem. I, 6. n. 10. Es streift an das Neutestamentliche, wenn der Sophist Bion sagt: die Habsucht sey die Mutter jeder Schlechtigkeit. Stob. serm. 10. So spricht Hippokrates von einer bittern Wurzel der Geldliebe, welche man ausschneiden müsse. *Kypke,* observat. sacrae p. 368. In der Ethik der Alten erscheint die Genügsamkeit unter dem Begriff der *σωφροσυνη*, der Mäßigung oder Mäßigkeit, welche als die vernunftgemäße Beherrschung der sinnlichen Begehrungen bestimmt wird. Plato de rep. III. p. 389. IV. p. 430. Bezeichnend ist der dafür vorkommende Ausdruck *αυταρκεια*. In der cynischen Schule artete sie in ein Zerrbild, in Gleichgültigkeit, Stumpfheit und Trägheit aus. Bei den Stoikern spielt sie eine große Rolle, da ihr oberster, sittlicher Grundsatz ist, der Natur zu folgen, oder in Uebereinstimmung mit der Natur zu leben. Diog. Laert. VII, 87. Das klassische Alterthum in seinen bessern Zeiten suchte hauptsächlich aus politischen Gründen durch Gesetze und Einrichtuugen, durch Lehren und Beispiele der Weisen diese Tugend zu befördern. Dichter, Geschichtschreiber und Philosophen wetteifern in ihrer Empfehlung. So Sallust, Cicero, Silius Italikus, selbst Horaz, Juvenal, Persius. Merkwürdig ist, wie der ältere Kato bei Livius gegen die zweifache Pest, der Habsucht und der Ueppigkeit, welche alle großen Reiche zu Grunde gerichtet haben, eifert. Liv. 34, 3. 4.

vgl. Cicero tuscul. disp. 3, 8. de fin. 3, 22. Seneca Ep. 17. de tranq. an. 8. 9. Mögen die von solchen Schriftstellern geltend gemachten Vernunftgründe nur Wenige überzeugt haben, so fehlt es doch im heidnischen Alterthum nicht an edlen Beispielen für diese Tugend, wie z. B. im Aristides, Phocion, Zeno, Fabricius u. s. w. Auch die orientalische Lebensweisheit empfiehlt solchen Sinn, wofür als Beleg der türkische Spruch hier stehen mag: „Sey genügsam und frei, die Begierigen sind die Gestraften.“ (Joseph v. Hammers morgenl. Kleeblatt.) Indessen ist der Unterschied unverkennbar, der zwischen dem philosophischen und christlichen Begriff der Genügsamkeit statt findet, und theils die Grundlage, theils die Beweggründe, theils den Anfang und das Maß dieser Tugend betrifft. Von beiden ist wiederum die natürliche Genügsamkeit von Kindern und von Menschen im ungebildeten Naturzustande zu unterscheiden. Vgl. Ersch und Gruber, Encyklopädie. H. Ritter, Gesch. d. Philosophie, III. v. Ammon, Handbuch der chr. Sittenlehre, II. 172. Fronmüller.

Genugthuung Christi, s. Erlösung.

Genugthuung des Menschen. Der Begriff der Genugthuung ist mit der Idee der Gerechtigkeit auf's Innigste verwachsen. Daher kann man auch nicht sagen, er sey aus der Jurisprudenz in die Theologie herübergenommen. Die heil. Schrift setzt voraus, daß der Sünder nach dem Rechte büßen, insbesondere auch bezahlen muß (Matth. 18, 25.). Sie verkündigt ebensowohl den Gedanken der stellvertretenden Genugthuung (Jes. 53.). Die Genugthuung ist die Befriedigung des Rechts in seinen Forderungen, sey es durch Thun oder durch Leiden. Sie ist auf dem religiösen Gebiete nothwendig religiös, d. h. von unendlicher und innerlicher Natur, auf dem juridischen endlich bestimmt, und hier fällt ihr Schwerpunkt in die äußere Erscheinung. Dagegen liegt es in dem Begriff der religiösen Genugthuung, daß sie nicht durch Büßung, d. h. durch Abtragen selbstverschuldeter Strafen, sondern nur durch Sühne, d. h. durch aufopferndes Eintreten des Unschuldigen in das Gericht des Schuldigen vollendet werden kann.

In dieser Unterscheidung wurzelt das Verständniß der Genugthuung Christi, von welcher im Gegensatz zu Schleiermacher behauptet werden muß: nur als Stellvertretung kann sie genug thun, und nur als Genugthuung kann sie stellvertretend wirken, d. h. sie muß objektiv für Gott, wie subjektiv für unser Gewissen vollkommen seyn. Indessen erwähnen wir die Genugthuung Christi hier nur, weil sie die Genugthuung des Menschen in dem gewöhnlichen Sinne (d. h. die kirchliche) rein ausschließt; eine solche aber im höheren Sinne in dem Gläubigen selber fordert und leistet.

Die Theorie der katholischen Kirche ist folgende. Der Mensch muß als ethisches Wesen dem Gesetz Gottes genug thun. Diese Genugthuung ist in Beziehung auf ihre Form activa oder passiva; in Beziehung auf den Leistenden propria oder vicaria; in Beziehung auf das Maß der Leistung überschwänglich (superabundans), dem Unschuldigen gleichförmig (condigna) oder durch die Güte des Beleidigten trotz ihrer objektiven Unzulänglichkeit als hinlänglich erkannt (congrua).

Diese Unterscheidungen kommen in der katholischen Satisfaktionstheorie zur Anwendung. Christus, heißt es, hat volle Genugthuung geleistet für die vor der Taufe entstandene Verschuldung des Sünders; was aber die nach der Taufe begangenen Sünden betrifft, so hebt seine Genugthuung diese nur nach ihrer Schuld vor Gott und ihren ewigen Strafen auf; die zeitlichen Strafen sind zunächst von den Christen selbst zu büßen (Concil. Trident. sessio 14. de poenitentia. *Bellarmin*, poenit. IV, 14. vgl. Winers comparative Darstellung S. 77). Dies geschieht in katholisch-kirchlichem Sinne auf zweifache Weise. Der Mensch büßt die zeitlichen Strafen unmittelbar in seiner Buße, indem er zu den zwei Elementen der Buße: Zerknirschung des Herzens und Bekenntniß des Mundes das dritte: die Satisfaktion (satisfactio operis) hinzufügt, welche neben den von Gott verhängten Strafen (poenis a deo inflictis; Trident. Conc. 14. de poen. can. 13.) vorzugsweise in den vom Priester verhängten Strafen, namentlich in Gebet, Fasten und Almosengeben besteht (Catechism. Rom. II, 5, 74). Indessen gibt es in der Kirche nicht

bloß Solche, welche auf Grund der Satisfaktion Christi in ihrem christlichen Verhalten als vielfach Straffällige hinter ihrer Christenpflicht zurückbleiben, sondern auch Solche, welche weit über ihre Pflicht hinaus eine satisfactio superabundans leisten, indem sie namentlich nach den sogenannten evangelischen Rathgebungen (consilia evangelica) überflüssige gute Werke verrichten (opera supererogationis). Diese überflüssigen guten Werke ergänzen den Schatz der überflüssigen Satisfaktionen, welcher der Kirche angehört, und vom Pabste verwaltet wird, und zu welchem vor Allem der Ueberfluß in dem Verdienste Christi den Grund gelegt hat. Die Form, in welcher der Pabst diesen Schatz für die Gläubigen verwaltet, erscheint in den Indulgenzen oder dem Ablaß, der nicht von irgend einer Schuld entlastet, wohl aber von der Strafe, und zwar nicht nur von kirchlicher, sondern auch von göttlicher Strafe, nnd auch den Seelen im Fegfeuer zu Gute kommt. Man darf jedoch nicht übersehen, daß auch der Ablaß wieder durch Leistungen aller Art, von denen die roheste der Kauf und Kram ist, erworben werden muß.

Noch ein Element der Satisfaktion jedoch kommt zu den genannten hinzu, die Messe. Der Katholik unterscheidet in der Einen Stiftung des Herrnmahls das Abendmahl und die Messe, oder das Sakrament und das Opfer (sacrificium). Als Sakrament wirkt das Abendmahl verdienstlich, als Meßopfer genugthuend (Cat. Rom. II, 4, 71.). Diese Satisfaktion der Messe dient zur Tilgung der täglichen, wirklichen aber lößlichen Sünden der Gläubigen (Concil. Trident. sess. 22, cap. 1.), während die Satisfaktion in der Buße die Todsünden aufhebt. Die Wirkung der Messe zerfällt aber eigentlich in eine sühnende (propitiatorium), insofern der Erlaß der Schuld, und in eine genugthuende im eigentlichen Sinne, insofern der Erlaß der Strafe erzielt wird. Diese Wirkung ist eine endliche, sonst könnte die Zahl der Messen nicht unendlich seyn.

Mit voller christlicher und biblischer Berechtigung hat sich die evangelische Kirche gegen alle diese kirchlichen Satisfaktionen ausgesprochen (vgl. Hebr. 10, 14.) und erklärt, daß das alleinige und vollgültige Verdienst Christi durch die Aufstellung derselben verdunkelt, ja entkräftet werde (Apologia A. C. VI. de confessione et satisfactione — Confessio Helv. II. Cp. 14.). Sie bestreitet alle Voraussetzungen dieser Satisfaktionen: die Gesetzlichkeit der kirchlich aufgelegten Bußen, die Wirkungen der äußerlichen Büßungen, die Consilia evangelica, die Verdienste der Heiligen, das Fegfeuer, das Meßopfer. Wir müßten die ganze protestantische Symbolik citiren, sollten alle Belege angeführt werden.

Bei der vollberechtigten Geltendmachung des alleinigen Verdienstes Christi sind vielfach einzelne Punkte nicht gehörig gewürdigt worden, welche hier allerdings zur Sprache kommen müssen. Die Genugthuung Christi, welche die ganze Schuld des Gläubigen tilgt, hebt mit dieser Tilgung allerdings auch seine ganze Strafbarkeit und alle seine Strafleiden als solche auf. Damit hebt sie aber nicht in magischer Weise die natürlichen Folgen seiner Verschuldung auf; diese vielmehr hat der Gläubige um so williger auf sich zu nehmen, je entschiedener er gläubig ist. Allein für sein versöhntes Bewußtseyn sind sie nicht mehr richterliche Strafen Gottes, sondern Zuchtleiden zu seiner Besserung, und prinzipiell sind sie durch seine Versöhnung in Christo entkräftet und ihrem Ablauf entgegengeführt. Ebenso ist es nicht zu läugnen, daß die Kirche Theil hat an den Leiden Christi in ihren Gliedern (Kol. 1, 24.) und daß diese Leiden theils als relative Büßungen, theils als relative Sühnen wirksam sind. Allein diese Leiden emaniren ebenso aus der prinzipiellen Allgenugsamkeit des Leidens Christi, wie die guten Werke der Gläubigen aus dem vollkommenen Gehorsam Christi. Nach dem Prinzip der Vollendung hat Christus Alles vollbracht, sowohl im Leiden als im Thun; und Thun und Leiden der Christen sind in dieser Beziehung bloß die Aneignung und die Reproduktion oder Subjektivirung des Verdienstes Christi, keineswegs aber Ergänzungen und Fortsetzungen desselben, wenngleich diese auch nach kathol. Lehre von jenem Verdienst Christi abgeleitet werden sollen (Concil. Trident. sess. XIV. cap. 8.). Die katholische Genugthuungslehre mißkennt die Wahrheit, daß Christus prinzipiell als Versöhner die sündige Menschheit

aufhebt, die gläubige in sich beschließt; sie macht ihn zu dem ersten Impuls und Urheber einer nie vollendeten Versöhnungsgeschichte, zu welcher Jeder seinen Beitrag geben muß. Sie verdunkelt ferner die Thatsache, daß der reuige Sünder schon an den natürlichen, von Gott verordneten Folgen seiner Sünde genug zu büßen, zu erstatten, zu leiden hat, und bürdet ihm eine doppelte Last auf, indem sie ihre Satisfaktionsforderungen noch dazu legt. Ebenso verdunkelt sie die geistig freie, evangelische Natur des Gebets, des Fastens, des Almosengebens, wenn sie aus diesen Dingen Pönitenzen macht. Am meisten aber widerspricht es dem einheitlichen Leben des Geistes, wenn sie Schulden und Strafen, zeitliche und diesseitige Strafen auseinanderreißt, und dagegen Strafen und Züchtigungen, Büßerleiden und Sühnleiden miteinander vermengt. Sie führt die Christenheit in den Weg einer Genugthuung, die nicht genug thun kann, weil Christus nicht absolut genug gethan hat, und läßt den Zweifel von dem heutigen Opfer zurücklaufen bis zur Quelle des Streits, so daß dem religiösen Bewußtseyn die ganze reale und geschehene Versöhnung in ein bloßes Symbol der immer noch ersehnten absoluten Versöhnung verwandelt wird. Lange.

Geographie, biblische, ist derjenige Theil der biblischen Archäologie, welcher die Erdkunde, soweit sie in den biblischen Büchern in Betracht kommt, behandelt, mithin die Vorstellungen, welche die alten Hebräer von der Erde im Allgemeinen hatten, sowie die Völker, Länder und Städte, die ihnen bekannt waren, beschreibt s. Bd. I. S. 479. Was die ersteren betrifft (die mathematische und physische Geographie), so sind sie wie bei den meisten Völkern des Alterthums nur populäre, der sinnlichen Anschauung entlehnte. Die Erde ist dem Hebräer der Mittelpunkt des Weltalls, für sie sind Sonne, Mond und Sterne, die großen und kleinen Lichter am Himmel, geschaffen, um sie zu erleuchten, zu erwärmen und zu befruchten, sowie die Eintheilung der Zeit zu bestimmen 1 Mos. 1, 14—18. 5 Mos. 33, 14. Ps. 74, 16; 104, 19—23; 136, 7—9. Jerem. 31, 35. Sir. 53, 1 ff. Die Sonne läuft um die Erde vom Aufgang bis zum Niedergang, von einem Ende des Himmels bis zum andern, wo sie ihr Zelt hat, um darin die Nacht über gleichsam auszuruhen von ihrem Tagewerke, Ps. 19, 5—7. Pred. 1, 5. In diesem ihrem Laufe kann sie auf Befehl Gottes in wunderbarer Weise aufgehalten, Jos. 10, 12 ff., ja sogar rückgängig gemacht werden, 2 Kön. 20, 9 ff. Jes. 38, 8 ff. Ueber die Ansichten der alten Hebräer von der Gestalt des Erdkörpers findet sich nichts Bestimmtes aufgezeichnet; nur aus einzelnen dichterischen Darstellungen können wir annehmen, daß auch diese ziemlich unklar und fern von allem Anspruch auf wissenschaftliche Richtigkeit waren. Hieraus der Bibel einen Vorwurf machen zu wollen, ist eben so unsinnig, als in vermeintlicher Gläubigkeit die Vorstellungen derselben auf diesem Gebiete allen Ergebnissen der Wissenschaft zuwider als die wahren und richtigen nachzuweisen zu suchen, denn einerseits ist die Bibel kein Lehrbuch der Astronomie, Geographie und Naturwissenschaft und ihre Wahrheiten bewegen sich auf einem ganz andern Gebiete, und anderen Theils mußte die göttliche Offenbarung, wollte sie überhaupt den Menschen zugänglich werden, sich in dieser Beziehung in die Begriffe der Zeit einkleiden, in welcher sie gegeben wurde, weil sie ja sonst gar nicht verstanden und von vornherein verworfen worden wäre. So ist nun die eine, oft genug in der Bibel ausgesprochene Wahrheit unumstößlich gewiß: Gott hat Himmel und Erde geschaffen und ist ihr Herr; alles Andere ist menschliche, unvollkommene und zum Theil sogar falsche Vorstellung. Dahin gehört, daß Gott die Erde aus dem sie umgebenden Wasser hervorgehoben und diesem eine Grenze gesetzt hat, die es nicht überschreiten darf 1 Mos. 1, 9. Ps. 104, 5—9. Spr. 8, 29. Hiob 38, 8—11. Ueber der Erde ist der Himmel ausgebreitet wie ein ehernes Gewölbe (רָקִיעַ), oder wie ein Zelt oder ein Teppich. 1 Mos. 1, 6. Jes. 40, 22; 42, 12; 45, 12; 51, 13. Jerem. 10, 12; 51, 15. Zach. 12, 1. Die Erde selbst ist nach Hiob 26, 7. „aufgehängt über dem Nichts," d. h. frei im Luftraume schwebend; nach Ps. 64, 2; 136, 6. vgl. Spr. 3, 19. 20; 8, 24. ist sie „auf Wasser gegründet." Von der Gründung der Erde, die fest und unwandelbar ist, reden auch Ps. 75, 4; 102, 26; 104, 5; 119, 90; daher denn

auch von Gott die Grundfesten der Erde gelegt worden Jes. 24, 18. Spr. 8, 29. Hiob 38, 6. Mit diesen Grundfesten sind gleich die „Säulen der Erde“ Hiob 9, 6. Ps. 75, 4. Nach Micha 6, 2. vgl. Spr. 8, 25. sind aber die Berge die Grundfesten der Erde, gleichsam das Gestell, auf denen die Erde ruht. Ob nun hier in Vergleich mit dem in Hiob 26, 7. erwähnten freien Schweben der Erde in der Luft verschiedene Vorstellungen vorliegen, oder ob mit Hirzel (Comment. S. zu d. St.) beide so zu vereinigen sind, daß der Dichter sich die Erdscheibe auf den Grundfesten der Berge ruhend denkt, diese Grundfesten selbst aber, anstatt wie das Fundament eines Gebäudes in festem Boden eingesenkt zu seyn, im freien Luftraum schweben, ist nicht recht klar; nöthig jedoch ist die letztere Auffassung nicht, wenn wir nur die poetische und volksthümliche Anschauung von dem wahren Wissen gehörig unterscheiden. Jedenfalls aber ist es sicher, daß das eigentliche Wesen des Bestehens der Erde, auf welche Weise sie gegründet wurde und wie sie in der Leere schwebt, vom Dichter des Hiob als ein Geheimniß Gottes angesehen wird, K. 38, 6. Die Gestalt der Erde scheinen sich die alten Hebräer wie die Griechen als eine Scheibe gedacht zu haben, wenigstens führt darauf der Ausdruck „Kreis (חוּג) der Erde“ Jes. 40, 22. und Stellen wie Spr. 8, 27. Hiob 26, 10., wogegen die „(vier) Säume der Erde“ כַּנְפוֹת הָאָרֶץ Jes. 24, 16; 41, 12. Hiob 37, 3; 38, 13. Hesek. 7, 2., „die Enden der Erde“ קְצוֹת הָאָרֶץ Jes. 40, 28; 41, 9. Hiob 28, 24. (vgl. die „vier Enden des Himmels“ Jerem. 49, 36.), oder „das Aeußerste der Erde“ יַרְכְּתֵי הָאָרֶץ bei Jerem. 6, 22; 25, 32; 31, 8; 50, 41. durchaus nicht etwa auf eine viereckige Gestalt der Erde, sondern nur auf die bekannten vier Hauptweltgegenden sich beziehen. Diese heißen bei den Hebräern: der Osten Aufgang der Sonne מוֹצָא Ps. 75, 7., gewöhnlich מִזְרָח s. d. Wörterb., oder was vorn ist, die Vorderseite עַל־ פְּנֵי 1 Mos. 16, 12; 23, 19; 25, 18. 1 Kön. 9, 7 u. a. קֶדֶם 1 Mos. 2, 8; 11, 2; 13, 11. Hiob 23, 8. u. a., weil der Morgenländer bei Bezeichnung der Himmelsgegenden das Antlitz nach dem Aufgange der Sonne richtet; daher ist denn auch Westen hinten אָחוֹר Hiob 23, 7. 8. Jes. 9, 11.; Süden rechts יָמִין Ps. 89, 13. Hiob 23, 9. 1 Sam. 23, 19. 24. תֵּימָן Jos. 12, 3; 13, 4. Hiob 9, 9; 39, 26. Jes. 43, 6 u. a., Norden links שמאל Hiob 23, 9. 1 Mos. 14, 15. Außer diesen Benennungen kommt für Westen vor: Niedergang der Sonne, מְבוֹא שֶׁמֶשׁ Ps. 50, 1; 113, 3. Mal. 1, 11. Jos. 1, 7; 23, 4. oder „das Meer“ nämlich das große, mittelländische, weil dieses dem Palästinenser nach Westen zu liegt, יָם 2 Mos. 10, 19; 27, 12; 38, 12; יָמָּה nach Westen 1 Mos. 28, 14. 2 Mos. 26, 22; 36, 32. 4 Mos. 2, 18; 3, 28 u. a.; für den Norden צָפוֹן 2 Mos. 26, 30. 35; 27, 11. 4 Mos. 34, 7. Pred. 1, 6 u. a., d. i. die verhüllte, dunkle Gegend, weil man sich den Norden als das Land der Dunkelheit und Finsterniß dachte, im Gegensatz dazu heißt der Süden דָּרוֹם 5 Mos. 33, 23. Pred. 1, 6; 11, 3. Hesek. 21, 2; 40, 24. 27. 28. 44. 45; 41, 11; 42, 12. 13. 18., d. i. die helle, sonnige Gegend. Eben derselbe heißt auch נֶגֶב Jos. 15, 4; 18, 19; 19, 8. 1 Kön. 7, 39. Jes. 30, 6 u. a., d. i. die dürre, trockene Gegend.

Gehen wir nun zur Betrachtung der biblischen Darstellung der Erdoberfläche, sofern sie Wohnsitz der Menschen ist (politische Geographie) über, so lassen wir zunächst das, was in der Urgeschichte bei Beschreibung des Paradieses, 1 Mos. 2, 8—14. von mythischer Geographie enthalten ist, bei Seite, da es bereits im Artikel Eden, Th. III. S. 642 ff. seine Erledigung gefunden hat. Ein sehr altes, wo nicht das älteste Dokument geographischer Kenntniß der Hebräer haben wir in der der Geschichte der Sündfluth angehängten Völkertafel 1 Mos. Kap. 10. Als die Gewässer der Fluth anfiengen sich zu verlaufen, ruhte die Arche Noah's auf dem Gebirge Ararat, der armenischen Gebirgsgruppe des großen und kleinen Ararat 1 Mos. 8, 41. Von hier stieg Noah mit seinen drei Söhnen und den übrigen Inwohnern der Arche hinab auf die ausgetrocknete Erde, und von hier aus verbreitete sich das neue Menschengeschlecht über den ganzen Erdboden. Diese Ausbreitung schildert der Verfasser in Kap. 10. so, daß er alle ihm bekannten Völker in drei großen Gruppen von den Söhnen Noah's ableitet, indem er, wie es auch sonst in

der Genesis geschieht, Völkerverhältnisse unter dem Bilde persönlicher Abstammung darstellt. Hierin würden wir also eine treffliche Angabe des geographischen Gesichtskreises der alten Hebräer und eine gute Grundlage für unsere Darstellung der biblischen Geographie haben, wenn nicht der Umstand, daß diese genealogische Tafel mehr nach ethnographischen als geographischen Gesichtspunkten construirt ist (s. Knobel, die Völkertafel der Genesis. S. 15), sie für unsern Zweck weniger brauchbar machte. Dazu kommt, daß dieselbe immer nur die geographischen Kenntnisse einer gewissen Zeit, welche selbst noch nicht einmal genau und über allen Streit erhaben fixirt ist, darstellt, so daß die spätere Entwickelung der geographischen Kenntnisse immer noch ergänzt und eingeschaltet werden müßte. Um unsern Zweck, eine Darstellung der biblischen Geographie zu geben, zu erreichen, müssen wir von unserer Kenntniß der hier in Betracht kommenden Länder ausgehen und nachweisen, wie weit die Kenntniß derselben in der Bibel reicht. Natürlich kann diese Beschreibung nur eine übersichtliche, in allgemeinen Umrissen gegebene seyn, da in Einzelnheiten einzugehen gar nicht die Absicht dieses Artikels seyn kann, und anderer Seits wichtigere Gegenstände, die wir meist durch gesperrte Schrift auszeichnen wollen, in besondern Artikeln abgehandelt werden. Bei der so beabsichtigten Darstellung gehen wir zunächst von Palästina aus, nicht als ob wir mit den spätern Juden und morgenländischen Christen die Meinung theilten, dies Land werde schon in der Bibel als der Mittelpunkt der Welt angesehen, wie die rabbinischen Ausleger aus Hesek. 38, 12. (s. *Buxtorf*, Lex. Chald. col. 854. u. טבר) und auch christliche aus Hesek. 5, 5. schließen wollten (s. Rosenmüller, bibl. Alterth. I, 1. S. 150 ff.), welcher letztern Stelle gewiß nur eine ethische, keine geographisch-physikalische Ansicht zu Grunde liegt, sondern eines Theils, weil Palästina der Mittelpunkt der biblischen Geschichte ist, anderen Theils, weil die geographische Erkenntniß dieses Landes in hellstem Lichte vor uns liegt, wogegen die der übrigen, je weiter sie davon entfernt sind, immer mehr verblaßt, bis zuletzt an den „Enden des Erdkreises“ dunkle Nacht uns umgibt. Der Beschreibung Palästina's wird, seiner Wichtigkeit wegen, ein besonderer Artikel gewidmet werden, auf welchen wir hier verweisen. — Wenden wir uns von Palästina über die Ostjordanländer hinaus ostwärts, so kommen wir zuerst in eine große Wüste, zum wüsten Arabien gehörig (s. Bd. I. S. 460), in deren nördlichem Theile in einer Oase das von Salomo erbaute Thadmor liegt (תַּדְמוֹר oder תָּמָר 1 Kön. 9, 18. 2 Chron. 8, 4.), bei den Griechen und Römern Palmyra. Diese Wüste trennt Palästina von Mesopotamien, das als פַּדַּן אֲרָם oder אֲרַם נַהֲרַיִם einen Theil des Syrien und Mesopotamien umfassenden Aram (Bd. I. S. 465) ausmacht. Mesopotamien (Apg. 2, 9.) ist das Land zwischen den beiden Flüssen Euphrat und Tigris, in dessen nördlichem Theile die Stammväter der Hebräer sich aufhielten, ehe sie nach Palästina zogen und mit dem sie auch später in Verbindung blieben, nämlich Ur der Chaldäer und Haran. Außer diesen werden von Städten des nördlichen Mesopotamien in der Bibel noch erwähnt: Tel Abib תֵּל אָבִיב am Chaboras, wo eine Colonie exilirter Juden lebte, zu der sich der Prophet Hesekiel (3, 15.) begab, Karkemisch כַּרְכְּמִישׁ Jes. 10, 9. Jerem. 46, 2. 2 Chron. 35, 20., eine befestigte Stadt am Euphrat, wo Pharao Necho vom Nebukadnezar geschlagen wurde; Hena הֵנַע, Ivva עִוָּה oder עַוָּא und Sepharvajim סְפַרְוַיִם, Städte oder kleine Gebiete in Mesopotamien, die von den Assyrern unterjocht wurden, 2 Kön. 17, 24; 18, 34; 19, 13. Jes. 36, 19; 37, 13., letzteres wahrscheinlich *Σιπφάρα* des Ptolemäus (V, 8.) und *Σιππαρηνῶν πόλις* des Abydenus bei Eusebius (praep. evang. IX. 41.) am östlichen Ufer des Euphrat. Auch Telassar תְּלַאשָּׂר 2 Kön. 19, 12. oder תְּלַשָּׂר Jes. 37, 12. ist wohl in Mesopotamien zu suchen und vielleicht gleich mit Ellasar אֶלָּסָר der Genesis (14, 1. 9.). An das nördliche Mesopotamien stößt Assyrien אַשּׁוּר im engern Sinne, auf der Ostseite des Tigris, mit den Städten Niniveh, Kelach, Resan und Rechoboth Ir, worüber s. d. Art. Niniveh. Das mittlere und südliche Mesopotamien nimmt das Land Sinear שִׁנְעָר, die erste Herrschaft des Nimrod ein (1 Mos. 10, 10. s. d. Art. Nimrod), mit den Städten Babel, Erech, Akkad, und Chal-

neh; in weiterer Ausdehnung des spätern **Babylonien** (s. Th. I. S. 646), das sich bis zum persischen Meerbusen ausdehnte. An das südliche Babylonien im Osten angrenzend jenseits des Tigris lag **Elam** עֵילָם, Ἐλυμαΐς, durch den Fluß Euläus (אוּלַי Dan. 8, 2.) von dem persischen Susiana getrennt, s. Bd. III. S. 747 f. Jenseit des Tieflandes des Euphrat und Tigris, auf dem iranischen Hochplateau, treffen wir südlich vom kaspischen Meere **Medien** מָדַי mit der alten Stadt **Rages** Ῥάγα, Ῥάγαι Tob. 1, 16; 3, 7; 4, 21; 6, 7; 9, 3. 6. und der Hauptstadt **Ekbatana** אַחְמְתָא Esr. 6, 2. τὰ Ἐκβάτανα 2 Makk. 9, 3. Judith 1, 1 ff. Tob. 5, 9. Das südlich an Medien sich anschließende **Persien** wird erst in exilischen und nachexilischen Büchern als פָּרַס erwähnt, Hesek. 27, 10; 38, 5. 2 Chron. 36, 20. 22. Esra 4, 5 ff. 6, 17 ff. Esther 1, 3. 18; 10, 2 u. a. mit der Sommerresidenz **Susa** שׁוּשַׁן in der Provinz Susiana (Elam im weiteren Sinne Dan. 8, 2. s. oben Bd. III. S. 748). Die eigentliche Hauptstadt **Persepolis** nennt 2 Makk. 9, 2. an der Stelle von Ἐλυμαΐς 1 Makk. 6, 2., obgleich in damaliger Zeit Persepolis längst von Alexander zerstört war. Nordöstlich von Medien liegt die Provinz **Parthien**, Παρθία bei Ptolemäus, deren Bewohner die Parther (Πάρθοι Apg. 2, 9.) auf den Trümmern des persischen Reiches ein großes Reich in Mittelasien gründeten. Noch weiter östlich erstreckt sich die geographische Kenntniß der Hebräer nicht; **Indien** scheint ihnen nur dem Namen nach bekannt gewesen zu seyn, als הֹדּוּ Esth. 1, 1. 8, 9., so wie χώρα ἡ Ἰνδική 1 Makk. 8, 8., wenn Lesung und Deutung richtig ist, nur für die gänzliche Unkenntniß des Landes beim Verfasser zeugt; bloß indirekt wird Indien als Vaterland der Kriegselephanten im Heere des Antiochus 1 Makk. 6, 37. erwähnt. Ob das Goldland חֲוִילָה 1 Mos. 2, 11., nach Indien hinweist, hängt von der Deutung des Paradiesflusses Pischon ab, worüber s. Bd. III. S. 644 f.; eben so unsicher ist die Deutung des **Ophir** (s. d. Art.) auf Indien.

Südlich von Palästina liegt zunächst an dasselbe angrenzend die Sinaihalbinsel, das steinige Arabien (s. Bd. I. S. 460), bei den Hebräern die **Wüste** הַמִּדְבָּר κατ' ἐξοχὴν genannt, in der sie vierzig Jahre umherzogen (s. d. Art. **Wüste**, arabische); südöstlich von Palästina erstreckt sich die große **arabische Halbinsel**, עֲרָב, deren Einwohner nach ihren vornehmsten Stämmen den Hebräern sehr wohl bekannt waren, wie der Völkerkatalog, 1 Mos. 10, 7. 25—30. und die Genealogieen K. 25, 1—6. 12—18., hinlänglich darthun s. Bd. I. S. 459 ff. Durch das **rothe Meer** (Schilfmeer, יַם סוּף s. d. Art. **Meer**, rothes,) wird Arabien von Afrika getrennt, mit welchem es nur durch die schmale Landenge von Suez verbunden ist. Afrika, so weit es im Alterthum bekannt war, gilt dem Hebräer für von den Nachkommen Hams, als den Bewohnern des südlichen Erdgürtels (**Tuch**, Comment. zur Genesis. S. 202 f.) oder als der dunkelfarbigen Bevölkerung (**Knobel**, Völkertafel. S. 11 f. 239 f.), besetzt. Das südlichste Volk sind bei den Alten die **Aethiopen**, Αἰθίοπες, die das Land südlich von Aegypten, Nubien und Abyssinien, bewohnen und in der Bibel mit dem Namen **Kusch** כּוּשׁ bezeichnet werden. Dieser Name kommt in einer weiteren und engeren Bedeutung vor; in der erstern bezeichnet er die dunkelfarbigen Bewohner des Südrandes der bekannten Erde überhaupt, weßhalb sich Aethiopen auch im ganzen südlichen Asien nachweisen lassen. In dieser Bedeutung findet sich das Wort im Pentateuch, bei Dichtern und späteren Schriftstellern; in der engeren Bedeutung bezeichnet es die Bewohner Nubiens und Abyssiniens, und so kommt das Wort vor seit der Zeit, wo Aethiopien als organisirter Staat in der Geschichte auftritt, einen Theil Aegyptens erobert und sich in mehrfache Verbindung mit asiatischen Staaten stellt; so Jes. 11, 1; 13, 23; 18, 1; 20, 3; 37, 9; 43, 3; 45, 14; 46, 9. 2 Kön. 19, 9. Ps. 68, 32 u. a., vgl. oben Bd. I. S. 147. **Knobel**, Völkertafel. §. 27. **Tuch**, Commentar. S. 219 f. Als Söhne von Kusch, d. h. nichts anderes als von den Aethiopen ausgehende Völkerschaften werden in der Völkertafel V. 7. 8. aufgeführt: 1) **Seba** סְבָא, das alte Meroë, die von den beiden Nilarmen, dem Astaboras (Atbara, Takazza) und dem Astagus (Bahr el-Azrak) gebildete Insel Aethiopiens; auch noch Jes. 43, 3; 45, 14. Ps. 72, 10. (שְׁבָא) erwähnt. 2) **Chavila** חֲוִילָה,

Ἀναλείτης an der afrikanischen Küste bei Bab-el-Mandeb, Arrian Peripl. p. 5. 6., verschieden von dem joktanidischen Chavila 1 Mos. 10, 29. 3) Sabta סַבְתָּה d. i. Sabota im südlichen Arabien. 4) Raëma רַעְמָה mit seinen Söhnen Scheba שְׁבָא und Dedan דְּדָן, alle im südlichen Arabien zu suchen und an anderen Stellen nach anderer Abstammung angeführt, s. Bd. I. S. 462. 5) Sabtecha סַבְתְּכָא an der Ostseite des persischen Meerbusens in Karmanien. Als letzter Sohn des Kusch wird 6) Nimrod genannt V. 8., der in Mesopotamien seine Herrschaft gründete; über den Zusammenhang desselben mit den Kuschiten s. d. Art. Nimrod. Nördlich von den Aethiopen wohnten die Aegypter. Aegypten, מִצְרַיִם wird als zweiter Sohn Hams aufgeführt; über ihn und seine Söhne, V. 12 ff., ist das Nöthige schon oben Bd. I. S. 147 ff. beigebracht. Als dritter Sohn Hams wird in der Völkertafel Put פוּט genannt, ein afrikanisches Volk, die Libyer, welche westlich von Aegypten durch ganz Nordafrika wohnten und die Vorfahren der Berbernstämme sind, nicht zu verwechseln mit den ägyptischen Libyern, לְהָבִים oder לוּבִים, die nur ein Theil der libyschen Nation sind.

Westlich wird Palästina vom Mittelländischen Meere begrenzt, dem großen Meere, הַיָּם הַגָּדוֹל 4 Mos. 34, 6 f. Jos. 1, 4. Hesek. 47, 10.; auch das hintere, d. i. westliche Meer, הַיָּם הָאַחֲרוֹן 5 Mos. 11, 24. Zach. 14, 8., Meer der Philistäer יָם פְּלִשְׁתִּים 2 Mos. 23, 31., auch bloß das Meer הַיָּם Jos. 19, 26., wie in den Apokryphen und dem N. T. ἡ θάλασσα 1 Makk. 14, 34; 15, 11. Apg. 10, 6. 32. genannt, von dessen einzelnen Theilen nur das Adriatische Meer, ὁ Ἀδρίας Apg. 27, 27. erwähnt wird. Von den Inseln des Mittelmeeres, die mit dem allgemeinen Namen „Inseln des Meeres" אִיֵּי הַיָּם, νῆσοι τῆς θαλάσσης Jes. 11, 11. 1 Makk. 6, 29. 15. „Inseln der Heiden" אִיֵּי הַגּוֹיִם 1 Mos. 10, 5. Zeph. 2, 11. bezeichnet werden, sind besonders genannt: Samothrake Apg. 16, 11., Pathmos Offenb. 1, 9., Lesbos Apg. 20, 14., Chios Apg. 20, 15., Samos 1 Makk. 15, 23. Apg. 20, 15., Delos 1 Makk. 15, 23., Kos 1 Makk. 15, 23. Apg. 21, 1., Cypern s. Bd. III. S. 214 f., Rhodus 1 Makk. 15, 23. Apg. 21, 1., Kreta 1 Makk. 10, 67; 15, 23. Apg. 27, 12. 13. 21. Tit. 1, 5., an deren südwestlicher Spitze das Apg. 27, 16. erwähnte Inselchen Κλαύδη lag; Malta Μελίτη Apg. 28, 1. und Sicilien wenigstens in seiner Hauptstadt Syrakus, Apg. 28, 12. Von den westeuropäischen Ländern, deren Erwähnung sich zunächst an die des Mittelmeeres anschließt, haben die alten Hebräer meist nur eine unvollkommene und nebelhafte Vorstellung. Befragen wir zunächst die Völkertafel der Genesis, so finden wir darin die Völker, welche die אִיֵּי הַגּוֹיִם V. 5. bevölkerten, als Nachkommen Japhets aufgeführt, V. 2—4. In der Erklärung dieser Namen herrscht noch manche Dunkelheit und Unsicherheit, zu deren Aufhellung neuerlich Tuchs und besonders Knobels scharfsinnige Untersuchungen das Meiste beigetragen haben. Als erster Sohn Japhets wird 1) Gomer גֹּמֶר bezeichnet, d. i. nach der allgemeinen Annahme die Κιμμέριοι am schwarzen und asow'schen Meere, von wo sie durch die Skythen weiter westlich getrieben wurden und dann als Κίμβροι, Cimbri, auf der Jütischen Halbinsel, in Norddeutschland und Nordgallien erscheinen. s. d. A. Gomers Nachkommen sind a) Aschkenas אַשְׁכְּנַז, in welchem Knobel die Germanen, das Asengeschlecht (אש Asen, כנז gens, genus) erkennt, Tuch aber, weil sie Jerem. 51, 27. mit Ararat und Minni verbunden erscheinen, ein in der Nähe Armeniens am schwarzen und kaspischen Meere wohnendes Volk findet. Trotz des blendenden Scheines, den Knobels Vermuthung für sich hat, möchte ich mich doch für die andere Ansicht erklären; denn eine so genaue und detaillirte Kenntniß der alten Völkerstämme Europa's, wie Knobel sie hier und weiterhin voraussetzt, erscheint mir für den Verfasser der Völkertafel kaum annehmbar, und daß wir bei Erklärung dieser Namen nicht bloß auf Europa und Nordwest-Asien angewiesen sind, beweisen Togarma und Madai hinlänglich. b) Riphat רִיפַת, wobei man an die Ῥιπαῖα ὄρη, Riphaei montes, die in der alten Geographie den Nordrand der Erde begrenzten und vom Westen Europa's bis über das kaspische Meer nach Asien hinein sich erstreckten; Knobel denkt speziell an die Kelten, die über die Karpathen in

das westliche Europa einwanderten. c) Togarma תּוֹגַרְמָה, das Volk der Armenier, vgl. Hesek. 27, 14; 38, 6., nach Knobel mit den Phrygiern verbunden. Der zweite Sohn Japhets ist 2) Magog, מָגוֹג, das Volk der Skythen, s. d. Art. Gog und Magog; 3) Javan יָוָן, das griechische Volk, die Jonier, Ἰάονες. Söhne Javans sind a) Elisa אֱלִישָׁה, nach Tuch die Griechen in Europa, der Name an Hellas oder Elis erinnernd; nach Knobel die Aeolier. b) Tarschisch תַּרְשִׁישׁ, nach Tuch Tartessus, das ferne Land in Westen, nach Knobel die Tyrrhener, Τυρσηνοί, Τυῤῥηνοί oder Etrusker. c) Kittim כִּתִּים nach Tuch die Cyprier (s. oben Bd. III. S. 215), nach Knobel die Karer auf den Inseln zwischen Griechenland und Asien. d) Dodanim דּוֹדָנִים nach Tuch der Lesart 1 Chron. 1, 7. רוֹדָנִים gemäß die Rhodier, nach Knobel die Dardaner, als Repräsentanten der Illyrier, des ganzen nordgriechischen Stammes. s. Bd. III. S. 429. Der 4. und 5. Sohn Japhets, Tubal תֻּבַל und Meschech מֶשֶׁךְ kommen fast immer nur verbunden vor; es sind die Tibarener und Moscher, die nach Knobel im westlichen Europa als Iberer und Ligyer erscheinen. Endlich 6) Tiras תִּירָס bezeichnet nach der gewöhnlichen, auch von Knobel angenommenen Erklärung die Thracier, nach Tuch die Tyrrhener. — Während so die alte Zeit nur Allgemeines in unsichern Umrissen und dunkler Erkenntniß uns darbietet, treten einzelne Gegenden des Westlandes in späterer Zeit in klarem Lichte vor uns, vor allen Griechenland. Den Alten sind die Griechen nur im Allgemeinen als Jonier, höchstens vielleicht noch wie wir eben gesehen haben, in einzelnen Stämmen bekannt, und zwar als Handelsvolk Jes. 66, 19. Hesek. 27, 13. Joel 4, 6.; erst nach dem Exile wurden die Hebräer näher mit ihnen bekannt, besonders seit Alexander der Große die engere Berührung des Occidents und Orients herbeiführte. Er ist der „König von Griechenland“ מֶלֶךְ יָוָן Dan. 8, 21., der der persischen Monarchie ein Ende machte, 1 Makk. 1, 1—8; 6, 2. vgl. Dan. 2, 32. 33; 7, 7 ff. und auf seinem Zuge nach oder von Aegypten auch nach Jerusalem kam und die Juden ehrenvoll behandelte, Joseph. Antiqu. XI. 8, 5. Unter seinen Nachfolgern, den Ptolemäern in Aegypten und Seleuciden in Syrien kamen die Juden in immer engere Berührung mit den Griechen, ja das griechische Wesen drohte eine Zeitlang altväterlichen Glauben und Sitte ganz zu unterdrücken, wogegen in dem Auftreten der Makkabäer die Reaktion erfolgte. Daher erscheinen in den apokryphischen Büchern die Griechen zuerst unter ihrem eigenen Namen Ἕλληνες 1 Makk. 8, 18. 2 Makk. 4, 36; 6, 8. und eben so im N. T., Apg. 18, 17; 19, 20; 20, 21; 21, 28. Röm. 1, 4; 2, 9. 1 Kor. 1, 24; 12, 13. Gal. 3, 28. Kol. 3, 11., wo sie meistens als Repräsentanten der gebildeten Heidenwelt den Juden und Barbaren gegenübergestellt werden. Von einzelnen Theilen Griechenlands sind in der Bibel erwähnt: Illyrien, westlich von Macedonien, Röm. 15, 19., Macedonien 1 Makk. 8, 5. Röm. 15, 20. 2 Kor. 9, 2. 1 Thess. 1, 8., wo Paulus das Christenthum verbreitete, Apg. 16, 9 ff.; 20, 1. vgl. 1 Kor. 16, 5. 2 Kor. 1, 16; 2, 13; 7, 5., mit den Städten Amphipolis Apg. 17, 1., s. Bd. I. S. 289. Thessalonich 1 Thess. 1, 7 f., Philippi Apg. 16, 12 ff.; 20, 6. 1 Thess. 2, 2. Phil. 1, 7; 2, 12; 4, 10 ff., Neapolis Apg. 16, 11., Apollonia Apg. 17, 1., Beröa Apg. 17, 10. 13; 20, 4. Das eigentliche Griechenland Ἑλλας wird Apg. 20, 2. Macedonien entgegengesetzt; Achaja als römische Provinz, die Hellas und den Peloponnes umfaßt, Apg. 18, 12; 19, 21. Röm. 15, 26. 1 Thess. 1, 7. 8. 2 Kor. 9, 2. s. Th. I. S. 95. Von griechischen Städten werden erwähnt: Athen 2 Makk. 9, 15. Apg. 17. 18, 1. 1 Thess. 3, 1., Korinth Apg. 18, 1. Briefe an die Korinther, Sikyon 1 Makk. 15, 23., Sparta oder Lakedämon 1 Makk. 12, 6. 8; 14, 6. 2 Makk. 5, 9. — Italiens wird in den Nachrichten von den Reisen des Apostels Paulus Apg. 18, 2; 27, 1. 6. und in Hebr. 13, 24. gedacht. Rom und die Römer werden zuerst 1 Makk. 8, 1 ff. erwähnt (s. d. Art. Rom); von Italischen Städten berührte der Apostel Paulus auf seiner Reise nach Rom (Apg. 18.): Rhegium, Puteoli, Forum Appii (s. Bd. IV. S. 437) und Tres Tabernä; die Inseln Malta und Sicilien mit seiner Hauptstadt Syrakus werden bei eben dieser Gelegenheit angeführt. Weiter nach Westen hin kennt die Bibel nur Tharschisch תַּרְשִׁישׁ,

Tartessus der Griechen, den südwestlichen Theil der pyrenäischen Halbinsel, als fernstes, ziemlich unbestimmtes Westland (s. d. Art.).

Nördlich grenzen an Palästina Phönizien und Syrien, welches Letztere mit unter dem Namen Aram befaßt wird (s. Bd. I. S. 465). Nordöstlich vom syrischen Aram, über Assyrien am südlichen Abhange der gordyäischen Gebirge haben wir das alte Arpakschad, den Ursitz der Hebräer, zu suchen, s. Bd. I. S. 551, woran nördlich sich das Hochland von Armenien anschließt, das zwar in der Bibel nicht mit eigenem Namen vorkommt, wohl aber in einzelnen Theilen genannt ist. Diese sind: 1) Thogarma תֹּגַרְמָה 1 Mos. 10, 3. 1 Chron. 1, 6. Hesek. 27, 14; 38, 6., dessen Deutung auf Armenien durch die einheimische Tradition der Armenier und Georgier bestätigt wird, nach der sie sich von einem Stammvater Thorgom ableiten und sich „Haus Thorgom's," ganz wie בֵּית תּוֹגַרְמָה Ezech. a. a. O., nennen. S. *Gesen.* thes. u. d. W. S. 1493. Rosenmüller, Alterthumsk. I, 1. S. 252. 2) Ararat, אֲרָרָט 2 Kön. 19, 37. Jes. 37, 38. Jerem. 51, 27., das mittlere Armenien, auf dessen Gebirgen הָרֵי אֲרָרָט die Arche ruhte, 1 Mos. 8, 4. 3) Minni מִנִּי steht Jerem. 51, 27. neben Ararat und ist die Landschaft *Μινύάς* des Nicol. Damasc. bei *Joseph.* Ant. I, 3, 6. — Wenden wir uns von Aram westlich, so kommen wir nach Klein-Asien, welches im hebräischen A. T. weniger hervortritt, als in den apokryphischen Büchern und dem N. T. Dort erscheint es höchstens als Wohnsitz einiger dem Japhetiten-Geschlecht zugehöriger Völker, wie der Phrygier, die Knobel mit unter Thogarma versteht, der asiatischen Griechen, unter יָוָן mitbegriffen, der Karer (כָּרִי) u. a. Im N. T. wird Klein-Asien unter dem Namen *Ἀσία* Apgesch. 2, 9; 6, 9; 10, 10; 16, 6. 1 Kor. 16, 19. 1 Petr. 1, 1. Offenb. 1, 4. 11. genannt, welcher Name in den Büchern der Makkabäer eine ausgedehntere Bedeutung hat, indem er das ganze syrisch-seleucidische Königreich bezeichnet, 1 Makk. 8, 6. 8; 12, 39; 13, 32. 2 Makk. 3, 3; 11, 13. Die Griechen theilen Klein-Asien in verschiedene Landschaften, die zum größten Theil auch in der Bibel erwähnt werden, nämlich drei am schwarzen Meer: 1) Pontus, Apg. 2, 9. 1 Petr. 1, 1., Vaterland des Aquila, Apg. 18, 2., s. Bd. I. S. 456, mit der Stadt *Σαμφάκη* oder *Σαμφάμη*, 1 Makk. 15, 23. 2) Paphlagonien. 3) Bithynien, Apg. 16, 7., s. Bd. II. S. 248; drei im Westen am ägäischen Meer: 4) Mysien, Apg. 16, 7 f., mit den Städten Troas, Apg. 16, 8. 11; 20, 5. 2 Kor. 2, 12. 2 Timoth. 4, 13.; Assus, Apg. 20, 13. 14.; Pergamum, Offenb. 1, 11; 2, 12. 5) Lydien, 1 Makk. 8, 8., dessen Bewohner vielleicht das לוּד der Völkertafel V. 22. sind, mit den Städten: Thyatira, Apg. 16, 14. 15. 40. Offenb. 1, 11; 3, 7 ff.; Sardes, der Hauptstadt, Offenb. 1, 11; 3, 1—6. und Philadelphia, Offenb. 1, 11; 3, 7 ff. 6) Jonien, 1 Makk. 8, 8., mit den Städten: Smyrna, Apg. 1, 11; 2, 5., Ephesus, Apg. 18, 19—21. K. 19. 1 Tim. 1, 3., Brief an die Epheser, Offenb. 1, 11; 2, 1—7., s. Bd. IV. S. 83 f.; Trogyllion, Apg. 20, 15., Miletus Apg. 20, 15. 17. 2 Tim. 4, 20. An der südwestlichen Spitze Klein-Asiens liegt 7) Karien mit der Hauptstadt Halicarnassus, 1 Makk. 15, 23. Drei Landschaften liegen an der Südküste, nämlich: 8) Lycien, 1 Makk. 15, 23. Apg. 27, 5., mit den Städten: Patara, Apg. 21, 1.; Myra, Apg. 27, 5.; Phaselus, 1 Makk. 15, 23, 9) Pamphylien, Apg. 2, 10; 14, 24; 15, 38; 27, 5., mit den Städten: Attalia, Apg. 14, 25., Perge, Apg. 13, 13 f.; 14, 25. und Side (*Σίδη*), 1 Makk. 15, 23. 10) Cilicien, Judith 2, 25. 1 Makk. 11, 14. 2 Makk. 4, 30 ff. Apg. 15, 23. 41; 27, 5. Gal. 1, 21., s. Bd. II. S. 702, mit der Hauptstadt Tarsus, der Vaterstadt des Apostel Paulus. Apg. 9, 11; 11, 25; 21, 39; 22, 3. und Mallus 2 Makk. 4, 30. Im Innern liegen: 11) nördlich von Pamphylien Pisidien mit der Stadt Antiochia, Apg. 13, 13 f.; 14, 24. 2 Tim. 3, 11.; 12) Kappadocien, zwischen Cilicien und Pontus, 1 Petr. 1, 1. 13) Lykaonien, östlich von Kappadocien, Apg. 14, 11., mit der Hauptstadt Ikonium, Apg. 13, 51; 14, 1., Lystra und Derbe, Apg. 14, 6; 16, 1. 2; 20, 4. 2 Tim. 3, 11. 14) Phrygien, östlich von Mysien und Lydien, Apg. 16, 6; 18, 23., mit den Städten Hierapolis, Col. 4, 13., Colossä, Brief an die Colosser, und Laodicea, 1 Tim. 6, 22. Offenb.

1, 11; 3, 14. 15) Galatien, zwischen Kappadocien, Pontus, Paphlagonien, Bithynien und Phrygien, Apg. 16, 1. 6; 18, 22. 1 Petr. 1, 1. 1 Kor. 16, 1. 2 Tim. 4, 10., Brief an die Galater. — Der eigentliche biblische Norden, der schon durch seinen Namen צָפוֹן (s. oben) auf die geringe Kunde, welche die Hebräer von ihm hatten, hindeutet, wird von Völkern bewohnt, die ebenfalls dem japhetischen Stamme angehören und mit deren Namen wir uns schon bekannt gemacht haben, wie z. B. Riphat, Gomer, Aschkenas, Gog und Magog (die Scythen. Kol. 3, 11.), Mesched und Tubal. Dazu kommt noch Rosch רֹאשׁ, Hesek. 38, 2. 3; 39, 1., ein Volk des Nordens unter Botmäßigkeit des Gog, welches neben Meschech und Tubal genannt wird, vielleicht die Stammväter der Russen, s. *Gesen.* thesaur. u. d. W. S. 1253. Die meisten dieser Völker sind um das schwarze Meer und am Kaukasus zu suchen. Daß aus dieser Unbekanntschaft mit dem Norden überhaupt auch andere Vorstellungen über den Norden als ein Land der Wunder hervorgehen, ist leicht begreiflich, und so erklärt es sich, wenn die Erscheinung der Gottheit als aus dem Norden kommend beschrieben wird, Hesek. 1, 4. Hiob 37, 22., sowie daß Jes. 14, 13. an den nach altorientalischen Vorstellungen im Norden befindlichen Götterberg erinnert, vgl. Gesenius, Von dem Götterberge im Norden, nach den Mythen der asiatischen Völker. Erste Beilage zu seinem Commentar über Jesaja. Th. II. S. 316 ff. — Fragen wir nun zum Schlusse dieser kurzen Uebersicht der biblischen Geographie, woher den Israeliten diese Kenntnisse kamen, so dient zur Antwort, daß sie dieselben theils aus eigener Anschauung und Berührung mit fremden Völkern, theils besonders über ferner liegende, mit denen eine unmittelbare Berührung nicht leicht möglich war, durch die Phönicier und auch wohl durch die Aegypter (vgl. Bd. I. S. 149. Delitzsch, Comment. zur Genesis. S. 282) erhielten.

Unter den Schriften, welche die bibl. Geographie besonders behandeln, führen wir hier mit Ausschluß der Werke, welche die biblische Archäologie im Allgemeinen und darin auch die biblische Geographie behandeln (s. Bd. I. S. 477), sowie derer, welche Palästina allein zum Gegenstande haben und im Artikel Palästina ausführlicher Erwähnung finden werden, folgende an: *Eusebii* onomasticum urbium et locorum S. S. graece cum lat. vers. Hieron. op. Jac. Bonfrerii (Par. 1659. fol.) rec. et. animadverss. suis auxit Jo. Clericus. Amstel. 1707. fol. (auch in Ugolini thesaur. antiquitt. sacrr. Tom. V.). Dasselbe Werk bildet einen Band von: *N. Sanson,* Geographia Sacra ex V. et N. T. desumta et in tabb. 4. concinnata. Amstel. 1704 sqq. fol. — *Sam. Bochart,* Geographia sacra cuius P. I. Phaleg de dispersione gentium et terrar. divis.; P. 2. Canaan de coloniis et sermone Phoenicum agit. Cadom. 1646. fol. Lugd. Bat. 1692. 1707. fol. Francof. ad M. 1674. 4. Als Ergänzung dazu sind zu betrachten: *J. D. Michaelis,* Spicilegium geographiae Hebraeorum exterae post Bochartum. Gotting. 1769. 70. 2 Tom. und *J. Reinhold Forster,* Epistolae ad J. D. Michaelis, huius spicil. geogr. Hebraeor. exterae iam confirmantes iam castigantes (ed. J. D. Michaelis.) Gotting. 1772. 4. Bochart's Werk ist in seinem ersten Theile eigentlich nur ein Commentar zur Völkertafel, an welchen wir hier gleich die neueren Bearbeitungen dieses wichtigen Dokuments anknüpfen: *Beke,* Origines biblicae or Researches in primeval history. London. 1834. Feldhoff, die Völkertafel der Genesis in ihrer universalhist. Bedeutung. Elberfeld 1837. 8. Krücke, Erklärung der Völkertafel im ersten Buch Mose's. Bonn 1837. Joseph v. Görres, die Japhetiden und ihr Auszug aus Armenien. München 1845. Knobel, die Völkertafel der Genesis. Ethnographische Untersuchungen. Gießen 1850. 8., welches letztere Werk nebst den Untersuchungen Tuch's in seinem: Kommentar über die Genesis. Halle 1838. alle früheren Erklärungsversuche verdunkelt. — *F. Spanheim,* introduct. ad. geogr. sacram, patriarchalem, israeliticam et christianam. Lugd. Bat. 1679. 8. Francof. 1698. 4. Jac. Schmidt, Biblischer Geographus. 1740. — *Ed. Well,* Sacred Geography. London 1708—12. 5 Bde., neue Ausg. Lond. 1811. 4 Bde. 8. u. 1817. 3 Bde. 8. Eine deutsche Uebersetzung Ed. Well's histor. Geogr. des A. und N. T., übers. von Panzer. Nürnb. 1765. 4 Bde. 8. — *Ysbrand van Hamelsfeld,* Aardrijkkunde des Bijbels, Amsterd. 1790. 8.

Deutsch: Y. v. H., Biblische Geographie, übers. mit Anmerkk. von N. Jänisch. Hamb. 1793—96. 3 Bde. 8. (unvollendet). — *Mansford,* Dictionary of the biblical Geography. Lond. 1829. Mehr popul. Darstellungen geben: Frege, geogr. Handbuch bei Lesung der heil. Schrift. Gotha 1788. 89. 2 Bde. Löwisohn, Bibl. Geographie. Wien 1823. Hornung, Handbuch zur Erläuterung der bibl. Gesch. und Geogr. 2 Aufl. Lpz. 1826. Chartographische Darstellungen geben: der englische Bibel-Atlas von Palmer, zu London erschienen; von Weiland, erläutert von Ackermann. Weimar 1832. und von Kiepert, Berlin. 3. Abdr. 1854. — Für die biblische Geographie, soweit sie einen Theil der alten Geographie der Griechen und Römer ausmacht, sind in den betreffenden Theilen zu benutzen: *Cellarii,* Notitia orbis antiqui s. geographia plenior. (Lips. 1701. 3 Tom. 4.) c. observv. J. Chr. Schwarzii. Lips. 1731. 2 Tom. 4. Dazu Append. triplex. Lips. 1776. 4. Mannert, Geographie der Griechen und Römer. Nürnb. 1788 ff. 8. Th. I. 3. Aufl. Leipz. 1829; der letzte Bd. Th. X. erschien Leipz. 1824. Hierher gehören besonders: Th. IV—VIII. X. — Handbuch der alten Erdbeschreibung nach Anleitung der d'Anvillischen Landcharten. Nürnb. 1785 ff. Neue verb. Ausg. von Heeren, Hummel, Bruns und Paulus. Nürnb. 1796—1800. 6 Bde. — Forbiger, Alte Geographie. 3 Bde. Leipzig 1842—48. **Arnold.**

Georg, St. Die Legende bei Metaphrastes erzählt, er sey von vornehmer Familie aus Kappadocien gebürtig gewesen; in's römische Kriegsheer getreten, stieg er unter Diokletian darin zu hohen Ehrenstellen; als der Kaiser aber die Christen verfolgte, legte er dieselben nieder und zeugte energisch gegen diese Ungerechtigkeit. So sey er den 23. April (?) um 303 (?) bei Nikomedien (?) enthauptet worden. — Gewiß ist, daß ihm frühe Verehrung bezeugt und Kapellen geweiht wurden; dies erhellt für Gallien aus Gregor von Tours und daraus, daß Pabst Gregor der Große eine ihm geweihte, aber dem Einsturz nahe Kirche erneuerte (wenn es nicht ein heidnisches Gebäude war, das er restaurirte und weihte). Nach diesem einfach alterthümlichen, in seiner Art in Rom einzigen Kirchlein St. Giorgio in velabro neben dem sogenannten Janustempel, als einer der ältesten Diakonien der Stadt, führt noch immer ein Cardinal den Namen. Von einer am Meer in Constantinopel gelegenen Kirche St. Georg's wurde der Hellespont „Arm St. Georg's" genannt. Die Kreuzfahrer wurden durch den Glauben, St. Georg streite persönlich für sie, zum Siege geführt, besonders unter Richard Löwenherz; das National-Concil zu Oxford 1222 erhob seinen Gedächtnißtag für ganz England zu einem gebotnen Feiertag; unter seinem Schutz wurde 1330 der Hosenbandorden gestiftet; der gesammten Ritterschaft, zumal der schwäbischen und einem venetianischen Militärorden stand er als Patron vor, wie er denn selbst geharnischt dargestellt wird.

Die Akten seines Lebens und Märtyrerthums sind offenbar falsch; Baronius schiebt die Schuld davon zum Theil auf die Arianer. Calvin behauptet, es habe keine historische Person Georg gegeben; es liegen auch wirklich Momente zur Erklärung des Mythus vor. Der Drache, welchen er ersticht, wird als Sinnbild des Heidenthums ausgelegt. Da aber die Verehrung St. Georgs zweimal aus dem Orient in's germanische Abendland kam, könnte er entstanden seyn aus dem Mithras, dem ersten Lichtgeist des Ormuzd, welcher den Drachen der Finsterniß tödtet, und an einer Höhle stehend abgebildet wurde. Bezeichnend ist, daß Constantin d. Gr. als besonderer Förderer seiner Verehrung erscheint, da derselbe auch als Christ die Sonne, das Licht als Gott verehrte, indem er so die Mithrasmysterien der Römer christianisirte. Auf diesem Wege denn wäre von den stammverwandten Persern zu den ritterlichen Deutschen der Cultus des streitenden Lichtgenius gedrungen. Auch seine frühe und große Verehrung durch die Armenier, Georgier und die mit jenen Völkern lange ausschließlich den Handel treibenden Genuesen stimmt damit überein. **Reuchlin.**

Georg von Trapezunt wurde im Jahr 1396 in Creta geboren, und führte ersteren Beinamen nur deßwegen, weil er sein Geschlecht von jener Stadt Kappadociens ableitete, und sich wohl scheute, den für geistige Bildung kein gutes Prognostikon stellen-

den Zunamen eines Cretensers zu führen. Im Jahr 1420 kam Georg nach Italien und trat zuerst in Venedig, dann in Rom als Lehrer der Rhetorik und Philosophie auf. Im Gegensatz zur herrschenden Zeitrichtung bekannte er sich ebenso warm und entschieden zu der Aristotelischen, als leidenschaftlich blind gegen die Platonische Philosophie, und ward hiedurch in einen heftigen Streit mit Bessarion, Pletho und anderen gelehrten Griechen, welcher in die widerlichsten Persönlichkeiten ausartete, verwickelt. Durch diese Polemik verlor er auch die Gunst des Pabstes Nicolaus V., und sah sich nun in eine Lage versetzt, welche ihn dem bittersten Hunger bloßgestellt hätte, wenn sich nicht König Alphons seiner angenommen und ihm eine Pension ausgeworfen hätte. Eine höchst zweifelhafte Sage erzählt: Georg habe, in Hoffnung auf reichliche Belohnung, dem Pabst einige wichtige Dokumente eingehändigt, da er aber zum Dank dafür mit 100 Dukaten abgefertigt worden sey, habe er das Geld im Aerger in die Tiber geworfen, sey aber vom Zorn so sehr ergriffen worden, daß er in schwere Krankheit verfallen sey, aus welcher er nur in kindischem Zustande wieder auflebte. Sicher ist nur, daß ihm im höheren Alter sein Gedächtniß ganz verfiel, wie daß er kindisch wurde. Er starb in einem Alter von 91 Jahren im Jahr 1486. Wenn auch Georg eine reiche Gelehrsamkeit und große Gewandtheit in Handhabung der Form nicht abgesprochen werden kann, so muß doch ebenso zugestanden werden, daß er bei seinen Uebersetzungen griechischer Autoren, besonders Platos, weder Pünktlichkeit noch Gewissenhaftigkeit verrieth, wie er sich auch namentlich bei seiner Uebersetzung des Eusebius nicht bloß Zusätze, sondern auch grobe Entstellungen und Verdrehungen erlaubte. Sein ganzer Karakter war durch giftige Gereiztheit und bitteren Stolz entstellt; durch seine Verläumdungssucht und Verkleinerungswuth schadete er sich und seinen Freunden. Sie hatte hauptsächlich Theodor Gaza zu erfahren, welcher gleich ihm die Naturgeschichte des Aristoteles in's Lateinische übersetzt hatte. Bessarion schrieb eine Streitschrift gegen ihn „contra calumniatorem Platonis.“ Seinen Ruf suchte sein Sohn Andreas durch seine Apologia contra Theodorum Gazam wiederherzustellen. Was man von Georgs und seiner Kinder Rachsucht befürchtete, beweist die lächerliche Sage, die letzteren hätten den Joannes Regiomontanus vergiftet, weil er ihren Vater in einer Schrift angegriffen. Seine beiden Schriften gegen die Griechen über den Ausgang des heil. Geistes sind im ersten Band der Graecia orthodoxa von Allatius abgedruckt. Vgl. *Brucker*, hist. crit. philos. IV. p. 65. Dr. **Pressel.**

Georg III., Fürst zu Anhalt, mit dem Beinamen der Gottselige, bezeichnet ein sehr wichtiges, nur zu wenig beachtetes Moment der evangelischen Reformation, namentlich in Beziehung auf die damit verbundene Kirchenverfassung. Er gehörte zu der Dessauer Linie, geboren zu Dessau am 13. August 1507. Seinen Vater, Fürst Ernst, dem die Dessauer Schloßkirche ihre Entstehung verdankt, hat er schon in seinem neunten Lebensjahre (1516) verloren: aber ihm und seinen Brüdern Johann und Joachim, dem Hause und dem Lande blieb zum großen Segen die fromme Mutter, Margarethe, geborne Herzogin von Münsterberg, bis zu ihrem Tode im Jahr 1530. Sie hat innerhalb der römischen Kirche, die sie nicht verlassen wollte, ein gottseliges Leben geführt, dem Hofe und den Unterthanen zu einem leuchtenden Vorbilde. Ihre für den Hausgottesdienst bestimmten Reimgebete nach den verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres, namentlich auf die Passion, sind zum Theil noch aufbehalten, wenn auch dermalen unbeachtet. Schon im Jahr 1518 wurde Fürst Georg auf Veranlassung seines Vetters Adolf von Anhalt, des Bischofs zu Merseburg, zum dasigen Kanonikus ernannt. Im Jahr 1519 bezog er mit seinem jüngeren Bruder Joachim die Universität Leipzig zu gründlicher Vorbereitung auf das Studium beider Rechte. M. Georg Helt aus Pforzheim wurde sein Führer: dieser ist auch bis zu seinem Tode (6. März 1545) des Fürsten Freund und Geleitsmann geblieben. Später (1524) wurde der junge Fürst vom Bischofe Adolf zum Priester geweiht, darauf (1525) zum Subdiakonus bestellt. Im Jahr 1526 wurde er von dem Kurfürsten Albrecht zu Mainz, als Erzbischofe zu Magdeburg, zum Domprobst in Magdeburg ernannt: er wurde auch bei der dasigen Stiftsregierung als Rath beschäftigt, weß=

halb er sich eine Zeit lang bei dem Kurfürsten auf der Moritzburg zu Halle aufhielt. Bis dahin hatte er mit aller Zähigkeit an der römischen Kirche festgehalten, und gegen die reformatorischen „Neuerungen“ geeifert. Um sich noch mehr gegen die „neue Lehre“ zu rüsten, hatte er zugleich mit G. Helt die gesammte Kirchengeschichte, sowie die hl. Schrift desto gründlicher studirt. Aber die Mittel, welche gegen die Reformation schützen sollten, zeugten für sie: so wurde er mehr und mehr von der schriftmäßigen Wahrheit der lutherischen Lehre überzeugt. Davon erzählt er selbst ein Mehreres zu seiner Verantwortung in der „Anzeigung an Herzog Georg von Sachsen,“ sowie in der Vorrede zu seinen Predigten von den falschen Propheten. Und als nun im Jahr 1530 sein Vetter Wolfgang von Anhalt, Köthenscher Linie, die Augsburgische Confession an Ort und Stelle unterzeichnet hatte, da konnte auch Georg nicht länger widerstehen: ihm folgten auch seine beiden Brüder, welche zu Augsburg persönlich anwesend gewesen waren: im Jahr 1534 bekannte sich ganz Anhalt zur lutherischen Kirche. Bald hernach drang die Reformation auch in das Stift Merseburg: und als am Anfange des Jahrs 1544 der Bischof starb, benutzte Herzog Moritz von Sachsen, als Landesherr, diese Erledigung zu ordnungsmäßiger Grenzregulirung zwischen dem geistlichen und obrigkeitlichen Berufskreise, als den beiden Seiten Eines Stifts. Am 24. Juni 1544 übernahm Fürst Georg auf Bitten des Herzogs Moritz das Amt eines geistlichen Coadjutors bei dem Stifte Merseburg, wogegen die weltliche Administration des Stifts dem Bruder des Landesherrn, Herzog August, beschieden wurde. Aber es sollte bei diesem Provisorium nicht bleiben. Wie schon früher Nikolaus von Amsdorf förmlich zum Bischofe von Naumburg ernannt, und am 20. Januar 1542 von Dr. Luther geweihet worden war, so wurde nun auch Fürst Georg am 2. August 1545 von dem deutschen Reformator unter Assistenz Philipp Melanchthon's und anderer Geistlicher in der Merseburger Domkirche zum Bischofe des Stifts ordinirt. Hiermit wurde der Episkopat wieder geistlich, und das obrigkeitliche Amt davon getrennt, so daß beide Arme des Einen Leibes, beide Gewalten nebeneinander in ihr rechtes gegenseitiges Verhältniß kamen, als zwei Stäbe über Eine Heerde. Es gehört übrigens recht zur Karakteristik des Fürsten Georg, daß er Anfangs die Weihe zum Bischof durch einen Bischof nach der alten Art gewünscht, und dazu den bereits 1539 zur evangelischen Kirche öffentlich übergetretenen Bischof von Brandenburg, Matthias v. Jagow, ausersehen hatte; aber Matthias starb zuvor und die Bischöfe in Preußen waren doch „zu weit gesessen.“ Desto zuversichtlicher faßte er nun nach den gegebenen Verhältnissen auch in Beziehung auf die bischöfliche Weihe ein volles Herz zu dem Doktor in Wittenberg, welchen er einen wahren Bischof nannte, weil er die Kirche Gottes wirklich weide. Die Folge der neuen Einrichtung war übrigens ein evangelisches Consistorium, von dem weltlichen Administrator eingesetzt, von dem geistlichen Bischofe geleitet. Letzterer hat dann auch sein geistliches Amt recht geistlich und treulich verwaltet: er hat auch nicht allein in dem Merseburger Stiftsbezirke, sondern auch in den Anhaltschen Landen fleißig gepredigt. Den von ihm angeordneten Kirchen-Visitationen, sowie den von ihm jährlich zweimal zusammenberufenen Synoden in der Domkirche zu Merseburg unterzog er sich auf das Gewissenhafteste: er hat es auch an ernsten Rügen und Ermahnungen an seine Geistlichen nicht fehlen lassen. — Sein nächster Mitarbeiter war der Domprediger und Superintendent Anton Musa († 1547). Dessen Nachfolger wurde Georg Mejor, welchem 1548 Dr. Johann Forster aus Wittenberg folgte. Fürst Georg war übrigens selbst der theologischen Wissenschaft eifrigst beflissen: in den Grundsprachen A. und N. Testaments war er genau unterrichtet. So pflegte er sich auch gern über einzelne Bibelstellen und deren Erklärung nach dem Grundtexte mit Theologen zu unterhalten. Bei Tische wurde stets ein Abschnitt aus der heil. Schrift vorgelesen. Von diesen Studien zeugte auch das praktische Leben. Wohlzuthun und mitzutheilen vergaß er nicht (Hebr. 13, 16.): davon sind viele Beispiele aufbehalten.

Doch nun folgte bald der Schmalkaldische Krieg: Georg behauptete sich in Merseburg. Zu ihm flüchtete damals mit seiner ganzen Familie Joachim Camerarius aus

Leipzig, der später sein Biograph werden sollte, während gleichzeitig aus Wittenberg Philipp Melanchthon nach Zerbst floh. Nach der Mühlberger Schlacht wurde aber Georg von dem neu eingesetzten römisch-katholischen Bischofe Michael Helding, genannt Sidonius, aus seinem geistlichen Amte verdrängt, doch unter seiner ausdrücklichen und wiederholten Protestation. In den folgenden Jahren 1548 und 1549 hat er den Konferenzen wegen des Augsburger Interim zu Jüterbog, Torgau und Grimma beigewohnt: er erklärte sich, wie Melanchthon, gegen das Augsburger Interim. Denn er zog ehrlich offenen Krieg dem falschen Frieden vor, wie er denn zu sagen pflegte: Non ego tam adversationes metuo, quam inconsentaneam consensionem. So hielt er auch fest an dem Worte Christi: „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert;“ er wandte dieses Wort auch auf den reformatorischen Kampf an, den man, so schrieb er an Herzog Georg von Sachsen, jetzt Aufruhr nennet, denn „das Evangelium muß ja verfolgt werden.“ Dennoch war er selbst auf leibliche Vermittlung bedacht, und so geschah es, daß er nächst Melanchthon an dem Leipziger Interim den vorzüglichsten Antheil hatte. Er ist deßhalb papistischer Sympathieen geziehen worden; aber die so schnell urtheilen, dürfen wenigstens nicht den guten Rath des Fürsten überhören, der bei mehr als einer Gelegenheit sagte: Utinam quisque tam diligenter ad se respiceret, quam acriter inquireret in alios. — Doch die Tage seiner irdischen Wallfahrt waren gezählt: er starb mitten unter den adiaphoristischen Streitigkeiten am 17. Oktober 1553 zu Dessau auf dem Schlosse, unverehelicht, wenige Monate nach dem nunmehrigen Kurfürsten Moritz von Sachsen. Philipp Melanchthon und Georg Mejor haben ihm die Leichenpredigt gehalten. Der 300jährige Gedächtnißtag seines Todes ist eben an uns vorübergegangen: in den Anhalt'schen Landen ist er gottesdienstlich gefeiert worden am 21. nach Trin. 1853. Es ist auch zu eben dieser Jubelfeier die lateinische Biographie Fürst Georg's, welche weiland Joachim Camerarius verfaßt hat, mit deutscher Uebersetzung und reichhaltigen Erläuterungen herausgegeben worden und zwar unter dem Titel: „Georg, der Gottselige, Fürst zu Anhalt. Eine Karakterschilderung aus dem Zeitalter der Reformation von Joachim Camerarius. Nach dem beigefügten lateinischen Texte in deutscher Sprache mit geschichtlichen Anmerkungen, und Erläuterungen aus Fürst Georg's Schriften herausgegeben von Wilh. Schubert, Pastor in Zerbst. 1854.“ — Von Fürst Georg's hinterlassenen Schriften hat bereits im Jahr 1555 Camerarius die lateinischen Synodalreden, Melanchthon die sämmtlichen deutschen Schriften herausgegeben, wovon im Jahr 1741 die siebente Auflage erschienen ist. Uebrigens enthält Beckmann's Historie des Fürstenthums Anhalt (Tom. V. p. 153—170. VI. p. 54—58) ausführliche Nachricht über diesen evangelischen Bischof, dessen fürstlicher Stand in dem geistlichen Amte seine Krone fand. S. noch Ueberlieferungen vaterl. Geschichte v. D. H. A. Erhard. Magdeburg. Hft. 2. S. 347. 1827. Zum Schlusse sind auch Luther's Briefe an den fürstlichen Prediger zu nennen, wie sie in der neuesten und vollständigsten Erlanger Ausgabe der Werke Dr. Luthers mitgetheilt sind. Göschel.

Georg von Polenz hieß der erste Bischof, der als bereits geweihter Bischof aus der katholischen Kirche zur evangelischen übertrat, lange vor Matthias von Jagow, dem Bischof von Brandenburg. Jener stammte aus einem adeligen Geschlechte in Meißen, geboren 1478. In Italien hat er als Jüngling studirt, in Italien wurde er Licentiat der Theologie, dann kam er nach Rom, wo er der Geheimschreiber Pabsts Julius II. wurde. Auch dem Kaiser Maximilian I. hat er in wichtigen Gesandtschaften gedient. In den deutschen Ritter-Orden aufgenommen, kam er nach Preußen. Hier wurde er nach der im Jahr 1518 erfolgten Erledigung des Samländischen Bischofsstuhls von dem Hochmeister Markgraf Albrecht von Brandenburg zum Nachfolger bestimmt und demnächst ordnungsmäßig erwählt, bestätigt und geweiht. In seinem Gebiete fand die evangelische Reformation zuerst vollen Eingang. Schon im Jahr 1523 wurden von Georg Schmidt, einem seiner Domherren, evangelische Vorträge öffentlich gehalten. Bald darauf wurde aus Wittenberg Johann Brißmann, ein Schüler Luther's, ehemaliger Franziskaner, nach

Preußen berufen: am 14. Sept. 1523 langte dieser in Königsberg an, am 24 Sept. hielt er die erste evangelische Predigt in der Domkirche, die ihm der Bischof selbst dazu eingeräumt hatte. Die Wirkung war außerordentlich. Noch vor dem Schlusse des Jahrs 1523 trat der Bischof selbst in gleichem Sinne öffentlich hervor, um zugleich den in der heil. Schrift erfahrenen Dr. Brißmann als seinen Gehülfen im Predigtamte zu empfehlen. Das Aufsehen war groß. Schon am 15. Januar 1524 erließ der Bischof für alle Kirchen Preußens die Verordnung, daß fortan in der Landessprache gepredigt und getauft werden solle: er empfahl zugleich Luther's Bibelübersetzung und dessen eigene Schriften; er gelobte nicht minder, dafür Sorge zu tragen, daß in der litthauischen, altpreußischen und polnischen Sprache künftig gründlicher Unterricht ertheilt werde. Das Edikt ist in Luther's Schriften (Jenaer Ausg. IV. 62) noch zu finden. Ungesäumt erließ Pabst Clemens IV. am 1. Dez. 1524 ein scharfes Breve dagegen, während Luther schon am 1. Februar an Spalatin geschrieben: Episcopus tandem unus Christo nomen dedit et evangelisat in Prussia, nempe Sambiensis. Und im Jahre darauf (1525) widmete Luther eben diesem Bischofe — Dr. *Georgio a Polentis*, vere episcopo Sambiensis ecclesiae — seinen lateinischen Commentar zum 5. Buche Mosis: er nennt ihn und den Hochmeister Albrecht nebst ihren geistlichen Gehülfen die Knie und Ohrläpplein, die der Hirt aus dem Rachen des Löwen reißet (Am. 3, 2.). In der Dedikationsschrift heißt es: Te unicum et solum inter omnes episcopos orbis elegit Dominus et liberavit ex ore Satanae, — quamquam esse inter caeteros Episcopos sperem aliquot Nicodemos. — Et vide mirabilia! ad *Prussiam* pleno cursu plenisque velis currit evangelion, quo non vocabatur, ubi nec quaerebatur, in *Germania* vero superiore et inferiore, quo ultro venit et accessit, omni furore blasphematur, repellitur, fugatur, ut in hoc impleri videas sortem illam egregiam evangelii, de qua Paulus dicit (Rom. 10.): „Inventus sum a non quaerentibus, palam apparui his, qui me non interrogabant.“ De Israël vero dicit: „Toto die expando manus meas ad populum incredulum et contradicentem mihi, qui ambulat vias non bonas.“

Es war in eben diesem Jahre 1525, daß Bischof Georg, nachdem der Hochmeister Albrecht in Folge des Krakauer Friedens als erblicher Herzog von Preußen anerkannt war, in öffentlicher Versammlung aus innerem Antrieb unter Vorbehalt des geistlichen Ober-Hirtenamtes die weltliche Regierung der Diöces Samland, weil dem geistlichen Bischofe solche nicht gebühre, dem dazu verordneten Landesherrn übereignete. Ihm folgte der Bischof von Pomosanien, Erhard von Queiß, als zweiter evangelischer Bischof. Seitdem residirte Georg v. Polenz zu Schloß Balga, und vermählte sich mit der Tochter des Truchseß von Wetzhausen. Dr. Brißmann wurde sein treuer Gehülfe in der geistlichen Administration des ihm befohlenen Landesbezirks. Es ist wohl zu merken, daß gerade in Preußen die bischöfliche, und mit dieser auch die päbstliche Gewalt durch die eigenthümliche Verfassung des deutschen Ritterordens mehr als anderwärts beschränkt war. Dadurch war für die ordnungsmäßige Stellung der Landesobrigkeit in der Kirche nach den evangelischen Prinzipien von dem Laien-Priesterthume gerade im Preußenlande die Bahn gebrochen zu weiterer Entwickelung, deren Geschichte in kirchlicher und politischer Beziehung ganz besonders lehrreich ist.

In Bischof Georg's Zeit fällt denn auch die Stiftung der Universität zu Königsberg, Albertina (1544), sowie die auch sprachlich wichtige Herausgabe des lutherischen Katechismus in altpreußischer Sprache (1545). Am 28. April 1550 starb der Bischof nach langer segensreicher Wirksamkeit. Es sind von ihm mehrere gedruckte Predigten vorhanden, andere liegen noch zu Königsberg im Manuskript archivalisch verwahrt. Ausführliche Nachricht über ihn und über das evangelische Bisthum im Herzogthum Preußen überhaupt liefern Nicolovius („die bischöfliche Würde in Preußens evangelischer Kirche“), Dr. J. Friedr. Jacobson (Geschichte der Quellen des evang. Kirchenrechts der Provinzen Preußen und Posen, 1839) und Johannes Voigt (Geschichte Preußens von den ältesten Zeiten bis zum Untergange der Herrschaft des deutschen Ritterordens. 1827—1839. Bd. IX.).

Göschel.

Georg, Markgraf von Brandenburg, gehört unter die ersten Bekenner der evangelischen Wahrheit in den ersten Zeiten der Reformation; er führt daher auch in der Geschichte den Beinamen: der Bekenner oder der Fromme. Er war der Sohn Markgraf Friederich's des Aeltern, des jüngeren Bruders Kurfürst Johann's von Brandenburg, geboren zu Onolzbach am 4. März 1484. Seit 1515 hat er im Frankenlande zugleich mit seinem Bruder Kasimir für den in Schwermuth versunkenen Vater Friedrich die Regentschaft geführt, bis er nach des Bruders und des Vaters Tod 1527 die Regierung im eigenen Namen übernahm. Aus seinem Leben ist für die Kirchengeschichte besonders Folgendes merkwürdig. Bereits im Jahr 1524 bekannte er sich zu der Kirchenreformation nach der Verkündigung Dr. M. Luther's, mit welchem er sich im folgenden Jahre zu Wittenberg gründlich besprach. Im Jahr 1529 finden wir Markgraf Georg auf dem Reichstage zu Speier, wo er am 19. April die berühmte Protestation gegen den Majoritäts-Beschluß der deutschen Reichsfürsten in guter Zuversicht mit unterzeichnete. Im Jahr 1530 war er auf dem Reichstage zu Augsburg, wo er am 25. Juni der Verlesung des evangelischen Bekenntnisses beiwohnte, und letzteres zu einem guten Zeugnisse mitunterzeichnete. Hier war es auch, wo er gegen die Theilnahme an der Fronleichnams-Feier protestirte, und wo er dem Kaiser freimüthig erklärte, daß er lieber seinen Kopf verlieren, als seinen Glauben verläugnen wolle, worauf der Kaiser antwortete: Nicht Kopf ab, lieber Fürst. — Markgraf Georg hat sich in seinem Lande auch um die bereits von seinem Bruder Kasimir 1526 erlassene Kirchenordnung und deren vollständige Durchführung verdient gemacht: denn, so sagte er zu König Ferdinand, „da die Bischöfe ihrem Amte kein Genüge gethan, so habe er als ein christlicher Fürst, welchem nicht nur obliege, vor seiner Unterthanen zeitliche, sondern auch ewige Wohlfahrt zu sorgen, seinem Amte und Gewissen nothwendig ein Genüge thun müssen, und hoffe damit vor Gott und kaiserlicher Majestät bestehen zu können.“ So ist die Brandenburg-Nürnberg'sche Kirchenordnung von 1533, sowie die dazu gehörige Liturgie entstanden, welche in unseren Tagen wieder neu an's Licht gekommen ist. — Von eben diesem Bekenner wird auch erzählt, daß und wie er über den schon damals den evangelischen Kirchengenossen Augsburgischer Confession zum Spott beigelegten Namen der Lutheraner sich erklärt habe. „Ich bin auf Dr. Luther nicht getauft,“ so sagt er, „ich glaube nicht an ihn und werde durch ihn nicht selig: in solchem Verstande bin ich nicht lutherisch. Wenn ich aber gefragt werde, ob ich mich zu solcher Lehre, die uns Gott durch sein heilsames Werkzeug, Dr. Luther, wiedergegeben, mit Herz und Mund bekenne, da habe ich kein Bedenken, noch Scheu, mich lutherisch zu nennen; und in diesem Verstande bin und bleibe ich mein Lebelang ein Lutheraner.“

Markgraf Georg's jüngerer Bruder war Albrecht, der letzte Hochmeister des deutschen Ritterordens in Preußen, und der erste Herzog von Preußen. Diesem hat Markgraf Georg mit Rath und That ebenso evangelischen Beistand geleistet, wie früher Markgraf Georg von Sachsen im Interesse der römischen Kirche seinem Bruder Friedrich, als dem vorletzten Hochmeister, in mehr als einer Angelegenheit treu brüderlich zur Seite gestanden hatte. — Von Markgraf Georg's dritter Gemahlin Anmilie, der Tochter Herzog Heinrich's des Frommen von Sachsen, ward ihm (1539) ein Sohn geboren, Namens Georg Friedrich, der später als Statthalter in Preußen in Thätigkeit kommen sollte. Georg selbst starb zu Onolzbach, wo er geboren worden war, am 17. Dez. 1543. Nähere Nachrichten über Markgraf Georg's Leben und Wirken im Zusammenhange mit der Geschichte seines Hauses und Landes enthält Dr. C. Fr. Pauli: Allgemeine Preuß. Staatsgeschichte. Bd. III, S. 457—476. Vergl. auch Sam. Buchholz: Geschichte der Kurmark Brandenburg. Bd. III. S. 217, 276, 296, 305—309. Wohl zu beachten sind außerdem Luther's Briefe an den Markgrafeu, wie sie namentlich in der Erlanger Ausgabe von Luther's Werken vollständig mitgetheilt worden sind. Göschel.

Georg, Herzog von Sachsen, Herzog Albrecht's des Beherzten und Sidonia's von Böhmen ältester Sohn, geboren am 4. August 1471, der zweite regierende Fürst in

der Albertinischen Linie des Hauses Sachsen, ist in der sächsischen Reformationsgeschichte als ein heftiger Gegner Luther's und der evangelischen Lehre bekannt. Er verfolgte und bedrückte auch die eigenen Unterthanen, welche sich zur Reformation bekannten: Veit v. Seckendorf hat in der Geschichte des Lutheranismus viele Beispiele der Art gesammelt, in welchen das Bekenntniß zur evangelischeu Wahrheit mit Gefängniß und Landesverweisung bestraft worden ist. Herzog Georg, welcher 1500 zur Regierung kam, hing fest am Alten, moris antiqui tenax, aber er hielt auch Alles das für alt und bewährt, was sich dem ursprünglich Alten im Laufe der Zeit angesetzt hatte. Dagegen sah er die Restauration der wahrhaftig alten Wahrheit, welche sich in der Reformation bethätigte, als eine Neuerung an: Revolution und Reaktion wußte er nicht zu unterscheiden; ist doch dieser wesentliche Unterschied auch noch in unseren Tagen Vielen verschlossen. Wie wichtig dem Herzoge die religiöse Bewegung seiner Zeit war, beweist seine eifrige Theilnahme daran. So hat er schon im Jahr 1519 in Leipzig auf der Pleißenburg erst der viertägigen Disputation zwischen Dr. Eck und Karlstadt, und dann nicht minder der Disputation zwischen Dr. Eck und Dr. Luther aufmerksam beigewohnt vom 4. bis 14. Juli. Mit diesem gelehrten Streite eröffnete sich der vieljährige Streit zwischen Herzog Georg und Dr. Luther, welcher von Dresden nach Wittenberg, von Wittenberg nach Dresden herüber und hinüber ging. Es ist auch daraus zu ersehen, wie leicht in den gerechtesten Kampf sich Sünde mischt. Herzog Georg hat deßhalb mehr als einmal bei dem Kurfürsten von Sachsen, seinem Vetter, gegen Luther Beschwerde geführt. Bezeichnend ist der Brief Luther's an den Kurfürsten Johann den Beständigen, vom 29. Juli 1531; wir ersehen daraus das Verhalten aller drei dabei betheiligten Personen. Luther schreibt: „Es hat mein lieber Herr und Freund, Dr. Brück, Kanzler, in E. K. F. G. Namen an mir gesonnen, daß ich mich hinfurt des scharfen Schreibens, sonderlich was Herzog Georgen betreffen möcht, enthalten wollt, so fern es möglich seyn wollt, meines Gewissens und der Lehre halben, damit der Friede und Vertrag nicht zurüttet oder verhindert werde. Nun ist's wohl wahr, daß Herzog Georg merkliche Knoten und Klumpen bei mir am Rocken hat; aber auf daß sie sehen, daß ich auch Lust zu Frieden habe, und meine bösen Bücher nicht aus Fürwitz pflege zu schreiben, so will ich solches Alles fahren lassen und geschenkt haben, sofern Herzog Georg auch hinfurt mich zufrieden lasse, und keine neue Unlust anrichte; auch mit dem Vorbehalte, wo andere Papisten mit mir nicht Friede halten wollten, daß ich frei seyn möge, dieselben zu rühren. Denn damit will ich Herzog Georgen nicht meinen, allein daß er mir's nicht dahin deute. — Hiermit Gott befohlen. Amen.“ — Die Tragweite dieses kurzen Briefes reicht wirklich bis in unsere Zeiten, und darüber hinaus: der innerste Sinn ist, daß nicht durch die Reformation, sondern durch das widerwärtige Verhalten derer, die ihr weder zu folgen vermögen, noch für Andere Raum zu lassen geneigt sind, das Band zerrissen worden ist, worüber dennoch gerade die klagen, die das wirklich verbliebene Band nicht anerkennen wollen. In dieser Stellung befand sich namentlich Herzog Georg gegen die Reformation, worüber er zum Theil in ungerechten Verruf gekommen ist. Darauf bezieht sich namentlich eine neuere Schrift (A. M. Schulze, Georg und Luther, oder Ehrenrettung des Herzogs Georg von Sachsen. Leipzig 1834), welche das Unrecht wieder gut zu machen beflissen ist.

Herzog Georg's Leben ist übrigens von vielen Todesfällen hintereinander bis in das Innerste berührt worden: und diese gehören recht eigentlich zur Karakteristik seiner Persönlichkeit. Im Jahr 1510 starb am 14. Dezember zu Rochlitz sein Bruder Friedrich, vorletzter Hochmeister des deutschen Ordens in Preußen und Coadjutor des Erzstifts Magdeburg: Herzog Georg war von diesem Verluste schmerzlichst betroffen, denn beide Brüder waren auf das Zärtlichste in Liebe mit einander verbunden gewesen. — Im Jahr 1534 starb am 27. Januar Georg's Tochter Margarethe, die erste Gemahlin des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg, und — am 15. Februar darauf Georg's zärtlichst geliebte Gattin Barbara von Polen, „die ehrsame, tugendliche, fromme Fürstin.“ Von dieser Zeit an ließ der betrübte Wittwer seinen Bart wachsen: deßhalb ist er der Bärtige

geheißen. So ließ er nun auch an der Morgenseite des Schlosses in Dresden, welches gerade damals neu gebaut wurde, in 27 halberhabenen aus Sandstein gearbeiteten Figuren den „Todtentanz“ vorstellen, anzuzeigen, daß der Tod weder Hohe, noch Niedere scheue, bald Alte, bald Junge, bald Männer, bald Frauen packe und mit ihnen aus der Welt hinaustanze. Jetzt befindet sich dieses Todesdenkmal an der Mauer des Neustädter Kirchhofes in Dresden. — Aber der Todtentanz war damit noch nicht zu Ende; denn am 11. Januar 1537 starb auch sein ältester Sohn Johannes, geboren am 24. Aug. 1498. Der Vater tröstete den Sterbenden unter Vorhaltung des Verdienstes Jesu Christi, auf den er allein sehen solle, und nicht auf das eigene Verdienst, noch auf das Verdienst der Heiligen. Als aber die Gattin des Sterbenden, Elisabeth von Hessen, leise fragte: Lieber Herr Vater, warum läßet man dieses nicht öffentlich im Lande predigen? da antwortete der Vater: Liebe Frau Tochter, man soll es nur dem Sterbendem zum Troste vorhalten, denn wenn die gemeinen Leute wissen sollten, daß man allein durch Christum selig würde, so würden sie gar zu ruchlos werden, und sich gar keiner guten Werke befleißigen. — Zwei Jahre hernach erfolgte das Letzte, denn am 26. Februar 1539 starb auch sein zweiter stets kränklicher Sohn Friedrich, welcher vier Wochen vorher mit Elisabeth von Mansfeld sich vermählt hatte, und — am 17. April starb Herzog Georg selbst. Der Geistliche ermahnte ihn, den Heiland zu ergreifen, unmittelbar durch den Glauben: da war des Sterbenden letztes Wort: Ei! so hilf mir, Du treuer Heiland, Jesu Christe, erbarme Dich über mich, und mache mich selig durch Dein bitter Leiden und Sterben!

So schied Herzog Georg von hinnen, und mit ihm die päbstliche Kirche von seinen Landen, denn Heinrich, sein Bruder und Nachfolger, machte die Thore weit auf, und die Thüren hoch (Ps. 24, 7. 9.). Auf der herzoglichen Bibliothek zu Gotha befindet sich im Manuscript eine von Georg Spalatinus verfaßte Lebensbeschreibung des Herzogs Georg. Ausführliche Nachricht über ihn nebst dazu gehöriger Literatur älterer Zeit enthalten „Sächsische Merkwürdigkeiten.“ Leipzig 1724. S. 681—704. Vgl. auch Gottfried Arnold's Kirchen- und Ketzerhistorie. Th. 2. Buch XVI. K. 7. §. 2. K. 8. §. 23. 24. — Außerdem ist Ch. G. Heinrich mit K. H. L. Pölitz: Handbuch der Sächs. Geschichte. 1812. (Bd. II. S. 303—310) zu nennen. Dazu kommen noch Luther's Briefe an den Herzog, welche sich am vollständigsten in der neuen Erlanger Ausgabe der Werke Luther's finden. Göschel.

Georgius, Bischof von Laodicea in Phrygien, in Alexandrien geboren, unterrichtet und in den Klerus aufgenommen, betheiligte sich an dem Streit, welchen sein Bischof Alexander von Alexandrien mit den Arianern führte, und hatte das Loos aller Vermittler von schroff sich entgegenstehenden Ansichten, von beiden Parteien angefeindet zu werden. Nachdem er von Alexander wegen Hinneigung zum Arianismus aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden war, nahmen sich zuerst die Arianer seiner an und erhoben ihn zum Bischof von Laodicea. Allein auch mit den Consequenzen der arianischen Lehre, welche er auf mehreren Synoden vertheidigt hatte, konnte er sich auf die Länge nicht vertragen, und so stiftete er in Verbindung mit Bischof Basilius von Ancyra die Partei der *Ὁμοιουσιαςαι*, *Ημιαρειοι*, Semiariani, welche die schon von den Eusebianern gebrauchte Bestimmung, daß der Sohn mit dem Vater ähnlichen Wesens sey, zu ihrem Bekenntnisse machten. Die genannten Parteihäupter erließen in Gemeinschaft mit andern Bischöfen von einer Synode zu Ancyra aus um Ostern 358 ein ausführliches dogmatisch-polemisches Schreiben mit der entschiedenen Absicht, die wesentliche Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater als das eigentliche Moment der kirchlichen Trinitätslehre geltend zu machen. Sie haben, sagen sie in ihrem Schreiben, den Wunsch gehabt, nach der Feuerprobe, die der kirchliche Glaube in den Glaubensverfolgungen bestanden habe, in Ruhe und Frieden zu leben; da aber der Teufel immer wieder auf Neuerungen gegen den kirchlichen Glauben sinne, so haben sie für nöthig erachtet, die zu Antiochien, Sardica und Sirmium dargelegte katholische Lehre von der heil. Trias noch genauer zu bestimmen. Indem sie aus dem

Begriff des Vaters und Sohnes und ihres gegenseitigen Verhältnisses die wesentliche Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater ableiteten, verwarfen sie alle arianischen Bestimmungen, welche die Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater nur im moralischen, nicht aber im physischen Sinne genommen wissen wollten, und statt der Aehnlichkeit des Sohnes sogar geradezu die Unähnlichkeit behaupteten. Andererseits setzten sie aber den Begriff der Aehnlichkeit ebenso auch der nicänischen Homousie entgegen; denn aus dem Begriff der Aehnlichkeit folge nicht die Identität. Ausdrücklich werden daher von ihnen diejenigen als Ketzer verdammt, welche den Vater Vater des Sohnes nennen vermöge der Macht und des Wesens, und zugleich vom Sohne sagen, daß er *ὁμοούσιος* und *ταυτοούσιος* mit dem Vater sey. — Nach Abschluß dieser Synode wurde Kaiser Constantius für ihre Beschlüsse gewonnen, und auf einer dritten Synode von Sirmium (358) wurde unter dem Einfluß der geistlichen Hofpolitik das Glaubensbekenntniß der zweiten verworfen und die Anathematismen der Synode von Ancyra unterschrieben. Hiemit war der Bruch zwischen Arianer und Semiarianer für alle Zeit vollbracht. — Außer kleineren Aufsätzen und Reden, welche die alten Schriftsteller von Georgius nennen und im Auszug bringen, trat derselbe in einem Werk gegen die Manichäer und in einer Lebensbeschreibung des Eusebius von Emisa als Kirchenschriftsteller auf. Vgl. Neander, Kirchengesch. II. 1. Gieseler, Kirchengesch. I. S. 380 fg. Münscher, v. Köln S. 222. Baur, Trinitätslehre I. S. 471 fg. Dr. Pressel.

Gerar (*Γέραρα*) war in alter Zeit Hauptstadt eines philistäischen Königreiches, Gen. 20, 2; 26, 1. 26., und lag an der Südgrenze Kanaan's, Gen. 10, 19., unweit Kades, 20, 1.; bis dorthin siedelten kananitische Stämme, 10, 19., bis dort, an die Grenze der arabisch-ägyptischen Wüste, verfolgten die Judäer unter König Assa die bei Maresa geschlagenen Aethiopen-Aegypter, 2 Chr. 14, 12. Ein bewässertes Thal in der Nähe, den נַחַל גְּרָר, Gen. 26, 17., kennt noch Sozom. H. E. 6, 32; 9, 17., nach welchem dort ein sehr bedeutendes Kloster stand, wie denn unter den Unterschriften des Concils von Chalcedon 451 p. C. sich diejenige eines Bischofs von Gerar befindet. Der Ort muß überhaupt ziemlich bedeutend gewesen seyn, da er der ganzen Umgegend den Namen „Geraritica", „Saltus Gerariticus" (Theodoret. quaest. 1. in II. Paralip.) gab, vgl. Reland, Paläst. S. 187, 215, 502, 804 f. Noch Robinson (Pal. I. S. 312 f. II. S. 647 f.) vermochte von dem Orte nichts wiederzufinden und sah dessen Namen als erloschen an, da der heutige Wady Jerûr seiner Lage nach nicht damit identificirt werden darf. Erst Rowland fand drei Stunden südsüdöstlich von Gaza im heutigen Djurf el Gerâr, einem breiten und tiefen Wady, der von SO. kommt und etwas oberhalb vom Orte Gerar (jetzt Kirbet-el-Gerâr) den von Westen kommenden Wady es-Scheria aufnimmt, Namen und Lage der alten Stadt und ihres נַחַל, des welligen Landes Gerar, wieder auf, in dem einst schon Abraham und Isaak zelteten, s. Tuch in d. Zeitschr. d. deutsch-morgenländ. Gesellsch. I. S. 175 f.; Knobel, Völkertaf. d. Genes. S. 216 f.; Ritter, Erdkunde. XIV. S. 107, 915, 1084 f. Mit dieser Localität stimmt ganz überein die Bestimmung von Euseb., der Gerar 25 röm. Meilen südlich von Eleutheropolis setzt, und ziemlich damit zusammenhängend Hieron. ad Gen. 22, 3. — drei Tagereisen vom Tempelberge; fälschlich ist es von *Cyrill.* comm. in Ann. p. 299 mit Berseba, das weiter gen Osten lag, identificirt worden, noch unglücklicher durch *Synkell.* Chronogr. p. 100 und die Versio Samarit. mit Askalon, oder von Saadäi mit Elusa (خلوص), in dessen Nähe — auf dem Wege zwischen Gaza und dem südlichern Elusa — Gerar lag. Rüetschi.

Gerasa, s. Gadara.

Gerberon, Dom. Gabriel G., nach der Gelehrten-Geschichte der Congregation von St. Maurus, von Tassin: „einer der eifrigsten Schüler des St. Augustin und einer der arbeitsamsten Schriftsteller seiner Zeit," denn es werden ihm an 111 Schriften zugeschrieben. — Er ist am 12. August 1628 zu St. Calais in Maine, zwischen Angers und Chartres, geboren und legte in jener Abzweigung des Benediktinerordens 1649 das Ge-

lübde ab. Er lehrte Philosophie und Theologie, wurde Unterprior; je nachdem der im Orden herrschende kritische Augustinismus von äußerem Druck aufathmen konnte oder sich darunter beugen mußte, erhielt er in der Abtei St. Germain des Pres in Paris ehrende Aufträge, z. B. eine Benediktinertheologie zu schreiben, oder wurden sie ihm entzogen. Auf höhere Winke entfernten ihn seine Oberen 1672 von hier; seit 1675 wirkte er in der Abtei Corbie bei Amiens. Zu Brüssel erschien 1676 und vermehrt zu Lüttich 1677 sein miroir de la piété chrétienne où l'on considère avec des reflexions morales l'enchainement des vérités catholiques de la prédestination et de la grâce de Dieu, et de leur alliance avec la liberté de la créature par Flore de Ste.-Foy. Da einige Erzbischöfe und Schriftsteller diese als Erneuerung der 5 verdammten Sätze des Jansen censirten, schrieb er zu seiner Vertheidigung le miroir sans tache par Valentin. Paris 1680. Sein Freund Dr. Arnauld sagte, es seyen im ersten einige Sachen auf eine etwas harte Weise vorgetragen, die man vielleicht nicht in ein Buch hätte setzen sollen, das in der Landessprache geschrieben sey. Noch bedenklicher für ihn war, daß durch die Jesuiten und deren — wenn auch nicht zahlreiche und verachtete Parteigänger in der Congregation seine Parteinahme in der Regalstreitigkeit für den Pabst gegen den König in Paris denuncirt wurde.

Daher wurde im Januar 1682 ein Prevot der Pariser Polizei nach Corbie geschickt, ihn zu verhaften. Er entfloh von der gelesenen Messe weg mit Zustimmung seines Oberen nach den spanischen Niederlanden. Die Congregation verfiel dadurch einer scharfen Untersuchung und kam an den Rand des Verderbens; er selbst wurde mit Trompetenschall vor Gericht vorgeladen. In Holland, wohin ihn der jansenistische Klerus berufen, fühlte er sich wegen des reformirten Streittheologen Jürieu, gegen den er geschrieben hatte, nicht sicher und begab sich 1690 nach Brüssel zurück. Während sein Genosse Dr. Arnauld gegen das Ende dem menschlichen Willen Wahlfreiheit gestattete, blieb Gerberon bei der streng augustinischen Prädestinationslehre. So gab er die Werke des Bajus, die Briefe Jansen's an St. Cyran heraus, schrieb eine (sehr trockene) Geschichte des Jansenismus. Aber 30. Mai 1703 wurde er mit dem Genossen seines Verstecks Quesnel verhaftet, und wegen seiner jansenistischen mit Umgehung der Censur herausgegebenen Schriften und seiner Flucht für excommunicirt erklärt, verurtheilt, die Verdammung der 5 Sätze Jansen's ohne Distinktion zu unterschreiben und seinen Oberen zur Bestrafung übergeben. Bis 1707 war er als Gefangener in der Citadelle von Amiens; nachdem er jene Unterschrift geleistet, erlaubte ihm der Pabst, an den er appellirt hatte, die Messe zu lesen. Viel strenger wurde er in Vincennes behandelt; der Cardinal-Erzbischof Noailles drohte, ihn „wie einen Hund“, ohne Abendmahl, sterben zu lassen — ein Schlaganfall hatte seine rechte Seite gelähmt —, bis er einige weitere Sätze nach dem Sinne des Cardinals unterschrieb, was derselbe durch mündliche Erklärungen ihm erleichterte. Der Benediktiner Clement, dessen handschriftliche Biographie Gerberon's wir benützen, sagt dabei: „man sieht hiebei, wie bei unzähligen andern Gelegenheiten, daß die geistlichen Tribunale diejenigen sind, bei welchen man am frechsten alle Gesetze verletzt; die größten Männer der Kirche sind von denselben mißhandelt worden.“ So wurde er im Frühjahr 1710 zu seiner Congregation entlassen; nicht sobald erfuhr er, daß man seine Unterschrift in dem Sinn veröffentlichte, als hätte er seine Lehre widerrufen, so diktirte er le vain triomphe des Jésuites, dessen Veröffentlichung aber durch seinen Oberen verhindert wurde. Noch auf dem Todtenbette in St. Denys widerrief er alle andern, „seiner Schwachheit durch List und Gewalt abgerungenen“ Erklärungen, außer der Verdammung der 5 Sätze. Er starb ungebrochnen Geistes 29. März 1711, gegen 83 Jahre alt.

Die kritische Richtung seiner Congregation und seine mönchische Abgeschlossenheit, seine Unterwürfigkeit gegen Rom und sein ungebeugter Glaube an die paulinisch-augustinische Gnadenlehre verwickelten ihn in manche Widersprüche und Schroffheiten; er drang in Druckschriften auf das Recht und die Pflicht der Laien, die heil. Schrift zu lesen und verherrlichte den ungenähten Rock Christi, der im Kloster Argenteuil verehrt wurde. **Reuchlin.**

Gerbert, s. Sylvester II., Pabst.

Gerbert, Martin, Abt von Sanct Blasien (s. d. Art.), im südlichen Schwarzwald, einer der gelehrtesten Kirchenfürsten des vorigen Jahrhunderts, wurde den 13. August 1720 zu Horb am Neckar geboren und stammte aus dem adeligen Geschlechte der Gerbert v. Hornau. Seine wissenschaftliche Bildung erhielt er in der Jesuitenschule zu Freiburg im Breisgau, zu Klingnau in der Schweiz und im Kloster Sanct Blasien, wo er im Jahre 1737 das Klostergelübde ablegte, 1744 die Priesterweihe erhielt, bald darauf Professor und 1764 in seinem 45. Jahre zum Abt gewählt wurde. Eine größere Reise durch Deutschland, Italien und Frankreich in den Jahren 1759—1762 diente dazu, seinen klösterlichen Gesichtskreis zu erweitern und ihn in die Weltbildung einzuführen. Eine von ihm lateinisch herausgegebene und nachher in's Deutsche übersetzte Beschreibung dieser Reise gibt Zeugniß, wie sehr er bemüht war, diese Reise für Vermehrung seiner wissenschaftlichen Kenntnisse zu nützen, auch machte er sich später durch mehrere gelehrte Werke, besonders durch Forschungen über die Geschichte der Klöster im Schwarzwald und über die Geschichte der Musik einen Namen in der Wissenschaft. Sein geschichtliches Hauptwerk ist eine Historia nigrae sylvae ordinis S. Benedicti. Colon. 1783—1788, worin er manche wichtige Urkunden mittheilt. Auch gab er einen Codex epistolaris Rudolphi I. Sct. Blas. 1772 heraus und vollendete die von einem früheren gelehrten Capitularen Sanct Blasiens, Rustenus Heer begonnene Taphographia principum Austriae, welche den 4. Theil von Herrgotts Monumenta domus austriacae bildet. Sein Lieblingsfach aber war die Theorie und Geschichte der Musik, deren Literatur er durch mehrere schätzbare Werke bereichert hat. Es sind folgende: De cantu et musica sacra, 2 Bde. 1774; Monumenta veteris liturgiae alemannicae, 2 Bde. 1777 und Scriptores ecclesiastici de musica sacra, 3 Bde. 1784. Sein Interesse für Musik brachte ihn mit dem Ritter von Gluck in freundschaftliche Verbindung. Außer den genannten geschichtlichen und musikalischen Werken schrieb er auch mehrere theologische Compendien und einige ascetische Schriften, in den letzten Jahren seines Lebens auch eine gegen den Jansenismus, von dem er eine Trennung der katholischen Kirche fürchtete. Seine aufgeklärten Freunde glaubten diese Polemik, die mit seiner sonstigen Freisinnigkeit nicht im Einklang zu stehen schien, als Zeichen der Altersschwäche ansehen zu müssen. Seine Hauptverdienste erwarb er sich übrigens nicht als Theolog, sondern als verständiger und thatkräftiger Regent seines Klosters. Kaum war er vier Jahre Abt gewesen, so verzehrte eine Feuersbrunst das ganze Kloster sammt der Kirche. Der nun nöthig gewordene Neubau gab ihm eine schöne Gelegenheit, seine Energie und sein Verwaltungstalent zu bewähren. In vier Jahren war das Ganze prächtig wieder aufgebaut; die Kirche ließ er mit Hülfe berühmter Baumeister nach dem Muster der Maria rotunda in Rom großartig mit reicher Marmorbekleidung ausführen. Um den Glanz des Klosters zu erhöhen, leitete er bei der Kaiserin Maria Theresia ein, daß die Leichname der in Basel und Königfeld begrabenen Mitglieder des habsburgischen Hauses, in der neuerbauten Kirche beigesetzt wurden, wozu er eine eigene Gruft hatte einrichten lassen. Durch den Neubau seines Klosters bekam er auch Gelegenheit, in den Hungerjahren 1771 und 1772 der Wohlthäter seiner Umgegend zu werden, indem er den Armen Beschäftigung und Unterhalt gewährte. Auch sorgte er für sie durch Gründung eines Spitals und Arbeitshauses. Von seinen Conventualen, denen er mit Würde und Leutseligkeit gegenübertrat, war er sehr geehrt und geliebt; nach Außen wußte er durch ein günstiges Aeußere, so wie durch geistreiche Conversation zu imponiren. Der bekannte Berliner Aufklärungsmann, Fr. Nicolai, welcher ihn auf seiner Reise durch Deutschland im Jahre 1781 besuchte, spricht sich ganz begeistert über den gelehrten Abt aus und widmet ihm und dem Stifte Sanct Blasien einen ganzen Band seiner Reisebeschreibung. Martin Gerbert blieb bis in sein Alter rüstig an Körper und Geist und starb am 3. Mai 1793 in seinem 73. Jahr.

S. Nicolai, Beschreibung einer Reise durch Deutschland. 12. Bd. Berlin und Stettin 1796. Schlichtegroll, Nekrolog auf 1793. II. und Engelb. Klüpfel, Necrologium sodalium et amicorum. Friburgi et Const. 1809. Klüpfel.

Gerdes (Daniel), ein gelehrter reformirter Theologe und Kirchenhistoriker, wurde den 19. April 1698 zu Bremen geboren, wo sein Vater ein angesehener Kaufmann war. Er studirte (seit 1719) zu Utrecht die Theologie und machte dann verschiedene gelehrte Reisen durch Holland, Deutschland und die Schweiz. Im Jahre 1724 ward er Prediger zu Wageningen, 1726 Doktor und Professor der Theologie zu Duisburg, 1735 Professor der Theologie zu Gröningen, wo er das folgende Jahr auch die Stelle eines Universitätspredigers erhielt. Auch ward er Mitglied der kön. Akademie zu Berlin. Er starb den 11. Februar 1765. Unter seinen zahlreichen Schriften*) ist besonders seine vom reformirten Standpunkt aus geschriebene Reformationsgeschichte berühmt u. d. T.: Historia Reformationis s. Introductio in historiam evangelii Saec. XVI. passim per Europam renovati, doctrinaeque reformatae. Gron. 744—52. 4 Bde in 4., wozu als Erläuterungsschrift tritt: Scrinium antiquarium s. Miscellanea Groeningana nova ad hist. reformationis ecclesiasticam praecipue spectantia. Brem. 1748—65. VIII. 4. Außerdem hat er auch die Reformation Italiens**) und die Anfänge derselben im Erzstifte Salzburg (vor Luther)***) beschrieben. Hagenbach.

Gerechtigkeit (der ethische Begriff) und **Billigkeit**. Der Begriff der Gerechtigkeit ist einer der wichtigsten und umfassendsten auf dem Gebiete der Ethik. Man bezieht ihn im weitesten Sinne auf Alles, sofern dessen wirklicher Bestand seinem Begriffe entspricht. Das entspricht dem Stamme des Worts, wenn es ursprünglich auf die Richtschnur (regere, rectus, altengl. rig) zurückweist. Gerecht ist darnach Alles, was die Eigenschaft hat, die durch das Wort „recht“ bezeichnet wird. Insbesondere machte die Sittenlehre der Alten von diesem Begriff die umfassendste Anwendung. Die Gerechtigkeit ward von ihnen bestimmt als die Tugend der freien Person, da sie sich in Gemäßheit des Rechts bestimmt, d. h. der Norm, welche nicht in einem Wissen oder Denken, sondern im Sein, in den Verhältnissen selbst begründet ist. Was nach der Beschaffenheit und den Verhältnissen eines freien, persönlichen Wesens von demselben gefordert werden kann, das ist seine Pflicht; recht thut dasselbe, wenn es ihr entsprechend bestimmt ist und handelt; gerecht ist es, wenn es das Recht zur Richtschnur seines Seyns und Thuns macht, wenn es das Seinige thut und leistet, dem entspricht, wozu es durch seine Anlagen und die ihm entgegentretenden Sollicitationen verpflichtet ist. Gerechtigkeit in der sittlichen Sphäre ist daher objektiv die freie Ein- und Unterordnung des Einzelnen in seinen Lebenskreis, subjektiv die Tugend, welche den Willen dies zu thun als Maxime in sich trägt, nicht über die Lebenssphäre des Einzelnen hinaus-, in den des Andern nicht einzugreifen trachtet, vielmehr jedem das, was ihm zukommt, nicht verkürzt, sondern leistet und erhalten hilft — suum cuique das eigentliche Stichwort der Gerechtigkeit.

Wären nun die Lebens- und Daseyns-, also die Rechtskreise streng gegen einander abgegrenzt, so dürfte nie ein Eingehen aus dem einen in den andern Statt finden und es wäre Gerechtigkeit, strenge Grenzenbeobachtung die einzige Tugend; auch Mäßigung, Tapferkeit und Weisheit, die drei andern Cardinaltugenden des Alterthums, ließen sich auf sie zurückführen. Aber die ethischen Kreise sind vielmehr ebensowohl in- als neben einander, daher nicht bloß Scheiden und Begrenzen, sondern ebensowohl Vereinigen, also Grenzen frei aufheben eine ethische Thätigkeit ist und zwar diese die höhere, weil sie jene als Voraussetzung in sich hat. Dem Fürsichsetzen steht das Setzen der Gemeinschaft gegenüber und in beiden Fällen das Erkennen wie das Wollen beider zugleich. Da es nun vorkommen kann, daß das isolirte Hervortreten der Setzung der Grenzen in den schärf-

*) S. die Verzeichnisse bei Jöcher (Forts. von Adelung), Meusel, Bouginé u. A. Wir erinnern an die Miscellanea Duisburgentia et Gröningana, an sein Compend. theol. dogm. 1734, seine Meletemata sacra. 1759 u. s. w.

**) Specimen Italiae reformatae s. obss. quaedam ad histor. renati temp. reform. evang. (nach seinem Tode herausgegeben von Hollebeck. Leiden 1765. 4.).

***) Origines evang. inter Salzburgenses ante Lutherum Teutoburg. 1733. 4.

sten Gegensatz trete mit den Ansprüchen der Gemeinschaft, wird, wo beide Glieder des Gegensatzes oder eins derselben unvollkommen oder gar falsch ausgeprägt sind, der Widerspruch so grell werden können, daß es nun mit Recht heißen wird: summum jus summa injuria. Hier soll vermöge jenes Ineinander eine Ausgleichung stattfinden, welche in der Liebe gegeben ist, die erst des Gesetzes Erfüllung ist. Die durch die Liebe bestimmte Gerechtigkeit nun ist die Billigkeit, welche bei der äußern Scheidung und Grenzsetzung die innere Zusammengehörigkeit und Einheit festhält, daher nur scheinbar der Gerechtigkeit widerspricht, in Wahrheit mit ihr eins, sie selbst nur in einer durch die Unvollkommenheit menschlicher Einrichtungen und Einsichten hervorgerufene Form ist, welche nur so lange Geltung haben kann, bis die Einheit von Gerechtigkeit und Liebe wieder völlig zu Stande gekommen ist. Dann erst hat der oft so lieblos angewendete Grundsatz: fiat justitia, pereat mundus seine volle Berechtigung: alles menschlich Unvollkommene, aus der Leidenschaft Entsprungene soll entschwinden, die durch Recht und Liebe getragene individuelle Existenz in den allgemeinen Organismen unverkümmert erscheinen. Hier tritt Schleiermachers Erklärung in ihr Recht ein, daß die Gerechtigkeit die gebundene Liebe im Karakter der Gleichheit sey und es fallen Gerechtigkeit und Billigkeit, oder als Norm und nach den Umständen modificirt, zusammen als das Maßhalten im Verhältniß der Leistungen und Forderungen des Einzelnen im Ganzen, in den Wechselbeziehungen der menschlichen Gesellschaft.

Wenn nach Aristoteles die Billigkeit (*ἰσοτής*, aequitas) eine Milderung oder Ausbesserung des strengen Rechts ist, so kann das nur in sofern gelten, als letzteres sich auf vom Gesetzgeber ausgesprochene positive Gesetze bezieht, welche in ihrem Verhalten zur Wirklichkeit, wie in ihrem Ausdruck immer etwas Einseitiges, Irrationales, haben; damit es hier zu einer wahren Gerechtigkeit komme, muß ein Complement gesucht werden, eine Temperatur der strengen Rechtsnormen und Rechtsansprüche nach den speciellen Verhältnissen.

Die *δικαιοσύνη* im Christenthum (Matth. 5, 26; 6, 33. u. a.) geht aber schon auf diese Vereinigung von strengem Recht und Liebe, bezeichnet die wahre Sittlichkeit, die Heiligkeit in Gesinnung und Thun (22, 37—40. Röm. 13, 10.). Ueber die Gerechtigkeit des Christen durch den Glauben an Christum vergl. den Art. Rechtfertigung. L. Pelt.

Gerechtigkeit Gottes, s. Gott.

Gerechtigkeit des Menschen, ursprüngliche. Der Mensch kann nicht als Sünder geschaffen seyn, weil sonst Gott zum Urheber des Bösen gemacht würde, was ebenso sehr den Lehren der Schrift und der Kirche, als den Aussagen des Gewissens und der christlichen Erfahrung widerstreitet. Die evangelische Dogmatik hat sich daher prinzipiell von allen Theorieen loszusagen, welche den Menschen so in's Daseyn treten lassen, daß er nothwendig sündigen mußte. Es ist diese Ansicht in neuerer Zeit auf philosophischer Seite besonders durch Hegel, auf theologischer durch Schleiermacher und Rothe vertreten. Der erstere betrachtet das Böse als den Gegensatz, durch den sich der Menschengeist in seiner Entwickelung hindurchbewegen muß, um zum Guten und zur Erkenntniß des Guten zu gelangen, da es im Wesen der Entwickelung liegt, von der Thesis durch die Antithesis zur Synthesis, vom Ansichseyn durch das Fürsichseyn zum Anundfürsichseyn fortzuschreiten. Hiemit ist der Unterschied des Bösen und Guten im Prinzip aufgehoben; denn wenn der Mensch böse seyn muß, um gut zu werden, so sieht man nicht ein, warum das Böse verwerflicher und schlechter als das Gute ist; beide sind ja gleich nothwendig, jenes ist nur eine niedrigere Stufe von diesem. Schleiermacher und Rothe lehren, der Mensch als solcher, trete mit einer solchen Uebermacht der materiellen Natur, der Sinnlichkeit in's Daseyn, daß fleischliches Handeln und somit Sünde für ihn unvermeidlich sey. Schleierm. Glaubensl. §. 67, 2. 72, 5: In Jedem zeigte sich das Fleisch schon als eine Größe, ehe der Geist noch eine war, und daher ist, sobald der Geist in das Gebiet des Bewußtseyns eintritt, auch der

Widerstand gesetzt, d. h. wir werden uns so, wie das Gottesbewußtseyn in Einem erwacht ist, auch der Sünde bewußt. Diese angeborne Sündhaftigkeit hat auch schon vor der ersten Sünde in der menschlichen Natur gelegen und ist also auch für die ersten Menschen etwas Ursprüngliches gewesen. Rothe, theol. Ethik §. 496: Die sittliche Entwickelung des natürlichen menschlichen Geschlechts kann von vornherein nicht die normale seyn, — weil die Persönlichkeit der ersten Menschen schon von Anfang an in widerrechtlicher Weise in die Abhängigkeit von ihrer materiellen Natur gerathen ist. Diese Annahme widerstreitet vor Allem dem biblischen Schöpfungsbericht, welcher Gen. 2, 7. dem materiellen Faktor kein Uebergewicht im ersten Menschen zugesteht, sondern ihm den geistigen als völlig coordinirt zur Seite stellt, Gen. 1, 26 ff. aber die Schöpfung des Menschen zum Unterschied von allen früheren Schöpfungen mit so eigenthümlicher Feierlichkeit geschehen läßt, daß man dem Text nicht Genüge thut, wenn man, was insbesondere bei Rothe der Fall ist, den Menschen, wie er aus der Hand des Schöpfers hervorging, nur ebenso vom Thier unterscheidet, wie das Thier von der Pflanze, wodurch er zu einem noch vorwiegend materiellen Wesen wird: der Mensch steht allen Naturwesen mit einander gegenüber. Mit diesem historischen Moment hängt das dogmatische zusammen, daß jene beiden Theologen den deutlichen Unterschied übersehen, den die Schrift zwischen ψυχὴ ζῶσα und σάρξ macht. Nicht Fleisch (Gen. 6, 3.), sondern lebendige Seele (Gen. 2, 7. 1 Kor. 15, 45.) war der erste Mensch. Man kann sich nicht darauf berufen, daß ψυχικὸς ἄνθρωπος dem Wesen nach = σαρκικὸς sey, denn ψυχικὸς deckt sich nicht mit ψυχὴ ζῶσα, und wenn es Paulus auch 1 Kor. 15, 46. als adjektivischen Ausdruck für diesen Begriff braucht, so findet dies seine volle Analogie darin, daß auch σάρξ nicht nothwendig das Fleisch als Sündenprinzip bezeichnet (z. B. Joh. 1, 14.); wie übrigens Paulus über den Ursprung der Sünde dachte, ist aus Röm. 5, 12. vgl. 2 Kor. 11, 3. 1 Tim. 2, 14. deutlich. Zu diesen historischen und dogmatischen Gründen kommt endlich auch noch der moralische, daß das Schuldbewußtseyn, welches eine Grundthatsache unseres Gewissens ist, nothleidet, wenn nicht die Menschheit von Anfang an all ihr Böses selbst verschuldet hat, wenn gerade die Ursünde, aus der alle übrigen entspringen, von Gott statt vom Menschen herstammt. Unser Grundbewußtseyn von Gott und vom Menschen wird dadurch gleichermaßen angetastet. Und es ändert auch nichts Wesentliches an der Sache, wenn man sagt, Gott wolle die Sünde nur als eine wieder aufzuhebende, nur mit der Erlösung zugleich: Gott will die Sünde gar nicht.

Es muß also dem gegenwärtigen, sündigen Zustand der Menschheit ein Stand der Unschuld, es muß dem status corruptionis ein status integritatis vorausgegangen seyn. Die wesentlichen Qualitäten desselben faßt die kirchliche Dogmatik in dem Ausdruck justitia originalis zusammen, ein Ausdruck, dessen Gebrauch neben dem biblischen imago Dei namentlich in der protestantischen Dogmatik insofern gerechtfertigt ist, als er mit den verwandten Begriffen justitia civilis und spiritualis zusammenhängt, und als diese Dogmatik den Begriff der justificatio, der δικαιοσύνη, der ihr sachliches Prinzip ist, auch zu ihrem architektonischen Prinzip machen darf. Der Begriff des Ebenbildes Gottes (s. d. Art.) ist übrigens der allgemeinere (Quenstedt: differunt imago Dei et justitia originalis ut totum et pars), sofern er auch die psychologische Ausrüstung des Menschen (Vernunft und Freiheit) umfaßt, deren religiös-ethische Bethätigung (Weisheit und Heiligkeit) die justitia originalis ist. Diese ist also im Unterschied von der formalen, bleibenden die materiale Seite des göttlichen Ebenbildes, welche verloren ging und der Wiederherstellung bedarf. Sofern auf diese materiale Seite stets der Hauptnachdruck gelegt wird, finden sich dann imago Dei und justitia originalis auch identisch gebraucht; so Form. Conc. sol. decl. I, 10.: concreata in paradiso justitia originalis seu imago Dei. Es leuchtet übrigens ein, daß justitia hier in dem angedeuteten prinzipiellen und also umfassenden Sinne genommen ist, wie denn Calov bemerkt, das Wort bezeichne hier nicht eine Tugend neben andern, sondern complexum omnium virtutum non moralium

tantum sed spiritualium, non earum solum, quae ad voluntatem spectant, sed etiam intellectualium, quia nomine hoc in praesenti ex usu theologico significatur universalis illa *συμφωνία* in primo homine longe suavissima mentis voluntatis et cordis cum intellectu et voluntate ac corde Dei.

Es ist nun aber im Gegensatz zu jener Leugnung des Standes der Unschuld ein ebenfalls abzuweisendes Extrem, wenn man denselben schon als einen Zustand der vollendeten Heiligkeit oder gar der Verklärung auffaßt. Das Erstere thun die meisten altprotestantischen Dogmatiker, das Andere manche Theosophen, wie Böhme, von welchem selbst Oetinger sagt, er habe den höchsten Menschen nicht vorsichtig genug in dem höchsten Grad der vollkommenen Heiligkeit abgebildet, Hamberger u. A. Diese legen den ersten Menschen sogar einen dem Auferstehungsleib ähnlichen Lichtleib bei; jene beschreiben den Urzustand als perfectio naturalis, in excellente conformitate cum Dei sapientia, justitia, immortalitate et majestate consistens, concreata homini primo divinitus, ad Deum creatorem perfecte agnoscendum, diligendum et glorificandum (Quenstedt). Diese zu hohe Anschauung vom Urzustand hat ebenfalls die heil. Schrift in historischer und dogmatischer Beziehung gegen sich. In historischer, denn sie paßt, wie wir sehen werden, nicht zu der Schilderung, welche Gen. 2. vom Zustand der ersten Menschen macht; in dogmatischer, denn jene schon angeführte Hauptstelle, in welcher das N. T. unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Gen. 2. auf unsere Fragen zu reden kommt, 1 Kor. 15, 45 ff. stellt die *ψυχὴ ζῶσα* dem *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, das *ψυχικὸν* dem *πνευματικὸν*, den Urzustand, in welchem Adam geschaffen wurde, dem Vollendungszustand, der durch Christus hergestellt ist in seiner eigenen Person und hergestellt werden soll in uns Allen, nicht gleich, sondern entgegen. Wir haben in Christo nicht bloß gewonnen, was wir in Adam verloren haben, sondern noch viel mehr; auch wenn die Sünde nicht eingetreten wäre, hätte vom Urzustand aus eine Entwickelung zum Vollendungszustand hin stattfinden müssen; nicht zuerst das Pneumatische, sondern das Psychische, darnach das Pneumatische — das ist der Gang vom Urstand zum Vollendungsstand, gehe nun derselbe durch den Umweg des Sarkischen oder nicht. Eine anerschaffene Heiligkeit, Weisheit u. s. w. ist aber auch ein Widerspruch in sich selbst: denn Heiligkeit kann nicht etwas von außen her im Menschen Gesetztes, sondern nur etwas frei Gewolltes, also Resultat eines sittlichen Prozesses seyn. Auch wäre von einer vollkommenen Heiligkeit aus der Fall nicht mehr erklärbar. Es fehlt hier die Unterscheidung zwischen den Begriffen Gut (Gen. 1, 31.) und Vollkommen.

Die Ueberspannung der Lehre von der justitia originalis ging in der altprotestantischen Dogmatik aus dem Gegensatz zum Katholicismus hervor. Es liegt in der Consequenz des letztern, indem er das göttliche Wort hinter menschliche Satzungen, Christum hinter die von Menschen verwaltete Kirche zurückstellt und in der Kirche dem menschlichen Thun der verdienstlichen Werke eine wesentliche Bedeutung für das Heil einräumt, dem Menschen auch in seinem gefallenen Zustand eine selbstständige, religiös-sittliche Kraft zuzuschreiben. Ist aber dies der Fall, so kann die Differenz zwischen dem status corruptionis und integritatis keine so bedeutende seyn und die Vorzüge des letztern werden nicht sowohl in der menschlichen Natur selbst, die ja auch im gefallenen Zustand noch Fähigkeit zum Guten besitzt, als in einer außerordentlichen Begabung derselben liegen. So lehrt denn die katholische Kirche, Gott habe dem Menschen nach seinem Bilde das liberum arbitrium und die Vernunft gegeben, und hierauf originalis justitiae admirabile donum addidit (Cat. Rom.). Diese war also ein donum supernaturale, das zu den pura naturalia erst noch besonders hinzukam und nach Bellarmin einem goldenen Zaume gleich das Fleisch dem Geist und den Geist Gotte unterthan erhielt. Die Folge des Sündenfalls ist nun der Verlust dieses göttlichen Gnadengeschenkes, die eigentliche Natur des Menschen aber ist dadurch nicht alterirt, sondern nur geschwächt der Kraft nach (vulnera naturae). Dem gegenüber hat der Protestantismus, ausgehend von der vollen Tiefe des Sünden- und Schuldbewußtseyns, darauf Gewicht legen müssen, daß der

Mensch von seinem eigenen und eigentlichen Wesen abgefallen sey (daher die justitia orig. als concreata im Gegensatz zu addita bezeichnet wird), und der Fall erschien als ein um so tieferer, je höher der Zustand erhoben wurde, aus welchem Adam fiel (daher die steigernden Prädikate excellens, perfecte und die starke Betonung der Vollbegriffe sanctitas, sapientia u. s. w.). Es tritt hiebei jener in der altprotestantischen Theologie so oft fühlbare Mangel des Begriffs der Entwickelung hervor; sonst hätte sich die Einsicht ergeben müssen, daß die Sünde ein Abfall des Menschen von seinem eigenen Wesen seyn kann, auch wenn der Urzustand noch nicht die höchste und vollkommene Entfaltung dieses Wesens war: im Wesen des Menschen lag die Erhebung des Psychischen in's Pneumatische als seine Lebensaufgabe vorgezeichnet, durch die Sünde fiel er statt dessen umgekehrt in's Sarkische herab. Die Reformatoren selbst übrigens haben auch hier, wie so häufig, lebendigere Begriffe als die spätere Orthodoxie. So bemerkt Luther zu Gen. 2, 17., Adam sey erschaffen in der innocentia puerilis, von welcher er hätte übergehen sollen zur innocentia virilis, wie sie die Engel besitzen und auch wir im künftigen Leben; er sey noch in einem status medius gewesen, intellectu praestanti, voluntate recta et tamen imperfecta, denn die Vollkommenheit war der spiritualis vita nach jener animalis aufbehalten. Dies ist ganz treffend. Aehnlich Calvin (Inst. I, 15, 8.): in utramque partem flexibilis erat ejus voluntas nec data erat ad perseverantiam constantia. Ebendahin gehört die bekannte Hauptstelle der lutherischen Bekenntnißschriften in der Apologie, welche schon in dem Artikel Ebenbild Gottes (Realencykl. III. S. 616) besprochen ist.

Die Schrift läßt den Menschen aus den Händen des Schöpfers hervorgehen als *ψυχὴ ζῶσα*, ein Ausdruck, der die reine Mitte hält zwischen *σάρξ* und *πνεῦμα* (vgl. d. Art. Geist des Menschen im biblischen Sinne). Der Mensch war noch nicht fleischlich, wie er jetzt ist als Sünder; aber er war auch noch nicht pneumatisch, wie er werden soll in der Auferstehung; ebensowenig war der Kampf zwischen Fleisch und Geist schon vorhanden, wie er im Wiedergebornen stattfindet. Sondern die beiden Grundfaktoren des menschlichen Lebens, der materielle und der göttliche, standen noch im Gleichgewicht, von welchem aus ebensowohl die eine als die andere Bahn eingeschlagen werden konnte; es stand dem Menschen frei, sich an Gott oder an die Welt hinzugeben, sich von unten oder von oben her bestimmen zu lassen. Aber welcher von beiden Wegen einzuschlagen sey, darüber konnte der Mensch nicht zweifelhaft seyn: die Richtung war ihm in seinem Wesen selbst vorgezeichnet, sofern der Geist das Höhere ist gegenüber vom Leib. Dazu kommt, daß jedes Daseyn an seinen Ursprung und Urheber innerlich gebunden ist; dieser ist aber für den ersten Menschen ganz unmittelbar Gott (vgl. Luk. 3, 38.), denn auch seiner materiellen Seite nach hat ja nicht die Erde den Menschen aus sich hervorgehen lassen, wie die Thiere (Gen. 1, 24.), sondern Gott selbst hat den Erdenstaub zum Menschenleibe gebildet, davon zu geschweigen, daß er ihm dann von seinem eigenen Geiste eingehaucht hat. Es war also nichts Uebernatürliches, sondern es war das Allernatürlichste, daß der Mensch sich in kindlicher Pietät zu Gott hielt, und die Losreißung von Gott, die freilich jetzt natürlich ist, war das Widernatürlichste, nur durch einen starken Gegenreiz von außen Mögliche. Insofern also kann man von einem anerschaffenen (concreat.) Guten reden, als dem Menschen vom Schöpfer schon nicht bloß die reale Möglichkeit des Guten verliehen, sondern auch die Richtung auf dasselbe durch den Akt der Schöpfung selbst in seiner Natur angelegt war; denn das Gute ist ja für die Kreatur nichts Anderes als die Gemeinschaft mit Gott; und sofern der Grundbegriff der Gerechtigkeit im biblischen Sinne das Wohlverhältniß des Menschen zu Gott ist, darf die Bezeichnung justitia originalis eine treffende genannt werden. Die Richtung auf Gott ist natürlich nicht so zu denken, als wäre sie dem Menschen in der Weise einer gebietenden Pflicht oder verständiger Ueberlegung äußerlich vor der Seele gestanden, sondern wie das Kind im Schooße seiner Mutter ruht, ähnlich ruhten die ersten Menschen im Schooße Gottes. Sie waren seines Umgangs gewürdigt; er

erschien ihnen sichtbar, um sie zu erziehen. Es war ein friedevolles, harmonisches, reingestimmtes Daseyn von Kindern und zwar von Kindern Gottes: sie „hatten ein fein gut fröhlich Herz gegen Gott und alle göttliche Sachen“, wie der deutsche Text der Apologie sehr schön sagt. Die justitia originalis ist „die lebenskräftige Anlage und Einleitung einer geisteshellen ewigen Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott“ (Beck, christl. Lehrwissensch. I. S. 194). Wie die Schrift in dieser Beziehung den Urzustand der Menschen gedacht wissen will, das deutet sie genau an durch die Analogie der Naturumgebung, des Paradieses: dieses ist noch keine verklärte Welt, aber auch nicht bloß negativ frei von dem späteren Fluche des Erdbodens, sondern positiv ein Garten der Wonne und Lieblichkeit (עֵדֶן = ἡδονή). Mit unübertrefflicher Einfalt und der ihr eigenthümlichen leibhaftigen Plastik schildert dann die Schrift die paradiesische Unschuld näher in dem Einen Zuge: Adam und sein Weib waren nacket und schämten sich nicht (Gen. 2, 25.). Der Mensch hatte noch Nichts zu verbergen, er durfte sich noch völlig zeigen, wie er war: gleichwie den verklärten Leib keine Kleider verhüllen, so auch nicht den Leib der Unschuld. Wir sehen auch hier die Aufmerksamkeit sich ausprägen, welche die Schrift der Leiblichkeit schenkt; und daß sie dies bei den ersten Menschen vorzüglich thut, ist ein besonders feiner und wahrer Zug, weil die Kinder immer zunächst im äußeren, leiblichen Gebiete leben. Darum knüpft sich das göttliche Prüfungsgebot auch an das Essen an. Es sind die beiden physiologischen Prozesse, auf welchen die Existenz der Menschheit in individueller und genereller Beziehung beruht, der Ernährungs- und der Fortpflanzungsprozeß, welche hier in ihrer primitiven Bedeutung hervortreten, und auf die sich dann auch die Sündenstrafe legt (Gen. 3, 16—19.). Daß aber mit jenem kindlichen Leben in der natürlichen Sphäre noch kein unreines Ueberwiegen der Sinnlichkeit gesetzt ist, das liegt eben in jenem Zuge von der Nacktheit ohne Schaam. Gerade als in Gott ruhend konnten sie sich auch des Leibeslebens unbefangen und ganz freuen. Es war im Gegensatz zur späteren Fleischlichkeit ein aequale temperamentum qualitatum corporis, „eine fein vollkommene Gesundheit und allenthalben rein Geblüt und unverderbte Kräfte des Leibes“ (Apol.); aus dem Menschen selbst, vom Fleische her kam keine Versuchung. Wie nach oben in der geistlichen Beziehung zu Gott, so war also auch nach unten, in leiblicher Hinsicht das Menschendaseyn ein einfach normales, und eben daher auch nach außen: in jener Benennung der Thiere durch Adam (Gen. 2, 19 f.) stellt sich der Anfang der Naturerkenntniß und Naturbeherrschung, in seinem Wort über Eva (V. 23.) der in der Ehe wurzelnde Anfang aller Liebe der Menschen unter einander dar. Der Urzustand war ein Zustand kindlich einfältigen Anhangens an Gott, ungetrübter, geistig leiblicher Lebensharmonie in den Menschen selbst, harmlos unschuldiger, inniger Liebe derselben unter einander und müheloſen Waltens über eine paradiesische Natur. Aber diese innocentia puerilis sollte in die innocentia virilis übergehen, und darum war eine religiös-sittliche Entwickelungsprobe nothwendig, welche Gott durch das Gebot Gen. 2, 16 f. veranstaltete. Auberlen.

Gerhard, der heilige, wurde um 890 zu Staves, der Diöcese Namur, geboren. Sein Vater Stantius und seine Mutter Plictrudis stammten beide aus edlem, reichem Geschlechte, das mit dem Herzog Hagano von Niederaustrasien verwandt war. In seiner Jugend diente er unter Berengar, dem Grafen von Namur. Als er einst mit diesem auf die Jagd gegangen war und die übrige Jagdgesellschaft sich zur Mahlzeit gelagert hatte, zog sich Gerhard in die Kapelle zu Brogne, die auf einem Felsen bei dem Dorfe St. Gerhard lag, zum Gebet zurück. Ermattet schlief er in ihr ein, und glaubte die Apostel vor sich zu sehen und von Petrus an der Hand in der Kapelle umhergeführt zu werden. Als er fragte, was das bedeuten solle, sey er von Petrus ermahnt worden, an der Stelle der Kapelle eine größere Kirche zu Petri und des Märtyrers Eugenius Ehren zu erbauen und die Gebeine des Letzteren dahin zu bringen. Gerhard führte dieses Traumgesicht aus, erbaute eine Kirche und daneben ein Kloster (918). Einige Zeit darauf schickte ihn Berengar in Geschäften nach Paris zu Graf Robert. Kaum in

Paris angelangt, eilte er in die Abtei St. Denys, und holte sich nach Vollbringung seiner Sendung bei dem Grafen und dem Bischof Stephan von Tongern die Erlaubniß, in St. Denys als Mönch einzutreten, wo er willige Aufnahme fand. Um 928 wurde er hier zum Presbyter geweiht und kehrte nun nach Brogne zurück, um hier die Säculargeistlichen mit Mönchen von der Regel des heil. Benedikt zu vertauschen und selbst über sie die Vorstandschaft zu führen. Auch die Reliquien des heil. Eugenius und vieler anderen Heiligen wurden ihm mitgegeben aus dem Kloster St. Denys, das nach dem Biographen Gerhard's so viele heil. Leiber und Reliquien besaß, daß es damit ganz Frankreich hätte versehen können. Schnell verbreitete sich die Sage von zahlreichen Wundern, welche die Reliquien des heil. Eugenius in der Kirche zu Brogne bewirkten, und die Masse des Volkes, welche herbeiströmte, war so groß, daß Gerhard sich veranlaßt sah, sich nahe bei der Kirche in eine kleine Zelle einzuschließen, um hier in der Stille und mit Gebet seine Tage zu beschließen. Doch sollte er als Klosterreformator wiederholt aus dieser Verborgenheit abgerufen werden. Nachdem er zuerst nach Flandern abgeholt worden, um den Grafen Arnulph von der Steinkrankheit zu heilen, erhielt er von Herzog Giselbert die Aufforderung, die Ordnung der Benediktiner in dem verwilderten Stift des heil. Gislanus einzuführen. Ebenso reformirte er das Monasterium Blandiniense, die Klöster St. Bavo, Sithiu und viele andere, deren Zahl auf 18 angegeben wird. Nachdem er 22 Jahre in diesem Sinn rastlos und ohne Menschenfurcht gewirkt und es dahin gebracht hatte, daß ihn die Mönche wie einen Vater und Ordensstifter ansahen, ging er nach Rom, um den Segen des apostolischen Stuhles für seine Anstalten und ein Privilegium für das Kloster Brogne sich zu erbitten. Nach seiner Rückkehr unternahm er eine allgemeine Visitation seiner Klöster, gab ihnen tüchtige Vorstände und starb bald darauf, angeblich am 3. Oktober 957. Von seinem Leichnam werden allerlei Wunder gerühmt, und Innocenz II. kanonisirte Gerhard. Vgl. *Bolland.* ad 3 Oct.; *Mabill.* Acta ss. ord. s. bened. V. p. 248 sq. Dr. Pressel.

Gerhard, Johann. Unter den Heroen der lutherischen Orthodoxie der gelehrteste, und unter den Gelehrten der liebenswürdigste von Seiten seines religiösen Karakters. Er war der Sohn einer vornehmen Rathsfamilie in dem reichsunmittelbaren Gebiete der Aebtissin von Quedlinburg, wo er am 17. Okt. 1582 geboren wurde. In seinem 15. Jahre einer schweren mit melancholischen Gemüthsanfechtungen verbundenen Krankheit verfallen, genoß er damals des geistlichen Beistandes von Joh. Arndt — zu jener Zeit noch Geistlicher in Quedlinburg, und wurde durch ihn vermocht — wie dies auch andere Theologen jener Zeit gethan — für den Fall einer glücklichen Genesung sich dem geistlichen Stande zu widmen. Im Jahre 1599 bezog er die Universität Wittenberg. Zunächst noch über die Wahl seiner Fachwissenschaft nicht ganz entschieden, verfolgte er den vorbereitenden philosophischen Cursus, während dessen er auch einige theologische Vorlesungen besuchte. Durch seinen vornehmen Verwandten, den sächsischen Prokanzler Rauchbar ließ er sich sodann bestimmen, seinem Gelübde zuwider Medizin zu studiren, welchem Studium er zwei Jahre oblag. Nach dem Tode jenes seines Verwandten fühlte er sich indeß gedrungen, nunmehr demjenigen Studium sich hinzugeben, für welches er sich in der Zeit seiner Prüfung entschieden hatte. Er vertauschte Wittenberg mit Jena, von seinem väterlichen Freunde Arndt erbat er sich eine Anweisung zum theologischen Studium, und — ohne von den Vorlesungen der dortigen theologischen Professoren sonderlichen Gebrauch zu machen — widmete er sich vorzüglich privatim dem Studium der Schrift*) und der Kirchenväter, wie auch dem Hebräischen. Nach Erlangung des philosophischen Magistergrades begann er, wie dies damals gewöhnlich, sofort einige Privatvorlesungen über Gegenstände

*) Gaß in seiner trefflichen Schrift: „Geschichte der protest. Dogmatik" S. 260 nennt irrthümlich Glassius, den Schüler und Nachfolger Gerhard's, unter seinen Lehrern, und unterläßt hervorzuheben, daß seine eigentlichen Lehrer in der Theologie nicht die Wittenberger und Jenenser, sondern die zwei Marburg'schen Theologen gewesen sind.

jener Disciplinen und mit spezieller Genehmigung der theol. Fakultät, auch theologische. Eine schwere Krankheit brachte ihn an den Rand des Grabes, das von ihm damals im Jahr 1603 aufgesetzte Testament gibt ein Zeugniß der schon damals von ihm gehegten demüthigen Frömmigkeit (*Fischer*, vita Gerhardi. p. 29). Sein Verlangen stand aber nach derjenigen theologischen Fakultät, welche am Anfange des 17. Jahrhunderts sich eines vorzugsweisen Rufes erfreute, nach Marburg. Hier erst scheint er durch theologische Lehrer eine tiefere Einwirkung erfahren zu haben. Winkelmann und Mentzer waren die hervorleuchtenden Größen des damals lutherischen Marburgs. Bei ihnen hörte Gerhard nicht nur die Vorlesungen, sondern genoß auch das hospitium und erfreute sich namentlich von Seiten Mentzer's einer väterlichen, ja brüderlichen Zuneigung, wofür die Gerhard'schen und Mentzer'schen Briefe Zeugniß ablegen. Nachdem jedoch durch Landgraf Moritz der reformirte Lehrtypus in den Hessen-Kassel'schen Landen eingeführt worden, und jene Lehrer nach Hessen-Darmstadt übergesiedelt, dachte auch Gerhard an den Besuch einer andern hohen Schule. Am liebsten hätte er das damals berühmte Rostock oder Tübingen erwählt, in kindlichem Gehorsam jedoch gegen seine Mutter begab er sich nach dem näher gelegenen Jena zurück, wo er mit Beifall theologische Vorträge zu halten anfing. Gern wäre er in dieser Wirksamkeit verblieben, aber dem für seine Landeskirche eifrig bemühten Herzog Kasimir von Koburg war er so nachdrücklich empfohlen worden, daß dieser in ihn drang, die Superintendentur von Heldburg in seinem Lande anzunehmen, und durch Vermittelung der Aebtissin von Quedlinburg auch die Mutter Gerhard's dahin bestimmte, in den von Quedlinburg entfernteren Wirkungskreis ihn zu entlassen. Erst in seinem 24. Lebensjahre stand der große Theologe, als dies damals höher als das akademische Lehramt geschätzte kirchliche Ephoralamt ihm übertragen wurde, und ehe er es antrat, erlangte er noch dazu bei seiner Fakultät auch die Würde des theologischen Doktor.

Die Gaben, welche Gerhard bisher schon in dem theoretischen Lehramt zu entwickeln angefangen, bewährte er nun auch in dem praktischen; besonders wird eine unter seiner Aufsicht ausgeführte kirchliche Landesvisitation gerühmt, als deren Folge die 1615 von ihm erschienene und im Auftrage des Fürsten verfaßte Kirchenordnung anzusehen ist. Dennoch blieb unter diesen praktischen Arbeiten sein Verlangen nach dem Katheder lebendig und konnte auch durch die von ihm nach Auftrag des Fürsten geleiteten theologischen Disputationen an dem akademischen Gymnasium zu Koburg, welchen die Koburg'sche Landesgeistlichkeit beizuwohnen verbunden war, nicht befriedigt werden. Gerhard's Briefe aus dieser Zeit sprechen großentheils eine wehmüthige und schwermuthsvolle Stimmung aus. Das Wohlwollen seines Fürsten, welches ihn zur Generalsuperintendentur von Koburg bestimmte, diente nur dazu, diese Schwermuth zu steigern, denn während dadurch seine praktische Arbeitslast erhöht wurde, schwand um so mehr die Hoffnung, noch einmal zur Kathederwirksamkeit übergehen zu können. Zwei Berufungen nach Jena im Jahr 1610 und 1611, einer nach Wittenberg im Jahr 1613, hatte er auf das Verlangen Herzog Kasimir's, der sich auf die Unentbehrlichkeit eines solchen Theologen für die Koburg'sche Landeskirche berief, bereits ausschlagen müssen. Als aber im Jahr 1615 abermals das Seniorat der jenaischen Fakultät erledigt wurde, erfolgte außer den Bitten des jenaischen Senats eine so nachdrückliche Intercession von Seiten des sächsischen Kurfürsten Georg I., daß endlich dennoch das Widerstreben Herzog Kasimir's gebrochen, und die so lange ersehnte Entlassung bewilligt wurde, wiewohl nur unter der ausdrücklichen Bedingung, daß Gerhard auch fernerhin, wo es erforderlich scheine, der Koburg'schen Kirche mit Rath und That beistehen sollte.

So befand sich denn der große Theologe endlich in derjenigen Stellung, die er allein als seinem innern Beruf angemessen erachtete. Nach allen Seiten akademischer Berufsthätigkeit entsprach er nun aber auch den Anforderungen des akademischen Lehrers. Zahlreicher als die aller Andern waren die von ihm gehaltenen öffentlichen Lehrkurse, und zwar gerade über die wichtigsten Fächer, mit Treue und Liebe wachte er über die ihm anvertrauten Commensalen und Contubernalen, in Krankheiten und andern Verlegenheiten

kam er auch Studirenden außerhalb seines Hauses thätig zu Hülfe, viermal verwaltete er das Rektorat; nach vielfachen Reisen und Bemühungen gelang es ihm durch seinen Einfluß auf die Fürsten, das Einkommen der Universität durch den Besitz zweier ansehnlichen Landgüter und zweier fürstlichen Legate zu vermehren, und der weiten Verbreitung seines Ruhms verdankte Jena selbst während der Schrecken des 30jährigen Krieges, von denen auch dieser Ort nicht wenig zu leiden hatte, seine zunehmende Frequenz. Mehrfache Aeußerungen von Zeitgenossen erkennen ihm den ersten Rang unter den damaligen lebenden Theologen zu; kaum ist übertrieben, was Dilherr in seiner Parentation auf ihn sagt: nulla est in orbe Europaeo Protestantium academia, nulla celebrioris alicujus urbis, quae hac Thuringiae lampade illustrari non expetierit. Nicht weniger als 24 Berufungen, selbst nach dem fernen Upsala, ergingen an ihn während der Zeit seiner jenaischen Wirksamkeit, die er indessen sämmtlich zurückweisen zu müssen glaubte. Er hatte aber auch guten Grund, von seinem Jena nicht zu weichen. Zwar trug ihm seine zweite Professur nicht mehr als 350 Gulden ein, aber die zahlreich damit verbundenen Emolumente und noch vielmehr die reichen Gratifikationen und Donative der fürstlichen, ihm befreundeten Personen, theils für die Dedikation der einzelnen Bände seiner zahlreichen Schriften, theils für die vielfachen Gutachten, Rathschläge und Besorgungen, welche er auszuführen bekam, hatten ihn in den Stand gesetzt, sich ein nicht unbedeutendes Vermögen und ein Landgut zu erwerben; vielfache Korrespondenzen liegen vor, in denen selbst Magistrate und Fürsten bei diesem Theologen um ein Darlehen in den schweren Kriegszeiten nachsuchten. Bei der Verheerung seines Landgutes Roßla berechnete er seinen Verlust auf 5000 Gulden, bei der Plünderung von Jena auf 5000 Dukaten, und kurz vor seinem Tode äußerte er vor seinem Freunde Major, er besitze jetzt wieder mehr als früher. Es erfreute sich Gerhard ferner des unbedingtesten Vertrauens seiner eigenen Fürsten und Fürstinnen, des Weimar'schen und Altenburg'schen Hofes, ebenso auch der übrigen sächsischen Höfe. Er genoß ein friedliches Verhältniß zu seinen Fakultätsgenossen, dem alten Major und dem jüngern Himmel, welches Verhältniß er aber auch unter Opfern der Selbstverläugnung und der Nachgiebigkeit sorgfältig aufrechtzuerhalten bedacht war; auch der gesammte Senat verehrte in ihm den großen und dabei so anspruchslosen Gelehrten und den Wohlthäter der Universität. So war denn nichts, was ihn hätte veranlassen können, seine jenaische Stellung mit einer andern zu vertauschen.

Aber nicht bloß auf dem wissenschaftlichen, sondern auch auf dem kirchlichen, ja selbst auf dem politischen Gebiete äußerte sich seine Wirksamkeit während der Periode, wo er dieser Universität angehörte. Es waren von kursächsischen und herzogl. sächsischen Theologen kirchliche Zusammenkünfte in Gang gebracht worden, aus welchen, wie man hoffte, an der Geburtsstätte der Reformation sich allmählig ein entscheidendes Obertribunal der lutherischen Kirche herausbilden sollte. Das Präsidium dabei war dem Dresdner Oberhofprediger Hön, dem Manne, der seinen schwachen Fürsten ganz in der Gewalt hatte, übertragen worden, dieser aber, der begeistertste Bewunderer von Gerhard, gab ihm vor allen andern Versammelten den Vorrang *).

Die erste dieser Zusammenkünfte fand 1621 in Jena statt, wo neben andern zur Berathung gekommenen für die Kirche wichtigen Angelegenheiten auch ein verwerfendes Urtheil über die Helmstädtische Theologie und Philosophie ausgesprochen wurde. Eine andre fand 1624 in Leipzig statt zum Urtheilspruch in den zwischen den Tübingern und Gießenern ausgebrochenen christologischen Streitigkeiten, zugleich auch zur Berathung einer Schutzschrift für die Augsburger Confessionsverwandten gegen die Jesuiten, eine andre in derselben Angelegenheit 1630. Hier wurde überall Gerhard die erste Stimme zuerkannt. Als auf Hön's Antrieb Kurfürst Georg I. den Schweden den Rücken zu kehren und den Prager Frieden einzugehen gedachte, wurde Gerhard zur Consultation mit nach Dresden beschieden, wo auch er dem legitimen Zuge lutherischer Theologen zur Partei

---

*) Vergl. über diese Convente und ihre Tendenzen: Henke, Calixt und seine Zeit. I. S. 32.

des kaiserlichen Reichsoberhauptes — zum Nachtheil der protestantischen Sache — Raum gab. Für eine ganze Reihe von Fürsten war er überhaupt das Orakel in Angelegenheiten aller Art, zur Empfehlung von Kirchen- und Schulbedienten, bei fürstlichen Brautbewerbungen und als Vertretung bei Gevatterpflichten, zur Schlichtung von Zwistigkeiten und bei Vermittelung von Gelddarlehnen. Von der Masse seiner Geschäfte ist ein kurzer Ueberblick zu geben versucht worden in meiner „Vorgeschichte des Rationalismus" I. S. 66. Dabei war seine Gesundheit nicht stark und wurde namentlich durch die vielfachen Geschäftsreisen angegriffen. So unterlag er denn nun auch, nachdem er ausgeführt, wozu gegenwärtig mehrere Menschenleben kaum hinreichen würden, im Alter von 55 Jahren am 20. August 1637.

Was aus seinem Leben bekannt ist, seine Schriften und sein Briefwechsel*) gibt zunächst das Bild eines Mannes von einfacher und rührender Demuth, vieler Liebe und von unerschütterlichem Gottvertrauen auch in den schwersten Prüfungen, aber auch eines fast zu bedachtsamen und friedliebenden Karakters, welcher in einigen Fällen den Frieden auf Rechnung der unumwundenen Wahrheit zu erkaufen sich verleiten ließ und Eiterbeulen der Kirche, welche der Sonde bedurft hätten, eher mit einem weißen Pflaster zu bedecken versuchte. Dieses Urtheil gewinnt man unter andern aus seinen Anwandlungen von Bitterkeit gegen solche Ehrenmänner, welche ein heiliger Zorn einen etwas schärferen Ton anzuschlagen antrieb, als er ihn selbst zu gebrauchen pflegte, gegen den männlichen Paul Tarnov in Rostock, den ehrlichen Meyfarth in Erfurt, dessen Eifer für das Haus des Herrn Gerhard aus Hypochondrie ableitete und selbst in Betreff seines väterlichen Freundes Arndt, welchen er keineswegs mit dem Nachdruck und der Wärme gegen dessen Widersacher in Schutz genommen hat, wie es wohl die eigene Ueberzeugung und die Dankespflicht verlangt hätte. Es ist diese ängstliche Besorgniß für den unverkümmerten Ruf seiner Orthodoxie, welche ihn, der in seinen meditationes mit augustinischer Wärme und Liebe zum Herrn zu reden weiß, in der schola pietatis, welche er zur Correktur des Arndt'schen wahren Christenthums schreiben zu müssen glaubte, das fromme Gefühl so pedantisch nach dem dogmatischen Schema maßregeln ließ, daß Spener wohl mit Recht urtheilte: Gerhardina schola pietatis me nunquam valde affecit. Dennoch ist er unter den ihm verbundenen sächsischen Theologen derjenige, welcher gegen die der Heterodoxie beschuldigten frommen Männer vorzugsweise mit Milde auftritt und zu Calixt nach dessen persönlichem Besuche in Jena tritt am Ende selbst eine größere Annäherung ein (vergl. Henke, Calixt's Briefwechsel fasc. 3. S. 18; meine Schrift: der Geist der luth. Theologen Wittenberg's S. 108).

Was Gerhard's Verdienste um die theologische Wissenschaft betrifft, so sind es auf dogmatischem Gebiete namentlich zwei Werke, welche seinen Namen unsterblich gemacht haben. Zuerst eine umfassende Erneuerung des catalogus testium veritatis von Flacius, die confessio catholica, deren Inhalt die Worte des Titels ausdrücken: Doctrina catholica et evangelica, quam ecclesiae Augustanae confessioni addictae profitentur ex Romano-catholicorum scriptorum suffragiis confirmata. 1634. 3 T.; von mehreren Theologen von Christian Chemnitz, Faustking u. a. wird dieser Schrift Gerhard's der Vorzug vor allen übrigen ertheilt. Sodann das Werk, welches am meisten seinen theologischen Ruf begründet und erhalten hat: die loci communes theologici, welche er als 27jähriger Jüngling in Heldburg begonnen und deren Vollendung mit dem 9. Bande er in Jena im Jahr 1629 durch ein dem Senat gegebnes conviviolum feierte. Eine ausführlichere Behandlung einiger Hauptartikel folgte 1625 unter dem Titel: exegesis sive uberior explicatio articulorum etc. nach. Die Bedeutung dieses Werkes im Verhältniß zu den Vorgängern, namentlich zu Hutter, und zu den Nachfolgern namentlich Calov und Quenstedt

---

*) Erst wenige seiner Briefe sind bis jetzt veröffentlicht. Ich habe diejenigen, welche die Hamburger, Gothaische, Straßburger u. a. Bibliotheken handschriftlich darboten, zugleich mit den bereits einzeln gedruckten, gesammelt und wünsche im Stande zu seyn, dieselben zu veröffentlichen.

ist neuerlich von Gaß gewürdigt worden in der Geschichte der protest. Dogmatik I. S. 261, womit zu vergl. was in dem „Geist der Wittenberger Theologen“ S. 253 über das Verhältniß des Syst. theol. von Calov zu den loci von Gerhard bemerkt worden. Der Fortschritt Gerhard's über seine Vorgänger Chemnitz und Hutter hinaus besteht weniger in dem größeren systematischen Organisationstalente, auch nicht in der größeren spekulativen Ergründung des Dogma oder in subtilerer formeller Ausbildung, sondern vorzugsweise in der gelehrten Vollständigkeit, und einer wenn auch mehr von außen herangebrachten Durchsichtigkeit und Uebersichtlichkeit; von besonderem Verdienst ist dabei die bündige und treffende exegetische Exposition. Selbst unter Katholiken und Reformirten hat das Werk seine Bewunderer gefunden und ist von den Letztern 1639 in Genf in einer Folioausgabe nachgedruckt worden. Eine treffliche mit Zusätzen vermehrte neue Ausgabe wurde 1762 in 22 Bänden 4. durch den Tübinger Dogmatiker Cotta veranstaltet. — Aber auch die exegetischen Leistungen Gerhard's sind von großem Verdienste. Der Vorzug derselben besteht in der patristischen Gelehrsamkeit, der dogmatischen Akribie und dem im Ganzen gesunden exegetischen Takte. Zunächst ist zu erwähnen: sein Comm. in Harmoniam hist. ev. de passione et resurrectione Christi 1617, ein Werk, welches, obwohl der bescheidene Mann sich einer solchen Bezeichnung enthält, als Fortsetzung der von Mart. Chemnitz begonnenen und von Pol. Lyser I. fortgesetzten, doch nicht zu Ende geführten: Harmonia ev. angesehen werden kann. Auf dem jenaischen Theologenconvent 1621 war von den sächsischen Theologen die dringende Bitte an ihn ergangen, dem unvollendeten Werke das Fehlende noch hinzuzufügen. Als ein Ganzes mit Chemnitz und Lyser's Arbeit und Gerhard's eigener Leidens- und Auferstehungsgeschichte erschien dann das Werk, nachdem bereits eine Genfer und Rotterdamer Ausgabe veranstaltet worden, erst 1652 in Hamburg in 3 Foliobänden und dies ist bis zu diesem Augenblick der einzige ausführliche Commentar zu den synoptischen Evangelien. Weniger bekannt und benutzt sind seine anderen Commentare, da sie als opera postuma erschienen und theilweise allerdings in dürftiger Gestalt vorliegen. Noch vor seinem Ende hatte er 1637 den Comm. in Genesin in die Presse gegeben, 1658 erschien der in Deuteronomium, vorzüglich schätzbar durch seine Gelehrsamkeit ist der zu den beiden Briefen Petri 1641. Auch den Laien kam seine exegetische Gelehrsamkeit zu Gute, indem ihm von Herzog Ernst dem Frommen die Direktion des popularen Weimar'schen Bibelwerkes und die Ausarbeitung der Genes., Apocal. und des Daniel übertragen wurde.

In der Isagogik zum theologischen Studium nimmt seine methodus stud. theol. eine vorzügliche Stelle ein, welche er am Anfange seines Professorats 1620 herausgab. Er zeigt sich hier noch als Schüler der alten reformatorischen Theologie, insofern das Schriftstudium ihm über Alles geht; während später Hülsemann es erst im 3. Studienjahre aufgenommen wissen will, verlangt Gerhard, daß es alle 5 Jahre hindurchgehe. Auch hat er hier Gelegenheit, die Nothwendigkeit der Herzensfrömmigkeit und den praktischen Karakter des theologischen Studiums den Studirenden an's Herz zu legen. — Unter seinen Erbauungsschriften hat sich den meisten Eingang verschafft sein Jünglingswerk, die meditationes sacrae, welche er noch als Studirender 1606 verfaßte. Wie er selbst erklärte, ruht diese Schrift auf Augustin, Bernhard und Tauler. Sie hat unzählige Auflagen erlebt und ist noch neuerlich mehrmals in Uebersetzung erschienen, während die erwähnte schola pietatis ganz in Vergessenheit gekommen. Seine Predigten sind frei von den dogmatischen Subtilitäten und Geschmacksverirrungen seiner Zeit; aber sie halten sich doch zu sehr im lehrhaften Tone und entbehren zu sehr eines höheren Grades von Affekt und Begeisterung, um einen tieferen Eindruck zu hinterlassen. Eine Probe seiner Predigtweise aus seiner Postilla Salomonea gibt Lentz in der Geschichte der Homiletik 1839. I. S. 101.

Quellen. Wir sind so glücklich, eine ältere Biographie von Gerhard zu besitzen, welche in Betreff der Sorgfalt und Quellenbenützung wenig zu wünschen übrig läßt, auch aus den zahlreichen Leichenprogrammen das Wichtigste aufgenommen hat, die vita Joa. Gerhardi von dem Koburg'schen Geistlichen Erdmann Rudolph Fischer 1723. Mit

dem gothaischen Generalsuperintendeuten Cyprian eng befreundet kam Fischern die freie Benutzung der handschriftlichen Schätze Cyprian's zu Gute, welche nachher Eigenthum der herzoglichen Bibliothek geworden sind. Leider ist von diesen Manches verloren gegangen, namentlich ein Diarium Gerhard's, worin er täglich seine Erlebnisse aufzuzeichnen pflegte. Wiederholte, auf mein Ersuchen angestellte Nachforschungen auf der herzoglichen Bibliothek und auch unter den Akten des Gothaischen Oberconsistoriums haben dieses interessante Dokument nicht wieder auffinden lassen. Es wäre eine wahre Bereicherung der Literatur, ein ebenso auf gründlichen Studien beruhendes Zeitbild aus dem 17. Jahrhundert in einem Leben Gerhard's zu erhalten, als Henke ein solches in seiner Darstellung von Calixt gegeben hat. A. Tholuck.

Gerhard, Groot., s. Brüder vom gemeinsamen Leben.

Gerhardt, Paulus, geboren in Gräfenhainichen in Kur-Sachsen 1606 (nach anderer Berechnung 1607; eine authentische Notiz über Geburtsjahr und Geburtstag existirt nicht mehr, da Gerhardts Mutterort im dreißigjährigen Kriege 1637 eingeäschert wurde und die Kirchenbücher zu Grunde gingen, er selbst aber das Datum nirgends erwähnt); gestorben ist er 1676 als Archidiakonus zu Lübben, ebenfalls in Kursachsen. Wir werden nicht irren, wenn wir ihn als den begabtesten aller christlichen Dichter, die bis heute der Kirche geschenkt worden sind, feiern; als denjenigen, bei dem die poetische Begabung auch nicht bloß eine einzelne Seite des ganzen Wesens und inneren Berufes bildet, wie dies wohl bei Andern nicht selten der Fall ist, sondern dessen ganze, vom Herrn der Kirche geordnete Stellung zu derselben wesentlich darin ruht, darin ihren Mittelpunkt hat, daß er die Gemeinde Christi die süßesten Lieder singen gelehrt. Mehr als in irgend einem andern einiget sich in Gerhardt Alles, was zu diesem Ruhme befähigt: das feste Gewurzeltseyn in der objektiven christlichen Heilswahrheit, im evangelisch-kirchlichen Bekenntniß, wie die ächte, unverschrobene Empfindung für alles rein Menschliche; die Tiefe christlichen Gefühls, die Sinnigkeit der Gedanken, der frische, gesunde, poetische Blick in das Leben der Natur nicht minder als in das Leben des Geistes, wie die Schönheit der Form, welcher er so mächtig ist, daß, was er und wie er es sagt, sogleich Jedem als der natürlichste, volksthümlich-treffende Ausdruck des Gedankens einleuchtet, und sich in's Gedächtniß prägt, während doch das Gesetz der Kunst, Metrum, Reim u. s. f. mit feinem Takte von ihm beobachtet ist. In letzterer Beziehung läßt es sich an Gerhardt nicht verkennen, daß der durch Martin Opitz herbeigeführte Fortschritt in der Technik, die Schärfung des Gehörs für Sprachhärten, die strengere metrische Gesetzgebung wesentlich auf ihn eingewirkt hat, wiewohl er es seiner Selbstständigkeit, dem frischen Quell von Poesie, der urkräftig in ihm selber aufgegangen, zu verdanken hat, daß ihn die Hymnologen keiner der schon vorhandenen Dichterschulen (— in die er übrigens, da sie nach andern deutschen Provinzen die erste schlesische, die preußische Schule genannt werden, als Sachse auch nicht gepaßt hätte, wiewohl sich auch bei andern Dichtern die landsmannschaftliche Unterscheidung nicht consequent durchführen läßt —) beigezählt, sondern ihn zum Haupt einer eigenen Dichterklasse, zum Anfänger einer Epoche in der Geschichte des Kirchenliedes gemacht haben. Mit Gerhardt nämlich nimmt die geistliche Dichtung einen subjektiveren Karakter an, der zwar später in sehr verschiedenen Richtungen, bei den Einen mystisch, bei den Andern rationalistisch ausartete und antikirchlich wurde, bei Gerhardt aber noch in vollem, nirgends gestörtem Einklang mit dem objektiven Gehalt kirchlichen Glaubens und kirchlicher Lehre steht. Es ist in dieser Beziehung karakteristisch, daß von seinen 120 (in der neuesten Ausgabe von Ph. Wackernagel 123) Liedern nicht weniger als sechszehn mit „Ich" anfangen, und auch von den übrigen mehr als 60 durchweg nur Gott und das eigene Herz angehen, worunter übrigens etwa 10 vorkommen, in denen, da sie bloße Paraphrasen von Psalmen sind, diese subjektive Haltung durch das Original gerechtfertigt ist. Manche seiner Lieder nehmen wohl den Standpunkt lehrhafter oder erwecklicher Rede ein; aber auch diese wenden sich ebenso oft an das Menschenherz, wie an Gemeinde und Welt. Es ist somit ein entschiedenes

Vorwalten der Subjektivität zu erkennen, gegenüber den Liedern aus der Reformationszeit, in welchen immer nur die Kirche das Objekt oder Subjekt des geistlichen Gesanges ist und nur selten (wie in Luthers Sterbelied: Mit Fried und Freud ich fahr' dahin) jener subjektivere Ton durchklingt. Allein die Subjektivität der Gerhardt'schen Lieder ist nur die conkrete, persönlich bestimmte Form, in welcher sich christlicher Glaube, christliches Gefühl und Leben ausspricht, das allen doch wieder gemeinsam seyn muß und thatsächlich gemeinsam ist, sofern sie eben eine Gemeinde Christi, ein Volk Gottes sind. Darum ist auch, was Gerhardt aus seinem eigenen Herzen und aus seiner geistlichen Erfahrung heraus redet und zwar in einer Weise, wie ein anderer es nicht auszusprechen gewußt hätte, dennoch von der Art, daß es Jedem augenblicklich einleuchtet, daß er darin das rechte Wort, den lieblichsten, treffendsten Ausdruck seiner eigenen geistlichen Erlebnisse findet. Dazu kommt noch ein weiterer Unterschied, der ihn sowohl vor den Dichtern der Reformationsperiode als vor den spätern Mystikern wie den Rationalisten auszeichnet. Wackernagel macht (in der Vorrede zu seiner, bis jetzt in zwei Auflagen erschienenen Ausgabe der Gerhardt'schen Lieder) auf das Volksthümliche in derselben aufmerksam; wir möchten es, trotz der Allgemeinheit des Ausdrucks, lieber das allgemein Menschliche nennen, für was zwar Luther denselben offenen, gesunden Sinn hatte, wie Gerhardt, dem aber jener, sich auf die großen Thaten Gottes und die Noth und Hoffnung der Kirche beschränkend, nicht als Dichter hat dienen wollen; auch wenn Luther ein Kinderlied dichtet, so klingt es aus des gewaltigen Mannes Brust wie ein Choral im Posaunenton. Gerhardt aber feiert auch Sommer und Ernte, Reise und Hochzeit, die „hochbegabte Nachtigall," die Bienlein, „die wohl tragen bei stillen warmen Tagen", „der schnelle Hirsch, das leichte Reh", — sie alle umfaßt sein Herz, sein poetischer Sinn mit Lust und Liebe; wogegen z. B. ein Angelus Silesius, so sehr auch bei ihm die Subjektivität des frommen Bewußtseyns ausgeprägt erscheint, sicherlich niemals ein Sommerlied wie Gerhardts „Geh aus mein Herz und suche Freud," einen Preisgesang auf des Leibes Gesundheit wie „Wer wohlauf ist und gesund" oder gar ein Brautlied wie „Voller Wunder, voller Kunst" hätte dichten können. Aber solche Männer, in denen das Christenthum nicht als Gegensatz zum Menschenthum, sondern gerade als die ächteste, wahrste, gesundeste Humanität erscheint, haben einen besonders hohen und wichtigen Beruf und leisten auch ohne äußerlich hervorstechende Erfolge der Kirche und dem Reiche Gottes die ersprießlichsten Dienste. Und wenn sofort die Dichter der Aufklärungszeit mit Vorliebe Naturschilderuugen zugethan sind, so ist die ganze Anschauung der Natur, und insbesondere die Einigung derselben mit dem religiösen Leben bei Gerhardt eine durchaus naive, es geschieht keinem von beiden Theilen ein Unrecht, das religiöse Element und das natürliche stehen im schönstem Einklang, im ungezwungensten Verbande, während die Rationalisten und Halbrationalisten das eine durchs andere verderben. — In Bezug auf die poetische Form erwähnen wir zunächst, daß sich Gerhardt meist an eines der älteren, in der Kirche schon einheimischen Versmaße angeschlossen hat, daß jedoch auch mehrere neue sich bei ihm finden, die er ohne Zweifel selbst geschaffen, so namentlich „Die güldene Sonne, voll Freud und Wonne rc."; „Fröhlich soll mein Herze springen" („Warum sollt ich mich denn grämen"); „Nicht so traurig nicht so sehr rc." In letzterem Versmaß allein hat sich, wie uns scheint, Gerhardts feines Gehör weniger bewährt, da die völlige Gleichheit der vier ersten Zeilen in Zahl und Werth der Sylben, und der Endreim, der die erste und dritte, die zweite und vierte Zeile verbindet, hinter dem Strophenbau z. B. des Vermaßes: „Befiehl Du Deine Wege" an Schönheit weit zurücksteht. In anderer Hinsicht erscheinen namentlich einige Bearbeitungen von Psalmen, wie z. B. der 121. Ps. (Ich erhebe, Herr, zu Dir), als geringere Produkte; wobei wir freilich bemerken müssen, daß es uns immer gewagt erschienen ist, einen biblischen Psalm in Reimen so zu paraphrasiren, daß man sich nicht von solcher Poesie weg nach dem Original in Luthers Uebersetzung sehnt. Bekanntlich ist die poetische Bearbeitung von Psalmen bei Luther eine ganz andere als in der reformirten Kirche; diese bringt den Psalm in

Reime, Luther aber nimmt ihn frei in sich auf, aber aus dieser geistigen Befruchtung entsteht eine ganz neue poetische Schöpfung — man vergleiche „Ein veste Burg ist unser Gott“ mit dem zu Grunde liegenden 46. Psalm, oder „Ach Gott vom Himmel sieh darein“ mit Ps. 12. —; Gerhardt dagegen nähert sich in mancher Umdichtung biblischer Stellen mehr der reformirten Weise, wozu ihn übrigens gerade die ihm eigene Leichtigkeit in Reimbildung und mannigfachem Ausdruck verleiten konnte: denn auch was wir als seine geringsten Verse bezeichnen müßten, das steht noch hoch über Meister Lobwassers Psalmodie. Wenn wir oben die Schönheit der Form bei Gerhardt rühmten, so hat freilich auch der feinsinnige Mann sich dem Geschmacke seiner Zeit nicht völlig zu entziehen vermocht; Stellen, wie „Trotz sey Dir, Du trotzender Koth“ in dem Lied: Was trotzest Du, stolzer Tyrann ꝛc.) — oder der Reim: „Sitze — schwitze“ (in dem Ehestandslied: Wie schön ist's doch, Herr Jesu Christ ꝛc.) zumal, wenn man sich die Töne der Melodie dazu denkt; — oder der Bußgesang: „Herr ich will gar gerne bleiben, wie ich bin, Dein armer Hund“ (was jedoch Uebertragung eines lateinischen Gedichts: Sum canis indignus etc. von Chyträus ist) können selbstverständlich nicht für klassisch gelten. Ebenso möchten wir die endlos langen Lieder, z. B. die gereimte Leidensgeschichte („O Mensch, bereue Deine Sünd“ — 29 Strophen, von je 12 Zeilen) auf Rechnung eines Geschmacks setzen, der vergangenen Zeiten angehört. Aber ein späterer Zeitgeschmack — der sich, um mit Nitzsch pr. Theol. II. 2. S. 353 zu sprechen, von „Michel, Ballhorn und Bruder Weinerlich" herschreibt — hat sich nicht begnügt, jene wirklichen Schwächen zu beseitigen, sondern hat mit der ganzen Barbarei der Aufklärung auch das Schöne und Schönste, das Zarteste und Duftigste in Gerhardts Liedergarten niedergetreten und überall dafür seine Gänseblumen in die Beete gesetzt. Unsere Zeit hat ihren bessern historischen Sinn auch daran bewährt, daß sie sich mit Liebe wieder zum „unverfälschten“ Gerhardt zurückgewendet hat. — Wenn wir übrigens zugestehen mußten, daß auch er von dem Tribut, den Jeder seiner Zeit entrichten muß, nicht freigesprochen ist: so ist es in der That merkwürdig, wie derselbe Mann, der in seinen Briefen, Eingaben und andern Scripturen die ungelenke Sprache seiner Zeit, stets untermengt mit lateinischen Brocken und in ermüdender Umständlichkeit redet, als Dichter dieselbe Sprache zu derselben Zeit so fein zu reden, ihr solch eine Menge von Schönheiten abzugewinnen weiß.

Neben dem Dichter müssen wir aber auch den Theologen in Paulus Gerhardt beachten. Zwar hat er nicht, wie sein Jenaer Namensvetter, locos theologicos geschrieben; aber die Geschichte seiner Berliner Amts-Entlassung geht doch nicht den Dichter, sondern nur den Theologen Gerhardt an. In den Streitigkeiten mit den Reformirten, welche jene Katastrophe veranlaßten, trat Gerhardt mehrfach als Verfasser von Thesen, Responsen u. s. w. auf, worin sich zeigt, daß er in seiner Dogmatik gehörig zu Hause ist, auf Entgegnungen wohl zu antworten weiß und die formellen disputatorischen Waffen zu handhaben versteht. Daß diese Verhandlungen überaus unerquicklich sind, ist nicht seine Schuld; aber räthselhaft könnte man es finden, daß er, der Dichter mit dem reichen reinen Gemüth, dessen Religion und Christenthum doch nicht, wie das bei vielen andern vor ihm und nach ihm der Fall war, in der dogmatischen Formel festsaß, überhaupt nicht nur nicht von jenen Händeln sich ferne hielt, sondern sogar als einer der unerbittlichsten Gegner der Reformirten dasteht. Der große Kurfürst von Brandenburg hatte nichts verlangt, als daß sich die sämmtlichen Geistlichen durch einen Revers verpflichten sollten, das schnöde Schmähen auf einander, das gehässige Consequenzmachen und Verdammen auf den Kanzeln zu unterlassen; es ward nicht die „nöthige Tractirung der Controversien und des elenchi“ verboten, sondern nur „Moderation und Bescheidenheit“ erfordert; unsrem Gerhardt aber, von dem Jedermann bezeugte, daß es für ihn solch einer Verpflichtung gar nicht bedurft habe, weil er sich ohnehin nie solche Verunglimpfungen in seinen Predigten erlaubt hatte, ward vollends vom Kurfürsten auch die Unterschrift des Reverses erlassen, und bloß mündlich eröffnet, daß man der Hoffnung lebe, er werde von selbst dem gemäß handeln, was mit den Edikten und Reversen beab-

sichtigt war: — und dennoch trotz alle dem legt Gerhardt sein Amt nieder, weil er glaubt, selbst durch diese Beschränkung schon, wenn er ihr nachlebe, seinem Gewissen zuwider zu handeln. Sehen wir dazu das milde Angesicht Gerhardts, wie es den Biographieen von Langbecker und Schulz vorgesetzt ist, — ein Angesicht, das so gar keinen Zug von einem Zeloten, so gar keine Möglichkeit des odium theologicum in sich trägt: das weit mehr an den nachherigen Herrnhuthischen Typus, als an Wittenberger Portraits, selbst an das eines Löscher, erinnert: so haben wir ein psychologisches Problem vor uns, zu dem unserem neueren theologischen Bewußtseyn der Schlüssel fehlt, weil wir den ethischen Gehalt des Christenthums uns in einem freieren Verhältniß — nicht zur dogmatisch fixirten Formel, sondern zum Glauben zu denken, insbesondere aber die Kanzel nicht als den Schauplatz theologischer Controverse zu betrachten gelehrt worden sind. Uns erscheint das, was von Gerhardt gefordert wurde, als so sich von selbst verstehend, daß wir die Lehrfreiheit damit nicht im Geringsten mehr beschränkt glauben würden, als der Zweck der Predigt und das kirchliche decorum ohnehin dem freien Worte schon Schranken setzen muß. Auch konnte ja Gerhardt für sich gar keine solche Ungebundenheit, wie der Zelotismus sie forderte, begehren; ihn konnten die Edikte und Reverse am wenigsten drücken. Indessen ist vollkommen klar, daß es bei unsrem Gerhardt rein die Angst des Gewissens war, was ihn — ähnlich wie Luthern selbst — von jeder, selbst nur scheinbaren Annäherung an die reformirte Lehre zittern machte; Aeußerungen, dergleichen (s. Langbecker S. 17) im Namen und in Gegenwart des Kurfürsten Johann Sigismund gethan worden waren: „der Kurfürst wolle sich überzeugen, ob die Glaubenslehren, die er in seinem Lande einzuführen gedächte, falsch seyen ꝛc.“, die, wenn auch sehr hypothetisch, doch der frühern Erklärung (S. 14), daß man entfernt nicht daran denke, die reformirte Lehre mit Gewalt einzuführen, doch zu widersprechen schienen, lassen uns das tiefe Mißtrauen erkennen, das einmal eingewurzelt war; und wenn Gerhardt noch kurz vor seinem Tode in seinem Testamente sagt: „hüte Dich ja vor Synkretisten, denn sie suchen das Zeitliche und sind weder Gott noch Menschen treu“, so erklärt sich das einzig daraus, daß sein frommes, in lutherischer Glaubensweise ruhendes Gemüth alle die Wirren, die in Berlin durch die reformirten und unionistischen Tendenzen angerichtet waren, als eine Verletzung des ihm Heiligen empfand. Was die neuere wissenschaftliche Bildung schlechterdings fordert, daß man nämlich auch des Gegners Ansicht aus ihrem eigenen Kerne heraus begreifen, sich in seinen Standpunkt hineindenken soll, — eine Kunst, die keineswegs zum Indifferentismus oder zum Aufgeben des eigenen Wahrheitsgrundes, wohl aber zu christlicher Milde und Gerechtigkeit führt, — davon war Gerhardts Zeit noch sehr ferne, wie freilich in dieser Beziehung noch heute peccatur et intra et extra muros. Uebrigens fällt uns bei Gerhardt desto mehr in's Auge, daß er, wenn er dichtete, alle diese Händel vollständig von sich fern hielt; da war's Sonntag, da war er nur er selbst; daher denn seine Lieder auch reformirten Gemeinden theuer und zum Segen geworden sind. Ein einziges Abendmahlslied existirt von ihm, („Herr Jesu, meine Liebe“), worin nur im vierten Vers das Dogma, aber ohne alle dogmatische Spitzen und Kanten, die etwa gelegentlich hätten herausgekehrt werden können, ausgesprochen, übrigens aber die rein erbauliche Betrachtungsweise eingehalten ist.

Als Prediger möchten wir den Dichter wohl gerne schildern; aber es gehen uns dafür alle und jede Anhaltspunkte ab; einige Leich-Sermonen werden wohl von seinen Biographen genannt, aber auch von diesen kennt man, so weit wir sehen, nur die Titel. Die Empfehlung, welche ihm (s. Roth S. 4) die Berliner Geistlichkeit im Jahr 1651 auf die Probstei zu Mittenwalde gegeben, redet zwar von seinem „Fleiß und seiner Erudition“, und bezeugt, daß er „mit seinen von Gott empfangenen werthen Gaben sich um die Kirche (zu Berlin) beliebt und wohlverdient gemacht habe,“ aber worin seine Begabung auch in homiletischer Hinsicht bestanden habe, erfahren wir nicht. Wir werden uns wohl nicht irren, wenn wir, wie dies auch bei Andern der Fall war, glauben, daß seine Predigtweise von seinem poetischen Talent nicht viel verrathen haben mag; sie dürfte

sich vor der damals üblichen Methode nur durch größere Wärme und Herzlichkeit ausgezeichnet haben. Hätten seine Predigten außerdem noch hervorragende Eigenschaften gehabt, so würde man sicher vor oder nach seinem Tode dieselben, als einen berühmten Namen tragend, veröffentlicht haben.

Was endlich seine persönlichen Verhältnisse betrifft, so verweisen wir auf seine Biographen: Roth, Paul Gerhardt ꝛc. Lpz. 1829; Langbecker, Leben und Lieder von Paulus Gerhadt, Berlin 1841 (mit Portrait, Facsimile und Musikbeilagen); Otto Schulz, Paul Gerhardt's geistliche Andachten, mit geschichtlicher Einleitung und Urkunden, Berlin 1842 (mit Portrait und Facsimile); wie auch die Hymnologen, namentlich Koch, das Wichtigere aus seinem Leben nicht übergehen. Wir fügen bloß folgende Notizen hier bei. In Folge der Kriegsunruhen erhielt er erst spät, 1651, also in seinem 45sten Jahre seine erste Anstellung als Prediger in Mittenwalde, und verehelichte sich gleichzeitig mit der Tochter des Kammergerichts-Advokaten Berthold (oder Barthel) in Berlin, aus welcher Ehe drei Söhne und eine Tochter hervorgingen, von welchen aber nur ein Sohn ihn überlebte, den ihm seine Gattin bei ihrem im J. 1668 erfolgten Tode als sechsjährigen Knaben hinterließ. Von Mittenwalde wurde er im Jahr 1657 nach Berlin an St. Nicolai berufen; dort aber 1667 entlassen, weil er, nachdem seine Amts-Entsetzung zurückgenommen worden war, doch sich nicht entschließen konnte, in sein Amt wieder einzutreten, wenn von ihm die Einhaltung des vom Kurfürsten geforderten Benehmens erwartet werde. Er blieb sofort ein Jahr ohne Amt in Berlin, wurde von dort aber nach Lübben als Archidiakonus berufen, was ihm noch tröstlicher gewesen seyn würde, wenn die Lübbener nicht durch elende Knauserei und Fahrlässigkeit in Bezug auf wohnliche Herstellung des Diakonathauses ihm den Aufzug lange unmöglich gemacht hätten. Die anfängliche Verstimmung, die dies bewirkte, wich aber bald einer segensreichen Wirksamkeit, welcher ihn der Tod in seinem siebzigsten Jahre entriß.

Eine Gesammtausgabe seiner Lieder hat er selbst nicht veranstaltet. Sie fanden zuerst einzeln seit 1649 den Weg in evangelische Gesangbücher, bis Johann Georg Ebeling, Musikdirektor an Gerhardts Kirche in Berlin (später Professor der Musik in Stettin, starb in demselben Jahre, wie Gerhardt), der sich von dessen Dichtungen so angezogen fühlte, daß er sie alle componirte (freilich nicht alle mit solchem Glück, wie ihm dies mit den Liedern: „Die güldne Sonne ꝛc.“ und „Warum sollt ich mich denn grämen“ wirklich gelungen ist, und wie es vor ihm mit einigen andern Liedern Gerhardts dem Amtsvorgänger Ebelings, dem trefflichen Joh. Crüger, † 1662, gelungen war) — im Jahr 1667 dieselben in zehn Lieferungen, je ein Dutzend Lieder enthaltend, mit den Melodieen herausgab. (Den vollen Titel nebst den Dedikationen s. bei Otto Schulz, auch bei Langbecker S. 245.) Es folgten Ausgaben von Basilius Förtsch (im Anhang zu seiner „neuvermehrten geistlichen Wasserquelle“ Berlin 1676; von Feuerlein, Nürnberg 1682; von Feustking, Zerbst 1707 (noch mehrmals in Wittenberg aufgelegt) von Treuner, Augsburg 1708. Von da an erschienen keine Gesammtausgaben mehr, man nahm Gerhardts Lieder bloß in die Gesangbücher auf, und wie es ihnen allda erging, ist oben gesagt; erst 1821 veranstaltete Olshausen in Erlangen mit Lancizolle in Berlin wieder eine Gesammtausgabe, aber nicht ohne noch allerlei Aenderungen zu machen. Erst Schulz und Langbecker, die ihren Lebensbeschreibungen auch die Lieder einverleibten, und neuerlich Wackernagel in der schönen Doppelausgabe (in 8. und in 12.) bei Samuel Liesching in Stuttg. (1843, 49 und 55) haben den Text kritisch wieder hergestellt. Palmer.

Gerhoch. Das Leben und Wirken dieses Mannes verdient eine sorgfältigere Untersuchung und Darstellung, als ihm die Chronik von Reichersberg und Raderus im heiligen Bayerland gewidmet haben. Hier soll nur eine kurze Schilderung aus der Mehrzahl der für die Geschichte des 12. Jahrhunderts sehr wichtigen Schriften Gerhochs und nach einigen Anderen neuerdings herausgegebenen Quellen der Geschichte jener Zeit gegeben werden. Gerhoch, geboren in Polling bei Weilheim, im westlichen Altbayern, am Ende des eilften Jahrhunderts, studirte zu Polling, Mosburg und Freysing;

er soll drei Jahre zum Abschlusse seiner geistlichen Bildung in Hildesheim zugebracht haben. An dem letztgenannten Orte wurde er bei Gelegenheit einer Bischofswahl in den Streit Heinrichs V. mit Paschalis II. und Calixtus II. eingeweiht und von dort brachte er in seine Heimath den Gegensatz gegen den excommunicirten Kaiser und die von demselben abhängigen Bischöfe und überhaupt die ultramontane Gesinnung in seine Heimath. Hier machte ihn Bischof Herrmann von Augsburg zum Domherrn und Scholastikus der Domschule. Aber weil Bischof Herrmann in seinen Augen Simonist und Schismatiker war, und weil er denselben seinen Abscheu deßhalb merken ließ, mußte er Augsburg bald wieder verlassen und sich nach Raitenbuch zurückziehen. Dieser Ort, südwestlich von Weilheim, zwischen dieser Stadt und dem Lech, und zwischen Oberammergau und Schongau gelegen und jetzt gewöhnlich Rotenbuch genannt, war ein Kloster für Kanoniker nach der Regel Augustins, oder bestand vielmehr aus zwei Klöstern für Männer und für Frauen, und wurde der Zufluchtsort für die Eltern und für mehrere Brüder Gerhochs. Als im Jahre 1122 Friede geschlossen war zwischen Heinrich V. und Calixtus II., rief Herrmann von Augsburg den Gerhoch zurück und nahm ihn im Jahre 1123 mit sich nach Rom, um durch ihn mit dem Pabste versöhnt zu werden. Gerhoch war dann wieder in Augsburg Magister scholarum und Doctor juvenum, und führte seine Zöglinge unter Anderm auch zu den geistlichen Schauspielen an, die zu den großen Festen, besonders zu Weihnachten und Epiphanien, dargestellt wurden. Aber in sehr kurzer Zeit ergriff ihn ein Widerwille gegen sein ungeistliches Leben und gegen die völlige Entfremdung der Augsburger Domherren von klösterlicher Zucht. Er wollte sie reformiren, fand aber kein Gehör und verließ deshalb Augsburg, um an einem andern Orte ein kanonisches Leben zu führen. Er ging wieder nach Raitenbuch, aber auch hier fand er nicht, was er suchte. Die Kanoniker von Raitenbuch scheinen sich nicht nach Augustins Regel, auf welche sie doch verpflichtet waren, gerichtet zu haben. Sie besaßen dieselbe vielleicht nicht einmal und befolgten statt ihrer ein ihre Pflichten sehr verminderndes Capitulare Ludwigs des Frommen. Gerhoch ertrug diesen Zustand nicht lange, sondern machte sich bald nach Rom auf und bewog den Pabst Honorius II. im Jahre 1125 oder 1126, die Chorherren von Raitenbuch zur vollständigen Erfüllung der Regel Augustins zu ermahnen. Damit machte er sich seine Klosterbrüder zu Feinden, die es sehr gern sahen, daß man den heiligen und eifrigen Mann von ihnen wegberief. Bischof Kuno von Regensburg bat sich ihn bald nach seinem Regierungsantritte im Jahre 1126 aus und erhielt ihn. Bischof Kuno stand auf der Seite des Königs Lothar und des Pabstes Honorius und scheint Mühe gehabt zu haben, sich in dieser Stellung zu erhalten. Zugleich begünstigte er den strengen klösterlichen Zug im Mönchthume und im Klerus. In beider Hinsicht sollte ihm Gerhoch dienen. Er weihte ihn zum Priester und gab ihm die Parochie Cham, daß er darin ein Stift für regulirte Chorherren anlegte. Aber die Freunde des Gegenkönigs Konrad und die Feinde der ultramontanen, strengkirchlichen Richtung nöthigten den Gerhoch, den Plan und die ganze Pfarrei aufzugeben. In der Zeit von 1130 bis 1132 starb der Bischof, und Gerhoch wäre in eine schlechte Lage gekommen, wenn er nicht im Erzbischof Konrad I. von Salzburg einen Gönner gefunden hätte. Dieser hatte sich, nachdem er früher wegen des Schisma's sieben Jahre fern von seiner Diöcese hatte leben müssen, schon lange um die Herstellung des Kanonikats zu St. Michael in Reichersberg, südlich von Passau, am rechten Ufer des Inn, zwischen Braunau und Schärding gelegen, bemüht und machte im Jahre 1132 den Gerhoch zum Probste dieses Stiftes. So bekam Gerhoch eine zugleich ehrenvolle und lohnende Stellung und Wirksamkeit, in welcher er auch bis zu seinem Tode fast 38 Jahre lang verbleiben durfte. Es war das eine auf allen Gebieten des Lebens sehr bewegte Zeit. An dem neuen Kreuzzuge (1147—1149) nahm er keinen Theil. Er blieb im Abendlande an der Seite des kurz vor dem Beginne des Kreuzzugs eingesetzten Erzbischofs Eberhard von Salzburg, um mit ihm das Klosterwesen zu fördern und, von ihm beschützt, einen Feldzug gegen verschiedene Neologen zu eröffnen. Mit dem heil. Bernhard hatte sich auch Gerhoch in

Verbindung gesetzt. Näher stand ihm aber Otto, Bischof von Freysing, der Sohn des heil. Leopold von Oesterreich, der Halbbruder des Königs Konrad III. und der Oheim des Kaisers Friedrich I. Otto war selbst Cisterzienfermönch und dem Heiligen seines Ordens ganz ergeben. Er hatte an dem Kreuzzuge Theil genommen und empfing nach seiner Rückkehr Gerhochs Zuschrift, der ihn als einen seiner Schutzengel sehnsüchtig erwartet hatte. Otto's Bruder Konrad war unterdessen Bischof von Passau geworden und wurde später der Nachfolger Eberhards in Salzburg. Seine kirchliche Gesinnung war noch strenger und schroffer als die Otto's, setzte ihn in entschiedenen Gegensatz gegen seinen Neffen, den Kaiser, und war also noch mehr nach dem Sinne Gerhochs, der wegen seines Ultramontanismus, Rigorismus und Orthodoxismus fast immer im Streite lebte und Niemanden anzugreifen und zurechtzuweisen sich scheute. Natürlich machten ihm Laieninvestitur, Simonie und Priesterehe und alle übrigen damals streitigen Punkte, welche auf den Synoden von Toulouse, Soissons, Clermont, Rom und Tours erörtert wurden, viel zu schaffen. Mit großer Klarheit erkannte er, daß den hildebrandischen Forderungen an die Geistlichen die verweltlichten Domcapitel und Chorherrenstifte erhebliche Schwierigkeiten in den Weg legten, und daß sie durch eine strenge Durchführung des kanonischen Lebens ihrer Erfüllung sehr nahe gebracht würden. Er gab sich deßhalb alle Mühe, den Stiftsherren ihre Stütze, jenes Capitulare Ludwigs des Frommen, der geleitet von Benedikt von Aniana zu Gunsten einer Erhebung der Mönche die Verweltlichung der Kanoniker begünstigt hatte, zu nehmen. Die Vita canonica clericorum war ihm einer der erstrebenswerthesten Gegenstände in der kirchlichen Entwickelung jener Zeit, und es war ihm nicht gleichgültig, daß sie schon wieder durch das aufkommende Mönchthum in Schatten gestellt wurde. Vielen Kummer machte es ihm, daß durch die schismatischen Priester die Gewissen verwirrt und die heilsbedürftigen Seelen betrogen würden. Es geschah nämlich sehr oft, daß die Gebannten des Genusses aller Sakramente durch Kleriker theilhaft wurden, welche, ohne an irgend einer Kirche angestellt zu seyn, sich zur Verwaltung und Spendung der Sakramente an allerlei Privatpersonen vermietheten. Diese und alle übrigen im Banne lebenden Bischöfe und Priester könnten, so behauptete Gerhoch, das Sakrament des heil. Abendmahls gar nicht vollziehen, den Leib Christi entweder überhaupt nicht, oder doch nicht zu einem Erfolge für den Genießenden hervorbringen. In viel höherem Grade wurde aber Gerhoch von dogmatischen Streitigkeiten beschäftigt und aufgeregt. Er war einer von den letzten Theologen Deutschlands, welche ihre Bildung vor dem Herüberwirken der Scholastik aus Frankreich und England nach Deutschland vollendet hatten, und mußte nun zu seinem Aerger sich aller Orten von einer disputirsüchtigen, in Frankreich gebildeten klerikalischen Jugend umschwärmt sehen, welche die legendenhafte Tradition verlachte, sich nicht bei der Auktorität der Kirchenväter beruhigte, von der Willkühr der erbaulichen allegorischen Interpretation nichts wissen wollte, die schwierigsten und subtilsten Untersuchungen anstellte, und nur den allgemeinen Denkgesetzen und der Denkmethode griechischer Philosophen Raum vergönnte. Selbst Otto von Freysing hatte den Aristoteles aus Frankreich nach Bayern mitgebracht und ein Bruder Gerhochs, Arno, war in Paris in die neue Theologie eingeweiht worden. Aber Gerhoch konnte sich nie mit ihr befreunden. Seine Schriften haben das Gepräge der Scholastik nicht, sondern das der noch immer von Gregor dem Großen abhängigen nachkarolingischen Literatur. Er sah nur Unheil in der neuen Geistesrichtung und wagte es, ihr entgegenzutreten. Darin bestärkte ihn die Verurtheilung, welche die Kirche gegen die großen Scholastiker Peter Abälard und Gilbert de la Porrée aussprach; aber er begnügte sich nicht damit, diese zu schelten, vor ihnen zu warnen, und den in Deutschland aufgegangenen Samen ihrer Lehre auszukundschaften und zu verderben, sondern er war so kühn, den Magister Sententiarum selbst der Ketzerei anzuklagen. Im Besonderen beschäftigte ihn die Lehre von den zwei Naturen Christi. Adoptianismus und Nestorianismus wollte sich in Rom und in den bayrischen Diöcesen einschleichen. Man hatte den Menschensohn,

die menschliche Natur in Christo, auch nach der Assumtion durch den Gottessohn, durch die göttliche Natur, mit einem Servus, einem vassallus des letzteren verglichen, und ihn der Dulia, aber nicht der Latria würdig erklärt, auch von dem ausschließlichen Genusse der menschlichen Natur im Abendmahl gesprochen. Gerhoch ging in der Bekämpfung dieser Meinungen, die er durch überall verbreitete kurze Thesen, durch Briefe und große und kleine Bücher, aber auch mündlich in öffentlichen Conventen von Geistlichen an verschiedenen Bischofssitzen und vor dem Pabste, vielleicht auch in Predigten führte (so eifrig und zuversichtlich, „als wäre er der einzige Prophet in Israel“), bis zu eutychianischen Behauptungen von der Einheit und Gleichheit der Naturen vor und ließ sich zu anstößigen Aeußerungen, wie: in vero agno caput cum pedibus, Divinitas videlicet cum tota humanitate voratur, hinreißen. In der Heimath hatte er hauptsächlich einen gewissen Folmar, Probst von Trieffenstein, und den Bischof Eberhard von Bamberg zu Feinden. Aber die Zahl derer, die sich an seiner Streitsucht ärgerten, wuchs von Jahr zu Jahr. Beim Kaiser, bei den Cardinälen und beim Pabste liefen Klagen über ihn ein. Nun rechtfertigte er sich zwar immer wieder wegen seines orthodoxen Eifers, aber es war dem Pabste Alexander doch keine dogmatische Entscheidung zu entwinden. Gerhoch feierte seinen höchsten Triumph, als nach dem Tode des Petrus Lombardus der Pabst zu Weihnachten 1164 ein Dekret an den B. von Paris gegen die französische Neologie erließ. Ihm selbst wurde aber geboten, seinen Streit in keiner Weise öffentlich fortzusetzen. Von Anastasius IV. und Hadrianus IV. war Gerhoch nicht nach Wunsch und Gebühr behandelt und geehrt worden, aber die ganze Reihe legitimer Päbste von Calixtus II. bis Eugenius III. war ihm und seinem Kloster günstig gewesen. Er bewahrte von mehreren derselben anerkennende Briefe auf und wiederholte selbst in den eigenen Schriften gern einen ihm sehr schmeichelhaften Brief Eugenius III. Die meisten der damaligen Nachfolger Petri kannte er persönlich. Man sah ihn gern in Italien und in Frankreich am päbstlichen Hofe, weil er eine Zierde und eine Stütze der päbstlichen und orthodoxen Partei in der östlichen Hälfte von Süddeutschland war. Man mußte sich freilich auch manche Belehrung und Ermahnung gefallen lassen, die er überhaupt Niemandem ersparte. Am berühmtesten ist sein Gegenstück zu des heil. Bernhards Buch de consideratione. Gerhoch übergab nämlich demselben Pabste Eugenius III. eine Erklärung des 64. Psalms von dem verderbten Zustande der Kirche. Er starb 1169. — Seine Schriften findet man verzeichnet in der Vorrede zu seinem Commentar über die Psalmen, den B. Pez als fünften Theil des Thesaurus anecdotorum 1728 herausgegeben hat. Manche dieser Schriften sind noch nicht gefunden, andere noch nicht gedruckt. Eine Verwechslung Gerhochs mit Magnus, Kanonikus von Reichersberg, hat die Annahme erzeugt, daß er der Verfasser der Chronik seines Klosters sey. Albrecht Vogel.

Gericht, göttliches. Unser deutsches Wort Gericht (mittelhochdeutsch *gerihte*, althochdeutsch *garihti*, neutr.) läßt etymologisch betrachtet zwei Ableitungen zu (vergl. Graff, althochd. Sprachschatz s. l. *rih* und *wrach*). Entweder ist es auf die adjektivische Wurzel *rih* zurückzuführen, welche „gerecht“ im Sinne von rectus (nicht im Sinne von justus) bedeutet, daher dann *rihti*, die „Richte“ oder Richtschnur, regula, canon, ordo, justitia, *rihtjan* „richten,“ regulare, ordinare, disponere, judicare, und *garihti* das „Richten,“ die Thätigkeit des Richtens, Bestimmens, Entscheidens, Urtheilens. Oder es ist von der Wurzel *wrach*, persequi, abzuleiten, wovon (mit Verlust des w) *rehhan* „rächen,“ *rehha*, die „Rache,“ und *garih* die Rache, ultio, vindicta, judicium, kömmt, und wo dann *garihti* ebenfalls ursprünglich die „Rache,“ die „Bestrafung“ bedeuten würde. Wie dem aber sey, ob die Grundbedeutung nun die des Richtens, Lenkens, Bestimmens, Entscheidens, Urtheilens oder die des Bestrafens und Verurtheilens sey, jedenfalls kömmt das substant. *garihti* bereits im Althochdeutschen sofort in beiderlei Bedeutungen vor (welche ja dem Sinne nach leicht in einander übergehen konnten, wie der Sprachgebrauch von *κρίσις* und מִשְׁפָּט zeigt). Daher bezeichnet nun Gericht sowohl den Akt des richterlichen Entscheidens, als den des Verurtheilens, und in abgeleiteter Weise dann auch

das richterliche Lokal und ferner das richterliche Collegium, und wiederum die Strafe, welche über den Verurtheilten kömmt.

Aehnlich steht es mit den hebräischen Wörtern מִשְׁפָּט, שְׁפָטִים und den griechischen: *κρίσις, κρίμα,* so daß das deutsche „Gericht“ sich zur Uebertragung ihrer mehrfachen Bedeutungen gleichsam wie von selbst darbot.

In mehreren jener Bedeutungen wird nun das Wort „Gericht“ in der h. Schrift auch auf Gott übertragen. Erstlich in bildlichem Sinne als Gerichtslokal, in den Stellen wo im Alten Testament von Gott gesagt wird, daß er „in's Gericht gehe mit einem Menschen“ Ps. 143, 2. oder „ihn vor Gericht führe“ (Pred. Sal. 11, 9; 12, 4.), oder daß einer „vor seinem Gerichte bestehe“ (Ps. 1, 5.) oder daß er „Gericht halte“ (Ps. 119, 84.). Im Hebr. steht an diesen Stellen מִשְׁפָּט, im Griechischen *κρίσις,* beides bezeichnet sowohl den Akt als die Stätte des Richtens.

Zweitens steht *κρίσις,* Gericht, in dem prägnanten Sinne von Verurtheilung, Verdammniß, Marc. 3, 29. Joh. 5, 29. 2 Petr. 2, 4. u. 11. Jud. 6.

Drittens ist von einzelnen Gerichten Gottes über einzelne Menschen und Völker und zwar vornehmlich von strafenden Gerichten die Rede. Durch מִשְׁפָּט, *κρίσις, κρίμα,* werden dieselben bezeichnet an den Stellen Ps. 10, 5; 119, 75. durch שְׁפָטִים, *κρίμα, ἐκδίκησις* an den Stellen 2 Mos. 6, 6; 7, 4. 4 Mos. 33, 4. vergl. auch Röm. 11, 33. Das Gesammtresultat dieses Richtens Gottes im Einzelnen wird Ps. 99, 4; 103, 6. in den Worten ausgedrückt: „du schaffest Gerechtigkeit und Gericht“ (מִשְׁפָּט וּצְדָקָה אַתָּה עָשִׂיתָ, עֹשֵׂה צְדָקוֹת וּמִשְׁפָּטִים).

Indessen ist dieser Vollzug der göttlichen Gerechtigkeit auf Erden, wo Gott theils durch wunderbare Strafgerichte, theils auf providentiellem Wege den Gottlosen heimsucht, den Frommen beglückt, selbst im Alten Bunde nur ein relativer gewesen. (Vgl. Pred. Sal. 3, 16; 4, 1. Hiob 21, 7 ff.) Daraus ergibt sich (vgl. Pred. Sal. 5, 7. mit Kap. 11, 9; 12, 1 ff.) das Postulat eines künftigen absolut gerechten und absolut vollzogenen göttlichen Gerichtes, welches für die einzelne Seele nach dem Tode (Pred. 11, 9. Hebr. 9, 27.) für das gesammte Geschlecht der Menschen an einem künftigen, von Gott zu bestimmenden Zeitpunkte, dem „Tage (nämlich Gerichtstage) Jehovahs,“ oder dem „Tage des Gerichts“ (2 Petr. 2, 9.; 3, 7. 1 Joh. 4, 17. vgl. Offenb. 14, 7.) stattfinden soll.

Denn dem Postulat entspricht die prophetische Offenbarung. Zuerst weissagt Joel, daß Gott, nachdem er eine von Israel verdiente Heuschreckenplage langmüthig abgewendet hat, dafür in der Zukunft Gericht halten werde über alle Völker, und seinem Volk Israel Recht schaffen. Daß aber das äußerliche Hinzugehören zu Israel noch nicht genüge, um vor diesem Gerichte zu bestehen, sagt Amos (5, 18 ff.). Von da an weissagen die Propheten ein näheres, zeitliches Strafgericht über Israel, das Exil (vgl. Jes. 3, 14. u. v. a.) und nach demselben eine Rückführung und Erlösung durch den Messias, und schließlich (Jes. 34, 1 ff.; 66, 15 ff. Dan. 7, 22 ff.) ein Kommen Jehovahs zum Endgericht über diejenigen, welche das messianische Heil nicht angenommen haben.

Hieraus ergibt sich, daß schon im Alten Testamente das von Gott zu haltende Endgericht oder Weltgericht nicht einseitig auf die vergeltende Gerechtigkeit, sondern ebensosehr zugleich auf die Gnade Gottes bezogen wird. Nicht die abstrakte Absicht, einem Jeden zu bezahlen nach seinen Werken, bewegt Gott dazu, als Richter zu kommen; denn hienach müßte er sofort kommen und alle Menschen verdammen, weil sie alle Sünder sind; das will er aber nicht, sondern will retten, die sich retten lassen (Jer. 21, 8. Ezech. 18, 23 ff.) und zwar durch eine Erlösung, bei welcher seine richterliche Gerechtigkeit ebensosehr gewahrt bleibt, als seine Liebe sich darin offenbart. Darum gibt er Gnadenfrist, darum gibt er für jetzt die Gerechten noch an die Gottlosen dahin, und offenbart seine Gerichte (im Sinn von Ps. 10, 5. u. s. w.) nur relativ. Was ihn aber bewegt, dieser Gnadenfrist endlich einmal ein Ziel zu setzen, das ist nicht eine abstrakte

Gerechtigkeit, welche sich im Gegensatz gegen die Gnade erhübe und über dieselbe den Sieg davontrüge — sondern seine Gnade selber! Seine Gnade wird das Signal geben, wann er seinem Richterernste freien Lauf lassen solle. Der Mensch hat in seinem freien Willen die Möglichkeit, sich bis in's Unendliche gegen Gott zu verstocken. Wäre es anders, gäbe es einen Punkt, wo Gott ihn zwingen würde zur Bekehrung und zum Guten, so wäre der Mensch nicht mehr Mensch und das Gute nicht mehr gut. Gott will den Menschen nicht zwingen; er will ihn locken; nicht durch Zwang, sondern durch die freie Macht seiner Liebe und Güte sucht er die Bosheit der Menschen zu überwinden. Aber wenn sie dieser Liebe widerstehen, wenn der Trotz und die Empörung ein Volk nach dem andern, und zuletzt das ganze Geschlecht wird ergriffen haben, wenn die Feinde Gottes im Begriffe stehen werden, das letzte Häuflein seiner Kinder zu erwürgen und seine Gemeinde auszurotten: dann gebeut es Gott seine Gnade, daß er nicht länger zusieht, und die Erde nicht zur Hölle werden läßt. Er hat sich nicht darum eine Gemeinde gesammelt, um dieselbe nachher ihrem Schicksal zu überlassen und für immer ihren Feinden preiszugeben, sondern um mit ihr die Welt zu überwinden und zu seinem Reiche umzuwandeln. Er hat auch nicht darum diese Natur um uns her so wundervoll und weislich geordnet, damit sie in alle Ewigkeit eine Stätte der Thränen und Seufzer und Klagen und Sünden und des Zankes und Streites bleiben soll, sondern um sie am Ende in ein Reich des Friedens und der Seligkeit zu verklären. Er will das Bauholz seines Reiches, das jetzt noch zerstreut umherliegt, zusammenfügen zu einem herrlichen, harmonischen Ganzen. Sein Wille soll dereinst einmal auf Erden ebenso vollkommen geschehen, wie er jetzt im Himmel durch die Engel und vollendeten Gerechten vollzogen wird. Dieser Gnadenrathschluß macht eine *κρίσις* — beides im Sinne von „Gericht“ und im Sinne von „Sichtung, Scheidung“ — nothwendig. Die richterliche Gerechtigkeit wird die Norm bei diesem Gerichte seyn, sie ist aber nicht das Motiv desselben. Das Motiv ist lediglich die Rettung und Vollendung der Gottesgemeinde auf Erden. Das Schlußgericht soll eine *ἐκδίκησις* für das wahre Israel Gottes seyn.

In voller Klarheit vollendet sich diese Lehre im Neuen Testamente. Daß der Beweggrund des letzten Gerichts nicht die abstrakte vergeltende Gerechtigkeit im Gegensatze zu — und in der Abgelöstheit von der erlösenden Gnade ist, dies zeigt sich vor Allem an der Person des Richters. Von Hause aus wäre eigentlich Gott der Vater der Richter. Er würde es seyn, wenn seine Absicht eben nur die der Vergeltung nach der Strenge des Gesetzes wäre. Dem ist aber nicht so. „Der Vater richtet Niemand,“ Joh. 5, 22. Er hat den Sohn zum Erlöser gesandt, und der Sohn hat die Schuld der Menschheit auf sich genommen; für den Vater ist die gesammte Menschheit nun eine versöhnte. Der ganze Standpunkt der einseitigen vergeltenden Gerechtigkeit ist nun für das Verhältniß des Vaters zur Menschheit abgethan; der Vater schaut die gesammte Menschheit als die durch Christum (potentiell) losgekaufte an; auch die Ungläubigen behandelt er nicht als sofort und schlechthin zu richtende, sondern als vom Sohn ebenfalls erkaufte, an welchen noch Alles versucht werden soll, um sie zum Sohne zu ziehen und seiner Gemeinde einzupflanzen. „Der Vater richtet Niemand, sondern alles Gericht hat er dem Sohne gegeben; und hat ihm Macht gegeben, auch das Gericht zu halten, darum daß er des Menschen Sohn ist“ (Joh. 5, 22. u. 27.). Der Sohn richtet als Sohn, und zwar als Menschensohn, als Erlöser und Haupt seiner Gemeinde und um seiner Gemeinde willen. Er richtet erst, wenn die Rettung seiner Gemeinde es unumgänglich erheischt; als das Lamm sucht er selig zu machen, so viele immer möglich ist, und übt Geduld (Joh. 12, 47.), und fordert von den Seinen Geduld in der Trübsal und Verfolgung, wie er Geduld geübt hat (Offenb. 1, 9.). Aber wenn die Welt bis zur Verstockung vorangeschritten und im Begriffe ist, muthwillig seine Gemeinde zu vernichten, dann ist die Geduld selbst des Lammes! erschöpft, und „der Zorn des Lammes“ bricht an (Offenb. 6, 16. vergl. 19, 7.). Er kommt alsdann zur *ἐκδίκησις* seiner Gemeinde (vgl. Offenb. 6, 10; 19, 2. Luk. 18, 7; 21, 22.).

Aus dieser Lehre des N. Test. über die Person des Richters und über sein Motiv folgt mit unausweichlicher Consequenz dasjenige, was über die Objekte des Gerichtes gelehrt wird. Kommt Christus, — nicht um die Menschen nach dem Gesetze zu richten — sondern um seiner Gemeinde Recht zu schaffen gegen ihre verstockten Dränger, so versteht es sich von selbst, daß nicht die Seinen, sondern nur seine Feinde, Objekte des Gerichtes sind. „Wer mein Wort höret und glaubet Dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben, und kommt nicht in's Gericht, sondern er ist vom Tod zum Leben hindurchgedrungen.“ Joh. 5, 24. Wer aus Christo geboren ist, der hat eben actuellen Theil an jener durch Christum potentiell für alle Menschen erworbenen Freiheit vom Gericht. In einem solchen ist ferner die Sünde aus dem Centrum hinausgedrängt in die Peripherie, in das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* (Röm. 7, 24.); mit dem unwillkürlichen physischen Altern und Sterben des *ἔξω ἄνθρωπος* (2 Kor. 4, 16.) verbindet sich die ethische That des der Sünde Valetgebens, und das leibliche Sterben wird aus einem Leiden zu einer That, aus einem Ueberwundenwerden zu einem Ueberwinden, einem kräftigen Hinwegwerfen des letzten Restes von Sündlichkeit. Der so Gestorbene (in Christo Entschlafene) geht nun nicht ein in den שְׁאוֹל, in das Reich der Todten und des Todes, sondern in die *βασίλεια κυρίου ἡ ἐπουράνιος* (2 Tim. 4, 18.) in den Himmel, in die *ζωὴ αἰώνιος* (Matth. 5, 12; 19, 21. 1 Kor. 15, 47. 2 Kor. 5, 1. Eph. 6, 9. Phil. 1, 23; 3, 20. Kol. 1, 5. Offenb. 14, 13. Joh. 17, 24; 14, 2.). Der in Christo Entschlafene ist von den Pforten des Todes und Todtenreiches befreit (Matth. 16, 18—19.), als *σωζόμενος* (Röm. 5, 9—10.) lebt er mit Christo (1 Thess. 5, 10.) im Himmel, um einst auferweckt zu werden in der „ersten Auferstehung“ bei Christi Wiederkunft (Offenb. 20, 4 ff.), und alsdann soll er bei der zweiten Auferweckung, d. i. dem Gericht (Offenb. 20, 11 ff.) nicht passiven, sondern aktiven Antheil an dem Gerichte nehmen (Matth. 19, 28. Luk. 22, 30. vgl. mit 1 Kor. 6, 2—3.).

Hiemit streiten keineswegs die Stellen 2 Kor. 5, 10. („wir müssen Alle offenbar werden vor dem *βῆμα* Christi, auf daß ein Jeglicher davon trage das bei Leibesleben Gethane, gemäß dem, das er gethan, sey es Gutes oder Schlechtes“) und Röm. 14, 10. („was richtest du deinen Bruder? oder auch du, was verkleinerst du deinen Bruder? denn wir Alle werden vor Gottes Richterstuhl stehen“). Von vorneherein ist klar, daß mit diesen Worten nicht das von Christo Joh. 5, 24. und Paulus selber 1 Kor. 6, 2—3. Gesagte kann aufgehoben seyn. An demjenigen Gerichte, welches Christus zur *ἐκδίκησις* seiner Gemeinde halten will, können die Glieder dieser Gemeinde nun einmal schlechterdings nicht als Objekte, als judicandi, betheiligt seyn, geschweige daß sie, die Versöhnten, in dem Sinne nach ihren Werken könnten gerichtet werden, daß hienach sich ihre Seligkeit oder Unseligkeit bestimmen sollte! In der That redet der Apostel auch weder von einer *κρίσις*, noch von einem *κριθῆναι*, sondern wohlweislich nur von einem *φανερωθῆναι* oder *παραστήσεσθαι*, vor dem *βῆμα* Christi oder Gottes. Was er damit meine, wird aus 1 Kor. 3, 12. völlig klar. Unter den Christen baut auf den Einen gelegten Grund der Eine Gold, Silber und Edelsteine, d. h. Unvergängliches, der Andere Holz, Rohr, Heu, also Vergängliches; dieser verschwendet Kraft und Mühe — in guter Meinung — an Sorgen und Bestrebungen, die nur einen sehr relativen und vergänglichen Werth haben und nicht zu dem Einen gehören, was Noth thut, z. B. an Streitigkeiten, wie die Korinther sie führten; Jener braucht seine volle Kraft für das, was ihm und Andern zum ewigen Heile dient. Nun sagt Paulus V. 13.: eines Jeglichen Werk *φανερὸν γενήσεται* (vgl. *φανερωθῆναι* 2 Kor. 5, 10.) *ἡ γὰρ ἡμέρα* (der Tag der Wiederkunft Christi) *δηλώσει*, und was vergänglicher Art war, wird verbrennen. Indem die Unterschiede von petrinisch und paulisch u. dgl. als wesenlose Schemen hinwegfallen, löst sich mit ihnen auch die Lebensarbeit der Stroh-Bauleute in Nichts auf, und stellt sich als eitel und werthlos heraus, während die Anderen (z. B. ein Apostel Paulus) in der ewigen Dankbarkeit der durch sie zur Seligkeit Geführten

einen ewigen Lohn „davon tragen“ (κομίζεσθαι 2 Kor. 5, 10.). Hier ist also durchaus nur von einem Offenbarwerden des Werthes der Lebensthaten, nicht von einem Gerichtetwerden der Personen die Rede (vgl. V. 15. αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός). Es bleibt also dabei, daß die Wiedergeborenen nicht Objekte der schließlichen κρίσις sind.

Auch die alttestamentlichen Gläubigen, obschon sie nach ihrem Tode sammt den Ungläubigen (Samuel mit Saul 1 Sam. 28, 19. vgl. 16, 19 ff.) in das Todtenreich eingegangen sind, sind nicht Objekt der κρίσις. Denn die Gläubigen des Alten Bundes sind bereits bei Christi Auferstehung durch ihn, den Erstling, aus dem Scheol herausgeführt worden in den Himmel. Dies scheint wenigstens deutlich aus Matth. 27, 53. hervorzugehen, namentlich wenn man hiemit die Stelle Joh. 8, 56. vergleicht. Abraham hat sich gefreut, den Tag Christi (sein Kommen auf die Erde) zu sehen, weil dies die Vorbedingung seines Eingangs aus dem Todtenreiche in den Himmel war.

Objekt des Gerichtes sind also lediglich diejenigen, welche nicht zu Christi Gemeinde gehören oder gehört haben, d. h. erstlich die bei Christi Wiederkunft lebenden Feinde seines Reiches, und zweitens die, welche zuvor schon, ohne wiedergeboren zu seyn, gestorben sind. Hienach spaltet sich aber das Gericht in ein Gericht über die Lebenden und in ein Gericht über die Todten, oder in ein Gericht über die Erde (κατοικοῦντες τὴν γῆν, Offenb. 8, 13. u. a.) und in ein Gericht über den Scheol. Die Offenbarung lehrt uns, daß diese beiden Gerichte auch der Zeit nach in zwei Akte auseinanderfallen werden. Das Gericht über die auf Erden lebenden Feinde seines Reiches, d. i. über den Antichrist und die falschen Propheten und die ihnen anhängenden Könige und Völker wird Christus alsbald bei seiner Wiederkunft vollziehen, indem er sie hinabschleudert in die λίμνη τοῦ πυρὸς (Offenb. 19, 20. vgl. Jes. 66, 24.). Die übrigen Schaaren der ἔθνη bleiben leben, und stehen unter dem bekehrenden Einflusse der alsdann theils auferweckten, theils verwandelten Kinder Gottes (Offenb. 20, 1 ff.). Nach Verlauf eines Aeons empören sich aber jene ἔθνη und werden zur Strafe durch Feuer vom Himmel alle getödtet (Offenb. 20, 9.). Nun sind außer den bereits auferweckten und verklärten Gliedern der Gemeinde keine Lebenden mehr da. Jetzt beginnt das Gericht über die Todten. Der Scheol gibt seine Todten wieder (Offenb. 20, 12.). Es sind dies also alle diejenigen Nachkommen des ersten Adam, welche gestorben sind ohne zu Kindern des zweiten Adam wiedergeboren worden zu seyn; mithin alle Heiden, die nie das Evangelium gehört oder die nicht daran geglaubt hatten, ferner alle Namenchristen und alle ungläubigen Israeliten.

Beachtet man dies, so hat es gar nichts Auffallendes, daß diese Todten gerichtet werden nach ihren Werken, Matth. 16, 27; 25, 31 ff. Röm. 2, 6—8. Offenb. 20, 12 ff.; 22, 12. (Es ist dies Gerichtetwerden der Unwiedergeborenen nach den Werken natürlich himmelweit verschieden von jenem φανερὸν γίγνεσθαι der Thaten der Wiedergeborenen vor dem βῆμα χριστοῦ 2 Kor. 5, 10. Röm. 14, 10.) Immerhin könnte man aber noch die Frage aufwerfen, ob denn ein solches Richten unwiedergeborener Menschen nach ihren Werken überhaupt einen Sinn habe? und ob denn nicht diese alle hiebei (wie die älteren Dogmatiker auch wirklich annahmen) nothwendig verloren gehen und verdammt werden müßten, da ja durch die Werke Niemand gerecht werden könne? Hier muß nun aber von Neuem mit Nachdruck geltend gemacht werden, daß es nicht der Vater, sondern der Menschensohn ist, welcher das Gericht hält, und daß sein Zweck und Motiv bei diesem Gerichte nicht die abstrakte, in gesetzlicher Weise vergeltende Gerechtigkeit ist, sondern die Absicht: seine Gemeinde zu vollenden, alles ihr innerlich Zugehörige ihr noch vollends zuzuführen, alles ihr Widerstreitende auf ewig von ihr zu scheiden. Die Frage bei diesem Gericht ist also nicht diese: „Wer unter jenen Todten hat sich durch seine Werke Gerechtigkeit vor Gott erworben?“ — das hat freilich Keiner! — sondern: „wer hat sich

durch seine Werke als erlösbar (δεκτὸς Apgsch. 10, 35.) erwiesen?" Gerecht wird man immer nur und allein durch das Blut des Lammes, welches allein die Thore des neuen Jerusalem öffnet (Offenb. 21, 27. Apgsch. 4, 12.). Aber ein erlösbarer Sünder ist, nach Röm. 2, 7—8., derjenige geblieben, welcher bei Leibesleben*) "in Beharrlichkeit guten Werkes nach herrlichem, ehrbarem, unvergänglichem Wesen getrachtet hatte," wenn schon ihm der Weg hiezu hienieden nicht bekannt geworden war, während dagegen der, welcher bei Leibesleben "vom Geiste des Widerspruchs beseelt war und der (ihm bekannten) Wahrheit nicht gehorcht hat, sondern der Ungerechtigkeit gehorcht hat," kein erlösbarer, sondern ein verstockter und verlorener Sünder ist. Die Ersteren nun werden nicht etwa gerecht um ihres Trachtens nach δόξα, τιμή und ἀφθαρσία willen; wohl aber werden sie von Christo als noch rettbare Kranke behandelt, und zugelassen zu dem Genusse der Blätter des Lebensbaumes, welche zu ihrer Heilung (θεραπεία Offenb. 22, 2.) dienen. Nicht als Satte, sondern als Dürstende (Offenb. 21, 6.) gehen sie in das neue Jerusalem ein; sie können und sollen "überwinden" (V. 7.). Dr. Ebrard.

Gericht und Gerichtsverwaltung bei den Hebräern. Da vermöge des Prinzips der Theokratie in Jehovah, dem Könige seines Volkes, alle Staatsgewalten vereinigt sind, so ist auch das Gerichtswesen nur ein Ausfluß des göttlichen Richteramtes. "Das Gericht ist Gottes," 5 Mos. 1, 17., das Recht suchen ein Fragen Gottes, 2 Mos. 18, 15., vor Jehovah tritt wer vor dem Gericht erscheint, 5 Mos. 19, 17.; hiernach sind auch die Ausdrücke הִגִּישׁ אֶל־הָאֱלֹהִים, 2 Mos. 21, 15., בּוֹא עַד הָאֱלֹהִים, 2 Mos. 22, 8. zu erklären, sey es daß durch dieselben auf den in der Rechtspflege waltenden Gott (vgl. auch 2 Mos. 18, 19.) hingewiesen wird, oder daß die Richter selbst als Stellvertreter Gottes geradezu Elohim heißen (vgl. 22, 27. Ps. 82, 1. 6.). Durch die theokratische Gerichtsordnung wird auch die richterliche Gewalt des Hausvaters eingeschränkt, indem ihm die Macht über Leben und Tod der Angehörigen, die er noch in der Patriarchenzeit übt (vgl. 1 Mos. 38, 24.) entzogen ist, 5 Mos. 21, 18 ff. 2 Mos. 21, 20. Strafende Vergeltung durch Selbsthülfe ist dadurch, daß Gottes allein die Rache ist, ohnehin ausgeschlossen, 3 Mos. 19, 18; die alte Sitte der Blutrache wird zwar beibehalten, aber der theokratischen Ordnung unterworfen (s. den Art. Blutrache).

Was nun näher die Organisation des Gerichtswesens betrifft, so sind im Pentateuch zu unterscheiden die zunächst nur auf die Zeit der Wanderung in der Wüste sich erstreckenden Bestimmungen von den die späteren Verhältnisse in's Auge fassenden Verordnungen des Deuteronomiums. — Moses, der überhaupt anfangs die theokratischen Aemter in seiner Person vereinigt, verwaltet auch das Gericht, 2 Mos. 18, 13 ff. Da er die Rechtspflege allein nicht zu bewältigen vermag, setzt er auf Jethro's Rath Richter über das Volk, nämlich Häupter über 1000, über 100, über 50 und über 10, 2 Mos. 18, 25 ff. 5 Mos. 1, 13 ff. (Ueber die angeblichen Widersprüche, welche zwischen beiden Berichten stattfinden sollen, s. Hävernick, Einl. I. 2. S. 526). Bei der Ernennung der Richter, die übrigens durch die Wahl des Volkes unterstützt wird (5 Mos. 1, 13. "schaffet her"), kommen nach 2 Mos. 18, 21. 5 Mos. 1, 13. 15. zunächst die moralischen und intellektuellen Eigenschaften der Berufenen in Betracht; doch ist an sich wahrscheinlich, daß Mo-

---

*) Von einer Möglichkeit, noch im Scheol umzukehren, weiß die heil. Schrift nichts (Luk. 16, 26. vgl. Hebr. 9, 27.). Die Faktoren der Entscheidung über das ewige Loos liegen diesseits des Todes. Das Leben im Leibe ist — für einen Jeden — die Gnadenfrist. Im Scheol setzt sich nur die Richtung des diesseitigen Lebens fort. (Oder spräche 1 Petr. 3, 19 f. dagegen? Aber in dieser Stelle ist nur von einem ganz bestimmten Complex von Menschen, nämlich den in der Sündfluth umgekommenen, die Rede, unter deren Menge eben auch manche mehr verführte, als verstockte, und darum noch erlösbare können gewesen seyn. Die Stelle 1 Petr. 3, 19. redet dann aber nur von einem Uebergang aus dem Nichtkennen der Erlösung zum Kennen derselben, nicht von einem Uebergang aus der Verstocktheit zur Bekehrung.)

fes die bereits unter dem Volk bestehende Stammverfassung berücksichtigte, und eben darauf führt auch 5 Mos. 1, 15. „ich nahm die Häupter eurer Stämme.“ Unter den letzteren sind nämlich die Aeltesten, זקנים zu verstehen, welche bereits in Aegypten (2 Mos. 3, 18; 4, 29.) und fortan häufig als die Vertreter der Stämme erscheinen, wie denn auch jene 70, welche Moses als Gehülfen in der Leitung des Volkes (ob auch in der Rechtspflege, wird nicht gesagt) beigeordnet werden, aus der Zahl der Aeltesten genommen sind (4 Mos. 11, 16.). Die dem Gerichtswesen zu Grund gelegte Eintheilung des Volkes entspricht der während des Zuges nothwendigen militärischen Gliederung desselben. Vielleicht hatten die 4 Mos. 31, 14. erwähnten Kriegshauptleute über 1000 und über 100 zugleich das Richteramt zu versehen. — An einen Instanzenzug ist bei dem Verhältniß dieser Richter unter einander nicht zu denken. Die untergeordneten Richter sollen über die geringeren Sachen entscheiden, während sie (die Richter, nicht die Parteien, s. 5 Mos. 1, 18.) in schwierigen Fällen Moses anzugehen haben (2 Mos. 18, 22. 26. 5 Mos. 1, 17.). Beispiele hievon finden sich 3 Mos. 24, 11. 4 Mos. 15, 33; 27, 2. Endlich sind noch die 2 Mos. 21, 22. erwähnten פלילים anzuführen, Schiedsmänner, a. a. O. zur Abschätzung eines Leibschadens. (Hiob 31, 11., vgl. 28. steht der Ausdruck in allgemeinerer Bedeutung.) — Vgl. über diesen Gegenstand besonders *Selden*, de synedriis vet. Hebr. I. C. 16. und das gehaltvolle Schriftchen von Schnell, das isr. Recht in seinen Grundzügen dargestellt. Basel 1853. S. 6 ff.

Für die spätere Zeit der Ansäßigkeit des Volkes im heiligen Lande gibt das Deuteronomium neue Verordnungen, deren Erklärung übrigens einige Schwierigkeiten darbietet. Die Handhabung des Rechts wird im Allgemeinen der Gemeinde anvertraut; denn das Volk hat als solches den Beruf, das Böse aus seiner Mitte fortzuschaffen (vgl. Stellen wie 5 Mos. 13, 6; 17, 7; 21, 21. sammt früheren 3 Mos. 24, 14. 4 Mos. 15, 35. — Zur Veranschaulichung dient aus späterer Zeit das Verfahren gegen Naboth, 1 Kön. K. 21.). Darum ist auch die Rechtspflege öffentlich zu üben, auf den freien Plätzen vor den Thoren, 5 Mos. 21, 19; 22, 15; 25, 7. Für's Erste nun sollen besondere Richter gesetzt werden in allen Theilen, 5 Mos. 16, 18., die entscheiden, „wenn ein Hader ist zwischen Männern,“ 25, 1. 2. Sie werden, 21, 2., vgl. Jos. 8, 33; 23, 2. von den זקנים unterschieden, wurden aber wahrscheinlich aus denselben genommen. (Jos. Ant. 4, 8. 14. läßt dieses Lokalgericht aus 7 Männern bestehen, denen zwei Gehülfen — die Schoterim, worüber unten — aus den Leviten beigegeben gewesen. Ueber diese dunkle, zu den rabbinischen Angaben nicht stimmende Stelle des Josephus s. Selden, a. a. O. S. 165. — Wie die Rabbinen die späteren kleinen aus 23 Mitgliedern bestehenden Synedrien aus dem Pentateuch begründeten, s. Mischna tr. Sanhedrin 1, 6., Selden a. a. O. S. 144 f.). Dagegen soll in 5 Mos. 21, 19; 22, 15; 25, 8. bezeichneten Familienangelegenheiten, so wie wenn es sich um einen Todtschlag handelt, 19, 12., das die Gemeinde vertretende Collegium der זקנים richtend thätig seyn. (S. auch den Art. Blutrache.) — Für schwierigere Fälle wird 17, 18 ff. ein höheres Tribunal eingesetzt. Es soll richten „zwischen Blut und Blut (wenn nämlich zweifelhaft ist, unter welche Kategorie — vgl. 2 Mos. 21, 12 ff. — ein Todtschlag zu stellen ist), „zwischen Streit und Streit“ (דין ohne Zweifel Bezeichnung der causae civiles), „zwischen Schaden und Schaden“ (bei נֶגַע ist wohl hier und 21, 5. an Körperverletzungen zu denken. — Andere Erklärungen der sehr verschieden gefaßten Stelle s. in *Gerhard's* Comm. in Deut. p. 1025 sq). Speziell wird 19, 16 f. als ein vor das höhere Gericht gehöriger Fall bezeichnet, wenn Jemand durch falsches Zeugniß auf einen Andern die Schuld eines Verbrechens zu bringen gesucht hatte. — Das höhere Gericht, dessen Sitz am Orte des Heiligthums ist, soll bestehen aus Priestern, den Hohepriester an der Spitze, und einem weltlichen Richter (denn, daß der שֹׁפֵט, 17, 9. 12. nicht Eine Person mit dem Hohepriester ist, ist deutlich genug), dem nach 19, 17. noch andere weltliche Richter zur Seite gestellt scheinen. Das Vorbild für diese Einrichtung findet sich bereits in den früheren Büchern, indem bei den 4 Mos. 15, 33; 27, 2. berichteten Fällen bereits der Hohepriester an der Rechts-

pflege theilnehmend erscheint. Die Laienrichter hatten die Untersuchung zu führen, 5 Mos. 19, 18., die Priester, vermöge der ihnen bereits 3 Mos. 10, 8—11. zugewiesenen Obliegenheit aus dem Gesetz Bescheid zu ertheilen, 5 Mos. 17, 11. (analog ist das Verfahren 21, 5.), endlich der Richter das Urtheil zu fällen*). Ein Appellationsgericht ist auch dieses Obergericht nicht; denn es richtet nicht, nachdem bereits das Lokalgericht ein Urtheil gefällt hat, sondern in Fällen, in denen das letztere zu entscheiden sich nicht getraut. — Vgl. über diesen Gegenstand Gerhard zu 5 Mos. K. 17., auch Riehm, die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab S. 62 f. — Endlich sind noch die schon im Pentateuch öfters vorkommenden שֹׁטְרִים zu erwähnen. Sie erscheinen bereits in Aegypten als aus der Mitte des Volkes genommene, die Frohnarbeiten desselben beaufsichtigende Vorsteher, die selbst wieder den ägyptischen Vögten untergeben sind, 2 Mos. 5, 6. 10. 14. 19., später meistens als den Richtern beigeordnete Beamte, 5 Mos. 1, 15; 16, 18., vgl. Jos. 8, 33. 1 Chr. 23, 4 u. s. w. Sie werden ebenfalls von den זְקֵנִים unterschieden, 5 Mos. 29, 9; 31, 2. u. s. w. 4 Mos. 11, 16. scheinen sie aus denselben genommen; nicht unwahrscheinlich aber ist (vgl. die oben angef. Stelle des Josephus und die später anzuführenden Angaben der Chronik), daß man vorzugsweise Leviten als Schoterim anstellte. Die Bedeutung des Wortes „Schreiber“ (s. Hengstenberg, Beitr. II. S. 449) läßt vermuthen, daß sie mit Führung der Geschlechtsregister und Stammrollen beauftragt waren; woraus sich weiter nicht bloß ihre Thätigkeit bei der Militärconscription, 5 Mos. 20, 5. 8. 9., sondern auch ihre Verwendung für anderweitige administrative und polizeiliche Geschäfte, wodurch sie auch den Gerichten an die Hand gingen, erklären läßt. — Vgl. über diesen Punkt Keil, Commentar zum B. Josua S. 12. 115 ff. und Saalschütz, mos. Recht S. 58 ff.

Der Rechtsgang ist höchst einfach (s. die treffliche Erörterung bei Schnell a. a. O. S. 10 f.). Mündlich wird die Klage angebracht entweder von den Betheiligten, 5 Mos. 21, 20; 22, 16., oder so, daß Andere die Hadernden vor den Richter führen, 25, 1. Die streitenden Parteien haben beide vor dem Richter zu erscheinen, 5 Mos. 1, 16.; den Angeklagten, der nicht erscheint, läßt der Richter vorfordern, 25, 8. Die Sache des Richters ist, zu hören und scharf zu prüfen. Das Gesetz häuft die Ausdrücke (vgl. z. B. 5 Mos. 13, 15.), „um die ganze durchgreifende Arbeit des Richters darzustellen, in ihrem Nachdruck, in ihrer Einläßlichkeit, ihrer Ausdauer“ (Schnell, a. a. O.). — Als Beweismittel dient nach Umständen das einfache Wahrzeichen, 2 Mos. 22, 12. [13.]; ein Beispiel des Indicienbeweises ist 5 Mos. 22, 15. „Anders, wo die Eltern den ungehorsamen Sohn verklagen (5 Mos. 21, 18 ff.). Hier ist die Klage Beweis für sich selbst. Wenn das Vaterherz und das der Mutter so weit kommen, daß sie vor der Gemeine des Volkes ihr Kind dem Richter überantworten, dann ist das Aeußerste geschehen, was der Richter zu wissen bedarf.“ Schnell, S. 11. (Die rabbinischen Satzungen hierüber s. tr. Sanh. C. 8.). — Das gewöhnlichste Beweismittel aber bietet die Zeugenaussage. Dieser Punkt wird mit besonderem Nachdruck behandelt. Es wird verordnet, daß zwei oder drei Zeugen*) aufgestellt seyn müssen, 5 Mos. 19, 15. namentlich bei peinlichen Sachen, 4 Mos. 35, 30. 5 Mos. 17, 6. Wurde die Todesstrafe verhängt, so mußte die Hand der Zeugen die erste über dem Hinzurichtenden seyn, 5 Mos. 13, 9; 17, 7. „ein Erforderniß, das erwarten ließ, daß ohne die äußerste Sicherheit oder Verruchtheit keiner Zeuge seyn werde“ (Schnell, S. 12). Nach 4 Mos. 24, 14. legen die sämmtlichen Zeugen die Hände auf das Haupt des zu Steinigenden. Wer eines falschen Zeugnisses überführt wurde, unterlag derselben Strafe, die den Angeklagten getroffen

*) Eine sehr künstliche Ausdeutung der Stelle 5 Mos. 17, 8 ff. gibt Saalschütz, mos. Recht S. 72. Die Verordnung wolle sagen: „daß man sich regelmäßig bei streitigen Rechtssachen an das Kollegium der Priester in der Hauptstadt wenden könne, wenn nicht die oberste richterliche Gewalt sich in andern Händen befinde.“ — Soll aber das „oder“ in V. 12. urgirt werden, so dürfte es eher nach der unten zu erörternden Stelle, 2 Chron. 19, 11. zu erklären seyn.

hätte, 5 Mos. 19, 19. Bei Handlungen der freiwilligen Jurisdiction, wie bei Kaufcontrakten, vertreten die Zeugen die Stelle schriftlicher Urkunden, vgl. schon die Erzählung 1 Mos. 23, 12—16. und besonders Ruth 4, 9—11. (Die späteren Satzungen über das Zeugniß vor Gericht (tr. Sanhedrin 3, 3—6; 5, 1—4.). — Weiter dient der Eid als Beweismittel. Für den Zeugeneid wird häufig 3 Mos. 5, 1. angeführt; es ist aber dort nicht von einer Vereidung der Zeugen auf ihre Aussage die Rede, sondern von einer feierlichen Adjuration der Anwesenden, durch welche diejenigen, welche um die Sache wissen, veranlaßt werden sollen, als Zeugen aufzutreten. Vgl. Spr. 29, 24.; auch das Richt. 17, 2. Erzählte dient zur Erläuterung. Außerdem kommt der gerichtliche Eid vor als Reinigungseid z. B. bei einem Diebstahl, 2 Mos. 22, 6—11., vergl. auch 1 Kön. 8, 31 f. (S. den Art. Eid bei den Hebräern.) Endlich gehört hieher die ein unmittelbares Gottesurtheil provocirende Adjuration der des Ehebruchs beschuldigten Gattin, 4 Mos. 5, 11—31.; übrigens ist zweifelhaft, ob, auch wenn in Folge jenes Aktes die Indicien der Schuld sich ergaben, eine weitere, richterliche Procedur eintrat; das in V. 31, Gesagte „sie wird ihre Schuld tragen“ findet in V. 27. seine genügende Erläuterung (s. Saalschüz, mos. R. S. 575). Ebenfalls ein unmittelbares Eingreifen des richtenden Gottes wird beim Loos vorausgesetzt, das zwar im Pentateuch nicht erwähnt wird, aber Jos. 7, 14 ff. (vgl. 1 Sam. 14, 42.) vorkommt; und, wie aus Spr. 18, 18; 16, 33. erhellt, bei Streitsachen häufig angewendet worden seyn muß. Das Urim und Thummim dagegen diente nicht zur Entscheidung von Rechtsfällen (vgl. Saalschüz, S. 13). Die Tortur kennt das alttestamentliche Gesetz nicht. — Ueber die Form des Urtheilsspruches ist nichts verzeichnet. Bei einem Strafurtheil folgt in der Regel die Vollziehung sogleich, vgl. 4 Mos. 15, 36. 5 Mos. 22, 18; 25, 2. (Das Weitere s. unter dem Art. Strafen). Mit welchem Nachdruck das Gesetz die Forderung strenger und unparteiischer Rechtspflege geltend macht, namentlich auch mit Rücksicht auf die Armen, s. 2 Mos. 23, 6—8. 3 Mos. 19, 15. 5 Mos. 1, 16 f. u. s. w.

Aus dem, was in den übrigen alttestamentlichen Büchern über das Gerichtswesen sich findet, ist noch folgendes hervorzuheben. — Daß die Schopheten, insoweit sie längere Zeit an der Spitze des Volkes oder einzelner Stämme standen, auch die Rechtspflege übten, ist an sich wahrscheinlich und wird bestätigt durch das Richt. 4, 5. über die Debora Gesagte. Von Samuel wird 1 Sam. 7, 15 ff. berichtet, daß er in verschiedenen Städten des Landes Gericht hielt und (8, 2.) seine Söhne zu Richtern in Beerseba einsetzte. Später sitzen die Könige selbst zu Gericht in der Pforte ihres Palastes, 2 Sam. 14, 4 ff.; 15, 2. 6. 1 Chr. 18, 14. 1 Kön. 3, 16 ff. 2 Kön. 15, 5. (Ueber die Thronhalle, in der Salomo Recht sprach, s. Thenius zu 1 Kön. 7, 7.). Auf den Zusammenhang dessen, daß Jerusalem wie der religiöse Mittelpunkt des Volkes, so der Sitz des höchsten Gerichtes ist, deutet Ps. 122, 4. 5. Bei der Lokalrechtspflege waren seit David vorzugsweise die Leviten betheiligt, unter denen nach 1 Chr. 23, 4. 6000 Schoterim und Schophetim sich befanden, vgl. 26, 29. — Von Josaphat wird 2 Chr. 19, 8—11. berichtet, daß er ein Obergericht in Jerusalem eingesetzt habe. Die Organisation desselben entspricht der Verordnung 5 Mos. 17, 8 ff. Es ist zusammengesetzt aus Leviten, Priestern und Stammhäuptern; an der Spitze stehen nach V. 10. der Hohepriester und ein weltlicher Präsident; die Bestimmung desselben ist, in allen schwierigen Fällen, welche von den Lokalgerichten an es gebracht werden, Bescheid zu ertheilen (הזהיר). Dabei wird V. 11. unterschieden zwischen Sachen Jehovah's und Sachen des Königs, wornach sich

*) Trefflich wird dieser Punkt erörtert in der Schrift: Göttliches Recht und menschliche Satzung. Basel 1839. „Es gibt Zeugen Gottes und gibt getreue Zeugen, und gibt Zeugen, die die Wahrheit nicht beweisen können, und gibt Zeugen, welche müssen zu Schanden werden. Darum wird dem Richter zugelassen und aufgegeben, neben dem, was in die Augen fällt, auch noch anderes zu erwägen, was entscheidend seyn mag, um entweder dreier oder aber nur zweier Zeugen Mund zu fordern."

das Präsidium des Gerichtes bestimmte. (Was man zum geistlichen und zum weltlichen Rechte rechnete, ist nicht angegeben). — Später, bei dem peinlichen Prozeß, in den Jeremia (K. 26.) verwickelt wird, ist das Verfahren dies, daß die Fürsten (שָׂרִים) zu Gericht sitzen (vgl. 36, 12.), die Priester sammt den Propheten ihr Gutachten über den Fall (wider Jeremia) abgeben, endlich, nachdem auch noch Einige der זִקְנֵי הָעָם zu Gunsten Jeremia's gesprochen haben, die Fürsten das Lossprechungs-Urtheil fällen. — Die Gerichtsverhandlungen erscheinen überall als mündliche. Eine Spur davon, daß die Gerichtssentenzen schriftlich aufgezeichnet wurden, kann man in Hiob 13, 26. Jes. 10, 1. finden; die letztere Stelle kann aber auch auf allgemeine, ungerechte Verordnungen bezogen werden. (Nach tr. Sanhedrin 4, 3. mußten bei jedem Gericht zwei Schreiber anwesend seyn, welche niederschrieben die Worte derer, die lossprachen, und die Worte derer, die verdammten; nach R. Jehuda noch ein dritter, der Beider Worte verzeichnete). — Die Propheten üben ihr theokratisches Wächteramt auch über die Rechtspflege in beiden israelitischen Staaten, rügen die Bestechlichkeit der Richter, die gewaltthätige Behandlung der Armen im Gericht u. s. w., und verkündigen den Verkehrern des Rechts die göttliche Vergeltung, vgl. Am. 2, 6. 7; 5, 4—15; 6, 12. Jes. 5, 23; 10, 1—4. Mich. 3, 11; 7, 3. Jer. 21, 12; 22, 3. u. s. w. — Eine Gerichtsverhandlung unter den Juden im Exil schildert das Stück von der Susanna; es wird dort vorausgesetzt (V. 5. u. 41.), daß sie Richter aus dem eigenen Volke haben. — Ueber die spätere jüdische Gerichtsverfassung s. d. Art. Synedrium. **Oehler.**

Gerichtsbarkeit, kirchliche. Ungeachtet ihres innigen Zusammenhanges mit dem Staate hat die Kirche doch ihr eigenthümliches und selbstständiges Leben und eine demselben entsprechende Verfassung und Verwaltung. Zur Erreichung ihrer Zwecke besitzt sie eine eigene Gewalt (*potestas ecclesiastica, jurisdictio ecclesiastica* im weitern Sinne) mit den dazu gehörenden Rechten der Gesetzgebung, Aufsicht und Vollziehung. Ein wesentlicher Bestandtheil der letzteren ist die Gerichtsbarkeit (*jurisdictio ecclesiastica* im engern Sinne), welche auf alle der Kirchengewalt selbst unterworfenen Gegenstände zur Anwendung gelangt. Sowohl der Umfang der causae ecclesiasticae, als der Inhalt der kirchlichen Machtvollkommenheit in der Beurtheilung derselben unterliegen dem Wechsel der Zeiten, sind abhängig vom Verhältnisse der Kirche zum Staate. Die Erkenntniß der gegenwärtigen Beschaffenheit der kirchlichen Gerichtsbarkeit erfordert einen Rückblick auf die geschichtliche Ausbildung derselben, wobei die Unterschiede der freiwilligen und streitigen, so wie der disciplinarischen und strafenden Jurisdiction nicht außer Acht zu lassen sind. Sowohl in den Prinzipien, als in der Ausführung weichen die verschiedenen Kirchen in dieser ganzen Materie wesentlich von einander ab und sind daher in der Darstellung zu sondern.

I. Die freiwillige und streitige Gerichtsbarkeit der Kirche.

Die Mahnungen des Apostels, Christen sollten gar nicht streiten (Eph. 6, 2. Col. 3, 12—14. u. a.), im Falle der Zwietracht aber unter einander und nicht vor den heidnischen Richtern die Beilegung der Sache herbeiführen (1 Korinth. 6, 1 folg.) gaben, nach dem Muster der Synagoge und der Erlaubniß des Staats für dieselbe (*Josephus* Antiquit. XIV, 10.), Anlaß zur Entstehung einer kirchlichen Gerichtsbarkeit in bürgerlichen Angelegenheiten, unter der Leitung der Vorsteher der Gemeinden. Nach der Reception der Kirche durch Constantin wurde dieselbe als *definitio*, nachher *audientia episcopalis* genannt (s. d. A. in Band I. S. 591), förmlich approbirt und legalisirt. Darin liegt auch das Fundament der späteren jurisdictio voluntaria und contentiosa.

1) Der römisch-katholischen Kirche. a) Ursprung und Anfang. Das Recht der römischen Kaiser, welches Anfangs gestattet hatte, daß auf Andringen auch nur einer der beiden Parteien das Schiedsrichteramt des Bischofs competent seyn solle (s. die Belege im Art. audientia episcopalis), verordnete später, daß dies nur im Fall der Uebereinstimmung beider Streitenden, durch Compromiß (mutua promissio) begründet werde (c. 7. 8. Cod. Just. de episcop. aud. (I. 4). Arcadius et Honorius a. 398.

408. Novella Valentia III. tit. XXXIV. (ed. Haenel pag. 245) a. 452. c. 29. §. 4. Cod. Just. cit. (I. 4). Justinian a. 530). Die durch die Kirche intendirte Herstellung des früheren Rechts (c. 35. 37. Can. XI. qu. I. — c. 13. X. de judiciis. (II. 1). Innocent. III. a. 1204) blieb ohne Erfolg, wogegen die schiedsrichterliche Wirksamkeit der Geistlichen auf den Wunsch beider Streitenden nach wie vor fortbestand. Während für Laien dies immer Sache der eigenen Wahl war, stand es anders bei den Geistlichen selbst. Diesen schrieb die kirchliche Gesetzgebung ausdrücklich vor, sich in ihren Streitigkeiten stets an die Kirche zu wenden (Conc. Carthag. III. a. 397. c. 9. c. 43. Can. XI. qu. I.). Conc. Chalcedon. a. 451. c. 9. (c. 46. Can. XI. qu. I.). Statuta ecclesiae antiqua, in c. 1. 6. 7. dist. XC.). Das bürgerliche Recht wich aber davon ab, indem es den Parteien, auch wenn beide Kleriker waren, keinen solchen Zwang auferlegte (Nov. Valent. III. tit. XXXIV. cit. a. 452. c. 25. C. de episcopis et clericis (I. 3.) c. 13. C. de episcop. aud. (I. 4.) Marcian. a. 456. c. 33. C. de episc. et cleric. (I. 3.) Leo et Anthemius a. 469). Justinian schloß sich indessen der kirchlichen Satzung an und verordnete, daß Mönche, Nonnen und Kleriker überhaupt auch in Civilsachen (causa pecuniaria) beim geistlichen Richter belangt werden sollten. (Nov. LXXIX. LXXXIII. princ. CXXIII. cap. 8. 21. 22). Schon früher stand aber fest, daß Sachen, welche sich auf die Religion beziehen (quoties de religione agitur), von der Kirche beurtheilt würden (c. 1. Cod. Theod. de religione [XVI, 11.] Arcadius et Honorius a. 399). In solcher Weise bildete sich ein zweifaches forum ecclesiasticum, nämlich personarum und causarum, welches nun mehr und mehr entwickelt wurde. In den germanischen Reichen, insbesondere im fränkischen, gelangte die Kirche in Folge ihrer engeren Verbindung mit dem Staate zu gleichem, ja allmählig zu noch größerem Rechte. Zuvörderst wurde durchgesetzt, daß Kleriker in Prozessen mit Laien weder als Kläger, noch als Beklagte ohne bischöfliche Genehmigung sich vor einem weltlichen Richter stellen durften (Concil. Aurelian. III. a. 538. can. 32. (ed. Bruns II, 201). Aurelian. IV. a. 541. can. 20. (cod. 205); sodann, daß wenn beide Parteien dem geistlichen Stande angehörten, nur der geistliche Richter entscheide (Concil. Matiscon. I. a. 581. c. 8. (in c. 6. Can. XI. qu. I.), Concil. Toletan. III. a. 589. c. 13. (in c. 42. Can. XI. qu. I.). Darauf wurde streng gehalten (Decretum synod. a. 719. c. 3, in *Pertz*, Monumenta Germaniae III, 77), außerdem aber zunächst erwirkt, daß auch da, wo der weltliche Richter entscheiden durfte, dies nicht ohne Zuziehung des Bischofs geschah (Capit. Francofurt. a. 794. c. 30., Pertz a. a. O. 74. *Caroli* M. leges Langobard. c. 99., bei *Walter*, Corp. jur. germ. III, 599., vergl. Conc. Paris. a. 614 u. a. unten bei der Strafgerichtsbarkeit), bis es endlich gelang, daß das von Justinian aufgestellte Prinzip anerkannt wurde (Constit. Friderici II. a. 1220. c. 4., bei Pertz a. a. O. IV, 244, woraus die Authentica: Statuimus zur c. 33. Cod. de episc. et cler. I. 3.).

Auf diesen Grundlagen ruhen die Bestimmungen des gemeinen kanonischen Rechts, wie dieselben vornehmlich im Decret Can. XI. qu. I. und in den Decretalensammlungen im Titel de judiciis und de foro competenti (lib. II. tit. 1 und 2) und in andern enthalten sind. Doctrin, Praxis und Particularrecht haben dieselben weiter ausgebildet und modificirt. Vor das kirchliche Gericht gehören hiernach aus objektiven Gründen: 1) *causae mere, pure, intrinsece spirituales*, welche sich auf Glauben und Lehre, die Sakramente und ihre Verwaltung, die kirchlichen Ceremonieen beziehen. Ein großer Theil dieser Gegenstände kommt übrigens gar nicht zur Entscheidung im streitigen Prozesse, während bei den Ehesachen nach ihrer rein sakramentalen Seite (Ehehindernisse, Trennung u. s. w.) dies allerdings der Fall ist (vgl. den Schluß von c. 1. X. de consanguinitate et affin. (IV, 14). Alexander III. c. 12. X. de excessibus praelatorum (V, 31). Innocent III. a. 1215). 2) *causae ex pure spiritualibus dependentes, extrinsece spirituales*. Die Kirche erklärt von diesen, in der Anwendung auf das Patronatrecht: causa ita conjuncta est et connexa spiritualibus causis, quod non nisi ecclesiastico judicio valeat definiri et apud ecclesiasticum judicem solummodo terminari c. 3. X. de judiciis (II. 1). Alexander III. Dasselbe gilt von Gelübden (Tit. der Decretalen de voto et voti redem-

tione, s. d. A.), vom Eide (c. 13. X. de judiciis. [II. 7]. Innocent. III. a. 1204. c. 3. de foro competenti in VI° [II. 2]. Bonifac. VIII. c. 2 de jurejurando in VI° [II, 11]. Bonifac. VIII. s. d. A.), vom Begräbnisse (c. 12. X. de sepulturis [III. 28.] Innocent. III. c. 14 cod. Gregor. IX.), von Testamenten (c. 3. 6. 17. X. de testamentis [III. 26].), von Verlöbnissen (s. Eichhorn, Kirchenrecht II, 140. Anm. 30. s. d. A. Ehe B. III. S. 691 folg.), Beneficien und Kirchengütern, Zehnten u. s. w. 3) *causae civiles ecclesiasticis accessoriae, mixtae*, im Vermögensrechte der Ehegatten (c. 3. X. de donat. inter virum et uxorem (IV. 20.) Clemens III. „quia vos, qui de matrimonio principaliter cognovistis, et de dote, quae est *causa incidens*, *accessorie cognoscere* valuistis"), und andere Incidentpunkte bei Ehesachen (c. 1. 5. 7. X. qui filii sint legitimi (IV, 17.) u. a.). Hierher werden auch solche Sachen gezogen, welche nach dem Prinzip der *denunciatio evangelica* die Kirche zu beurtheilen sich berufen glaubt. Außer dem strafrechtlichen Gesichtspunkte (s. unten) tritt dabei auch der civilrechtliche ein, indem die Kirche, gestützt auf die Mahnung im Evang. Matth. 18, 15 folg. und andere Stellen erklärt: „nullus . . . ignorat, quin ad officium nostrum spectet de quocunque mortali peccato corripere quemlibet Christianum et si correctionem contempserit, ipsum per districtionem ecclesiasticam coercere" (Innocent. III. a. 1204 in c. 13. X. de judiciis. [II. 1.]). Daher entscheidet die Kirche über die Klage einer Geschwächten auf Vollziehung der Ehe oder Dotation (c. 1. und 2. X. de adulteriis et stupro [V, 16.] Exod. 22, 16 folg. Gregor I.), über die Restitution eines Spoliirten (c. 3. 4. Can. III. qu. I. c. 15. X. de foro compet. (II. 2.) Honorius III.), in solchen Fällen, in denen der weltliche Richter die Justiz erschwert oder verweigert (c. 5. X. de judiciis [II. 1.], c. 6. X. de foro compet. [II. 2]. Alexander III. c. 10. eod. Innocent. III. a. 1206. vergl. Nov. Justin. LXXXVI. CXXIII.) Der denunciatio evangelica gemäß konnte die Kirche eigentlich jeden Civilprozeß an sich ziehen, da die Nichtbefriedigung eines Gläubigers als Sünde erschien.

Was die der Kirche subjicirten Personen betrifft, so unterlagen ihrem Forum zunächst die Geistlichen aller Weihen, die durch die Tonsur zum geistlichen Stande definirten Personen, Mönche und Nonnen, geistliche Institute aller Art, daher auch Schulen, Universitäten und die diesen zugehörigen Mitglieder (c. 7. X. de procuratoribus [I. 38.] c. 9. X. de foro comp. [II. 2]. Auth. Habita Friedricis I. a. 1158, zur c. 5. C. ne filius pro patre [IV, 13]. vergl. v. Savigny, Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter B. III. [2te Ausg.] S. 168 folg.), Pilger und Kreuzfahrer u. a. Da die Kirche sich auch besonders aller personae miserabiles annahm, so ergab sich Gelegenheit, auch Arme, Wittwen, Waisen, Büßende ihrem Gerichtsstande zu unterwerfen (Conc. Carth. V. a. 401. c. 9. [c. 10. Can. XXIII. qu. III.] c. 34. Can. XI. qu. I. Leo I. a. 434. Conc. Matiscon II. a. 585. c. 12. — Capit. Mantuan. a. 781. c. 1. Francofurt. a. 794. c. 40, in *Pertz*, Monum. Germ. III, 40. 74. — c. 17. X. de judiciis [II. 1]. c. 1. 2. 9. X. de foro comp. [II. 2]. c. 11. 15. eod. c. 26. X. de verbor. signif. (V, 40.) vgl. c. 38. X. de officio judicis delegati [I, 29.]). Während es den Nichtklerikern, insbesondere den Scholaren freigestellt wurde, zwischen ihrem eigenen und dem kirchlichen Forum die Wahl zu treffen (s. die cit. Auth. Habita), war es den Geistlichen verboten, auf das privilegium fori, als ein Vorrecht ihres Standes, zu verzichten (c. 12. 18. X. de foro comp. [II. 2.] Innoc. III.), wogegen in Betreff der Laien die Kirche die Gewohnheit billigte, daß dieselben sich beim geistlichen Gerichte verklagen ließen (c. 5. X. de foro comp. [II. 2]. Alexander III.). Die Frage, ob Jemand vor das geistliche Gericht zu ziehen sey, wenn dessen Competenz bestritten ward, nahm die Kirche auch als eine geistliche Sache in Anspruch (c. 12. de sent. excomm. in VI° [V, 11.] Bonifac. VIII.).

Obschon die Kirche bemüht war, ihre Jurisdiction im weitesten Umfange auszuüben und Laien von der Beurtheilung nicht bloß über geistliche Sachen schlechthin auszuschließen (c. 11. dist. XCVI. c. 8. 9. X. de arbitris [I, 43]. c. 2. X. de judiciis [II. 1.], vergl. c. 3. X. de consuet. [I. 4]. c. 3. X. de ordine cognitionum [II. 10]. c. 5. X.

qui filii sint legitimi [IV. 17.]), sondern ihnen auch jede Cognition über kirchliche Personen zu entziehen (s. die oben cit. Stelle), so erkennt sie doch die allgemeine Regel an, daß der Kläger das Forum des Beklagten wählen, der Geistliche also den Laien beim weltlichen Richter belangen müsse (c. 5. 11. X. de foro comp. [II. 2.]). Ebenso gestand sie zu, daß in Lehensachen auch geistlicher Personen das weltliche Lehengericht competent sey (c. 5. X. de judiciis. [II. 1]. c. 6. 7. X. de foro comp. [II. 2.]). Andere nach sonstigen Rechtsprinzipien vor das bürgerliche Gericht gehörige Prozesse der Geistlichen duldete die Kirche wenigstens, wie im Falle der Widerklage (arg. c. 1. X. de mutuis petitionibus [II. 4.]), bei schwebenden Rechtssachen, in welche Geistliche succedirten (c. 2. ut lite pendente nihil innovetur. in VI° [II. 8.]) u. a. m. Darüber entschied die Gesetzgebung und Praxis, nicht selten nach vorangegangenem Streite mit der Kirche, und zwar abweichend in den verschiedenen Ländern.

In Frankreich findet sich bis zum 13. Jahrhundert die kirchliche Gerichtsbarkeit (jurisdiction ecclésiastique) gegenüber der weltlichen (jurisdiction laye oder laïque) im Wesentlichen ganz auf dem Standpunkte der Decretalen. Die Uebergriffe des Klerus veranlaßten zwar eine Reaction, welche zu einigen Beschränkungen führte, 1219, 1225, 1246. (s. Gieseler, Kirchengeschichte II, 2. §. 63. Not. r. x. Warnkönig u. Stein, französische Staats- und Rechtsgeschichte B. III. [Basel 1846], S. 338 folg.); indessen blieb der Umfang der geistlichen Competenz noch immer ein sehr bedeutender, wie man aus *Beaumanoir*, Coutumes de Beauvoisis von 1283 Chap. XI. und den Ordonnances von 1274, 1290 und 1299 ersehen kann (Warnkönig und Stein a. a. O. S. 342 folg.). Ausgenommen von den kirchlichen Gerichten waren darnach nämlich nur alle Streitigkeiten über Grundbesitz und soweit sie sich auf denselben beziehen, selbst Testamente; wenn es sich um Prozesse über Verträge handelte, so blieb den Contrahenten die Wahl beider Jurisdictionen. Allein es fehlte seitdem nicht an wiederholten Competenzconflicten, welche, nach Erledigung des Streits zwischen Philipp IV., dem Schönen, und Bonifaz VIII., im Geiste der nun entwickelten gallikanischen Freiheiten zu Gunsten der bürgerlichen Gerichtsbarkeit gehoben wurden. Nachdem eine von Philipp VI. von Valois 1329 veranstaltete Verhandlung mit den Prälaten erfolglos geblieben war (Gieseler, Kirchengeschichte II, 3. §. 106. Not. f. folg. Warnkönig und Stein a. a. O. I, 411. 412.), ergingen mehrere königliche Edicte (8. März 1371 u. a.) zur Beschränkung der Kirche, für deren Vollziehung das Parlament durch Bestrafung der zuwider handelnden Kleriker Sorge trug. Selbst die Curie mußte zugestehen, daß das Parlament befugt sey de omnibus causis ecclesiasticis possessoriis zu erkennen (Gieseler a. a. O. Not. l. folg. vergl. *Benedict* XIV. de synodo dioecesana lib. IX. cap. IX. §. VII.). Seit dem 16. Jahrhundert ging der Staat immer weiter vor. Nach den Verordnungen von 1539 u. 1695 (Warnkönig und Stein a. a. O. I, 546 folg.) behielt die Kirche nur die Jurisdiction über Laien in rein geistlichen Sachen (Gelübde, Giltigkeit der Ehe, Eid), über Geistliche nur rücksichtlich persönlicher Klagen gegen dieselben. Durch die französische Revolution wurde endlich alle geistliche Jurisdiction, insofern sie eine temporelle Beziehung hat, beseitigt und es erfolgte sogar die Aufhebung der geistlichen Gerichte selbst. In Deutschland gelten im Allgemeinen bis zum dreizehnten Jahrhundert die kanonischen Vorschriften im vollsten Umfange. Auch hier fehlt es nicht an Ausdehnungen, welche man indessen zu hindern suchte. So verbot man bei Strafe, daß Laien einander in weltlichen Sachen vor den geistlichen Richter zogen (Sachsenspiegel Landrecht Buch III. Art. 87. §. 1. Lübisches Recht Codex III. [herausgegeben von Hach] Art. 365, vergl. 175. Hamburger Statuten 1270 IX, 15 u. a.) und drang darauf, daß der Geistliche bei dinglichen Klagen sich dem weltlichen Richter stellte (Schwäbisches Landrecht Art. 95 [herausgegeben von Laßberg, Kap. 77; bei Gengler]. Indem die Kaiser auch wiederholt erinnerten, daß die beiderseitigen Gerichte sich nicht hemmen sollten (1232. 1282 u. a. Sammlung der Reichsabschiede I, 17. 36. 38.), faßten die Synoden entsprechende Beschlüsse (Conc. Mogunt. a. 1261. c. 18. Colon. a. 1266. c. 17 u. a. bei *Hartzheim*, Con-

cilia Germaniae Tom. III. Fol. 600. 623). Dennoch wurde oft genug denselben zuwider gehandelt und es bedurfte deshalb neuer Mahnungen, welche auch von Seiten der Prälaten, die je zugleich weltliche Herrschaft besaßen, im Interesse derselben ausgingen (s. Zeugnisse bei Gieseler, Kirchengeschichte II, 3. §. 106.). Bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts blieb aber das Prinzip der denunciatio evangelica im Ganzen noch in Geltung (Eichhorn, deutsche Rechtsgeschichte B. III. §. 467), obgleich auch seit dieser Zeit bereits nach dem Vorgange Frankreichs demselben entgegengetreten, ja auch Geistliche allgemeiner in weltlichen, wie Laien hin und wieder in geistlichen Sachen vor das bürgerliche Gericht gebracht wurden (Gieseler a. a. O. II, 4. §. 137.). Seit dem 16. Jahrhundert wurde in Folge der hundert Beschwerden der deutschen Nation von 1522 Nro. 9. 10. 56 folg. (*Gaertner*, corpus juris eccl. Cathol. nov. II, 156 folg.) durch die Reichsgesetzgebung das gegenseitige Verhältniß mehr geregelt (Kammergerichtsordnung 1555 Th. II. Tit. XXIV. Jüngster Reichsabschied 1654 §. 164. Wahlcapitulation Art. XIV. §. 4. 5. u. a.) und nach und nach fielen in den einzelnen deutschen Territorien nicht bloß die früheren causae mixtae, sondern auch ein großer Theil der extrinsece spirituales an die Gerichte des Staats. M. s. z. B. von Bayern Kreittmayr in den Anmerkungen zum Codex Bavaricus Maximil. civilis Th. I. Cap. I. §. 13. a. Th. V. Cap. XIX. §. 42. Nro. 16. u. a. In Oesterreich behielten die kirchlichen Gerichte nur diejenigen Angelegenheiten, bei denen es sich um den Glauben, die Sakramente und die Kirchenzucht handelt, so weit dieselben auf den Staat keine Beziehung haben. Von Ehesachen wurde die Klage auf Annullirung und Separation den weltlichen Gerichten zugewiesen. Helfert von den Rechten der Bischöfe B. I. S. 208 folg., s. Bürgerliches Gesetzbuch von 1811. §. 97.). In Preußen wurde auf die hergebrachten Rechte in den einzelnen Provinzen Rücksicht genommen. Im Allgemeinen ward die Kirche auf Cognition in Spiritualien beschränkt, ausgedehnter war dieselbe in Schlesien und in Erfurt. Das letztere geistliche Gericht hatte, nach dem älteren Herkommen und der Kurmainzischen Verordnung vom 21. Febr. 1733, außer den Disciplinar-, Sponsalien- und Ehesachen zwischen Katholiken, die Jurisdiction in Streitsachen über die geistlichen Personen, Korporationen und geistlichen Güter, so wie die freiwillige Gerichtsbarkeit für geistliche und weltliche Personen (vgl. Starke, Darstellung der Gerichtsverfassung in Preußen. Berlin 1839, §. 140 folg.). Die Päbste selbst fügten sich in diese Beschränkungen, mit Ausnahme der Ehesachen (m. s. z. B. die Ausführung Benedict's XIV. de synodo dioecesana lib. IX. cap. IX.) und gestanden selbst zu, daß Geistliche in bürgerlichen Sachen von weltlichen Richtern beurtheilt würden, ohne aber das Prinzip selbst zum Opfer zu bringen. (*Benedict.* cit. §. VIII. a. E.). Nur scheinbar ist dies wohl der Fall im bayerischen Concordat von 1817, Art. XII. c. „Causas ecclesiasticas atque inprimis causas matrimoniales, quae juxta canonem 12 Sess. XXIV Concilii Tridentini ad judices ecclesiasticos spectant, in foro eorum (episcoporum) cognoscere, ac de iis sententiam ferre, exceptis causis mere civilibus clericorum, exempli gratia, contractuum, debitorum, hereditatum, quas laici judices cognoscent et definient.“ Wenn man nämlich erwägt, daß bei den Verhandlungen der Curie mit den evangelischen Staaten des deutschen Bundes der Cardinal Consalvi in der Note vom 10. August 1819 die Erklärung abgab: „Es kann der heilige Vater nicht als Prinzip annehmen, daß die Civilsachen der Geistlichen vor die weltlichen Richter gehören — das Einzige, was der heilige Vater thun kann . . . . besteht darin (die Bestimmung des bayerischen Concordats zuzulassen) ... quas laici judices definient“, so könnte wohl nur an die Bestellung geistlicher delegirter Gerichte, die mit Laien besetzt sind, gedacht werden (s. Eichhorn Kirchenrecht II, 152. Anm. 24), oder es hat nur die Verhandlung mit protestantischen Fürsten den Pabst zu der entschiedeneren Erklärung veranlaßt. In der neuesten Zeit ist man aber bei der Auseinandersetzung von Staat und Kirche noch weiter gegangen, indem man die geistliche Competenz schlechthin auf das rein kirchliche Gebiet zu beschränken bemüht gewesen ist. Indem man nämlich davon ausging, daß alle Gerichtsbarkeit dem Staate gebühre, mußte jede bisher von anderen

Organen, also auch der Kirche geübte Jurisdiction eigentlich fortfallen. Die preußische Verordnung vom 2. Januar 1849 über die Aufhebung der Privatgerichtsbarkeit spricht in §. 2. daher den Fortfall der geistlichen Gerichtsbarkeit aus, namentlich auch in Prozessen über die civilrechtliche Trennung, Ungiltigkeit oder Nichtigkeit einer Ehe. Da der Staat aber nicht die Gewissen seiner katholischen Unterthanen beschweren will, so überläßt er es denselben, zu ihrer Beruhigung sich an die geistliche Behörde zu wenden (Rescript vom 12. April 1849, citirt von Schering, die Verordnung vom 2. Januar 1849, S. 16). Diese selbst wird auf dem rein kirchlichen Gebiete vom Staate unterstützt und die weltlichen Gerichte genügen daher den Requisitionen der geistlichen Gerichte in Bezug auf Vernehmung von Zeugen und andere Jurisdictionalia innerhalb des kirchlichen Ressorts. (Rescript vom 20. Januar und 21. März 1834, 14. Februar und 24. April 1851.)

In ähnlicher Weise hat sich die kirchliche Jurisdiction in causis contentiosis auch in anderen Ländern nach und nach gestaltet, selbst in Italien, wo schon in früherer Zeit die kirchliche Gerichtsbarkeit öfter beschränkt werden mußte (s. aus dem 14. Jahrhundert Gieseler a. a. O. II. 3. §. 99), wo das mit Neapel 1818 abgeschlossene Concordat im Art. 20 dieselbe Bestimmung enthält, wie das bayerische (s. vorhin). Wohin die Richtung der katholischen Staaten hinsichtlich der Jurisdiction in der Gegenwart geht, zeigt das Siccardische Gesetz vom 9. April 1850.

In Betreff des forum ecclesiasticum personarum traf die Kirche schon selbst eine Beschränkung, indem sie nur denjenigen Klerikern das privilegium fori beilegt, welche sich im Besitze eines kirchlichen Beneficiums befinden, oder geistliches Gewand und Tonsur tragen und im Auftrage des Bischofs der Kirche dienen, oder sich in einem Klerikalseminar, oder um zu den höheren Weihen zu gelangen, auf einer hohen Schule befinden (Conc. Trid. sess. XXIII. cap. 6. de reform.). Der Staat verlieh den Geistlichen, so weit sie von dem weltlichen Richter belangt werden mußten, in der Regel einen eximirten Gerichtsstand (m. s. z. B. preußische Gerichtsordnung Th. I. Tit. II. §. 45—47.). Mit der Aufhebung der fora exemta überhaupt (m. s. z. B. die preußische Verordnung vom 2. Januar 1849) hat dies natürlich ein Ende genommen. Das kirchliche Forum der personae miserabiles ist in späterer Zeit von Seiten des Staats nicht anerkannt worden, ja selbst das bürgerliche angeordnete forum personarum miserabilium (gestützt auf c. 2. Cod. Theod. de officio judicum omnium (I. 10.). Cod. Justin. Quando imperator inter pupillos. (III, 14). Constantin a. 334) schon früher mehrfach aufgehoben (m. s. z. B. preußische Gerichtsordnung Th. I. Tit. II. §. 106).

b) Ausübung der streitigen Gerichtsbarkeit. Der ordentliche Verwalter der kirchlichen jurisdictio contentiosa ist in jeder Diöcese der Bischof oder der Inhaber einer bischöflichen Jurisdiktion. Er ist *ordinarius* (judex) und seine Gerichtsbarkeit eine *jurisdictio ordinaria*, d. h. eine solche, welche auf eigenem Rechte ruht oder auf einem Amte, in Folge der Bestimmung des Gesetzes oder der Gewohnheit. Der ordinarius kann seine Gerichtsbarkeit durch einen andern verwalten lassen, *vicarius;* insofern dies im Zusammenhange mit einem bestimmten Amte kraft des Gesetzes also geschieht, daß der Vertreter mit dem Committirenden ein gleiches Gericht bildet (unum et idem auditorium sive consistorium), so erscheint auch jener als ordinarius. So war es bei den Archidiakonen, so ist's noch jetzt beim Generalvicar (s. d. A., vergl. Eichhorn, Kirchenrecht I, 548. 633.). Der dazu berechtigte ordinarius, Pabst, Erzbischof, Bischof, kann auch eine niedere Instanz (*jurisdictio delegata*) begründen, also daß von dem judex delegatus an ihn als delegans die Berufung geht. (M. s. überhaupt Tit. de officio et potestate judicis delegati X. I, 29. in VI°. I, 14. Clem. I, 8. Extrav. comm. I, 6; de officio judicis ordinarii X. I, 31. in VI°. I, 16. Clem. I, 9. Extrav. Comm. I, 7.) Zu Delegaten sind Kleriker, welche das zwanzigste Jahr erreicht haben, geeignet; der Pabst kann aber auch Laien, welche nur 18 Jahre alt sind, delegiren (c. 41. X. de off. jud. deleg. [I. 29.] c. 11. de rescr. in VI°. [I. 3.]. *Ferraris,* bibliotheca canonica s. v. delegare nro. 34 folg. 40.). Der Geschäftskreis des Delegaten wird regelmäßig durch eine

schriftliche Instruktion (rescriptum commissorium, literae commissionis, forma mandati) bestimmt (c. 22. X. de rescr. [I. 3.] c. 31. 32. X. de off. jud. deleg. [I. 29.]). Der Auftrag ist von dem oder den Delegaten in Person zu vollziehen, falls ihnen nicht das Recht zu subdelegiren beigelegt ist, was durch ein besonderes Mandat geschehen muß, während die päbstlichen Delegaten schon stillschweigend dieses Recht haben (c. 3. 18. 23. 43. X. de off. jud. deleg. [I. 29.]). Die Delegation endet mit dem Tode des Delegirenden, wenn in der Sache noch nichts geschehen ist (si res integra), durch Widerruf, mit dem Ablaufe des gesetzten Termins, mit dem Tode des Delegaten, falls nicht die Sache vermöge des Amts übertragen war und auf den Nachfolger übergeht. Während die Appellation vom Delegaten auf den Delegans übergeht, wird vom Subdelegaten an den ersten Delegirenden appellirt, wenn nicht nur einzelne Theile einer Sache subdelegirt waren, indem dann der unmittelbar Delegirende angegangen werden muß, zur Verhütung widerrechtlicher Vervielfachung der Instanzen (c. 18. X. de off. jud. deleg.). Solche Delegaten bilden aber überhaupt für geringere Sachen die erste Instanz, für wichtigere übernehmen sie die Instruktion, indem die Entscheidung selbst den Bischöfen oder den dieselben vertretenden Generalvicaren und Officialen, resp. den Generalvicariaten und Officialaten obliegt. (Conc. Trident. sess. XXIV. cap. 20. de reform.) Von ihnen geht die Appellation an das Metropolitangericht und von diesem an den Pabst. Da dem letztern aber eine allgemein concurrirende Jurisdiction während des Mittelalters zustand (c. 1. X. de officio legati [I. 30.] Alexander III. c. 7. X. de appellat. [II. 28.]. Idem c. 56. 66. eod. Innoc. III. a. 1198.), auch nach der Analogie des römischen Rechts, nach welchem Rom (und später auch Konstantinopel) ein allgemeines forum domicilii aller römischen Unterthanen bildet (l. 33. D. ad municipalem [I. 1.] Cod. de privilegiis urbis Constantinop. [XI, 20.]), bei der römischen Kirche „quia omnium est ecclesiarum mater et magistra," alle geistlichen Prozesse angebracht werden durften, insofern nicht „ex necessaria et justa causa" ein specielles Forum vorzuziehen war (c. ult. X. de foro compet. [II, 2.] Gregor. IX.), so wurde jene Ordnung oft übertreten. Bereits seit dem 14. Jahrhundert ergingen aber deßhalb Beschwerden, denen theils durch päbstliche Privilegien de non evocando, theils durch allgemeinere Bestimmungen abgeholfen ward. Nachdem das Konstanzer Concordat von 1418 und das Concil zu Basel in der sess. XXXI. decret. de causis et appellat. verordnet hatte, daß nur in beschränkter Weise nach Rom appellirt und in Sachen, welche vier Tagreisen von Rom entfernt schwebten, durch delegirte päbstliche Richter an Ort und Stelle (judices in partibus) beurtheilt werden sollten, fügte das Tridentinische Concil hinzu (sess. XXIV. cap. 20. sess. XXV. cap. 10. de reform.), es seyen in jeder Diöcese auf der Synode geeignete Personen auszuwählen, welche der Pabst zu Delegaten ernennen könne. Seit dem Aufhören der Synoden erhielten die Bischöfe die Facultät selbst, solche Personen auszusuchen (Prosynodalrichter) und approbiren zu lassen. Dies wurde von Benedikt XIV. durch die Constitution: Quamvis paternae vom 26. August 1741 bestätigt (vergl. überhaupt *Benedict. XIV.* de synodo dioec. lib. IV. cap. V. de judicibus synodalibus) und ist bis jetzt üblich geblieben (vergl. den Art. Appellationen an den Pabst. Bd. I. S. 453). Ueber die Anwendung der Appellationen ergingen noch besondere Bestimmungen. Die Appellation ist nämlich in den Sachen unzuläßig, in welchen die Bischöfe als Delegaten des Pabstes die Execution in erster Instanz zu vollziehen haben: appellatione et inhibitione quavis postposita, remota: gemäß der Constitution Benedikts XIV.: Ad militantis ecclesiae regimen vom 30. März 1792 (Bullarium Rom. ed. Luxemburg. Tom. XVI. Fol. 76 folg.). Dagegen ist die Appellation nothwendig in Ehescheidungssachen, bei welchen zwei gleichförmige Erkenntnisse erforderlich sind (s. d. Art. Defensor matrimonii Bd. III. S. 311). In allen übrigen Streitigkeiten ist es in das Belieben der Parteien gestellt, ob sie sich des Rechtsmittels bedienen wollen oder nicht. Gewöhnlich besteht aber die dreifache Instanz, wie sie namentlich für Deutschland auch durch die kaiserliche Wahlcapitulation Art. XIV. §. 5. zugesichert ist. Demgemäß ist auch die Einrichtung der kirchlichen Behörden in den einzelnen Diö-

cesen getroffen. In den nicht exemten Bisthümern sind diese Gerichte das bischöfliche, das Metropoliticum und Prosynodalgericht; in den exemten Diöcesen und in den Erzbisthümern bestehen für die beiden ersten Instanzen zwei vom Ordinarius bestellte Gerichte oder die zweite Instanz bildet ein Gericht einer andern Diöcese, die dritte Instanz ist das Prosynodalgericht. Die Gerichte selbst bestehen aus einem Präses, einigen Räthen und einem Justitiar und verfahren nach den Grundsätzen des kanonischen Rechts.

Außer der schon gelegentlich angeführten Literatur vergl. man über die jurisdictio contentiosa überhaupt *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina. P. II lib. III. cap. CI—CXIV. *Van Espen*, jus eccl. universum. P. III. tit. I. II. V. sq. *Bruno Schilling*, diss. de origine jurisdictionis ecclesiasticae in causis civilibus. Lipsiae 1825. 4. *Turk*, de jurisdictionis civilis per medium aevum cum ecclesiastica conjunctae origine et progressu. Monasterii 1832.

2) Die streitige Gerichtsbarkeit der evangelischen Kirche. Die Vermischung des geistlichen und weltlichen Regiments in der Rechtspflege der römischen Kirche wünschten die Reformatoren aufgehoben zu sehen. So erklärt Luther: „In des Bürgermeisters Amt schlage ich mich nicht, sondern scheide mich von ihm, wie Winter und Sommer; denn mein Amt ist predigen, täufen, die Seelen gen Himmel bringen u. s. w. Der Obrigkeit aber gebührt Frieden zu erhalten u. s. w.“ (Werke von Walch, IX, 423). Er ging im Eifer gegen die römische Kirche und in Folge der mannigfachen eingetretenen Mißbräuche und Schwierigkeiten so weit, selbst die Ehesachen schlechthin dem Staate zu überweisen, indem er die Ehe als „ein leiblich äußerlich Ding, wie andere weltliche Handthierung“ (a. a. O. X, 710.) bezeichnete und aussprach: „Ich rathe allerdings, daß wir solch Joch und Last nicht auf uns nehmen. Erstlich darum, denn wir haben sonst genug zu thun in unserm Amt. Zum andern, so gehet die Ehe die Kirche nichts an, ist außer derselben, ein zeitlich, weltlich Ding, darum gehöret sie vor die Obrigkeit. Zum dritten, daß solche Fälle unzählig, sehr hoch, breit und tief sind, und bringen groß Aergerniß . . . . Darum wollen wir diese Sache der weltlichen Obrigkeit und den Juristen lassen, die werden es allein wohl verantworten; machen sie es gut, so haben sie es desto besser, allein sollen die Pfarrherren den Gewissen aus Gottes Wort rathen, da es vonnöthen ist; was aber Hadersachen belanget, das wollen wir die Juristen und Consistoria ausfechten lassen (a. a. O. XXII, 1748. vergl. X, 956 u. a. m.). Demnach kam es häufig vor, daß die Obrigkeiten die bisherigen causae ecclesiasticae übernahmen, die Ehesachen mit eingeschlossen, und nur des Beiraths der Geistlichen sich dabei bedienten. So geschah es in Sachsen (s. die Instruktion von 1527 bei Richter, die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, I, 81), Hessen u. a., namentlich auch in freien Städten (vergl. z. B. die Kirchenordnung von Lübeck, 1531 (Richter, a. a. O. I, 148), Soest in Westfalen von 1532 (Jacobson, Geschichte des Kirchenrechts von Rheinland-Westfalen. Urkunden S. 14. Richter, a. a. O. I, 166. 167), Bremen 1534 (a. a. O. I, 242). Osnabrück 1543 (a. a. O. II, 25); doch erhielt sich hie und da noch weiter eine beschränkte kirchliche Jurisdiktion, wie im Herzogthum Preußen, wo die bischöfliche Verfassung zunächst fortbestand u. a. (Jacobson, Geschichte des Kirchenrechts von Preußen und Posen I, 2, 47 u. a. vergl. die Reform. Hassiae 1526 cap. XIV. bei Richter, a. a. O. I, 61). Gerade die Ehesachen waren es, welche die Erhaltung, resp. die Herstellung kirchlicher Gerichte nothwendig machten. Diese Gerichte mußten aber wegen der eigenthümlichen Gestaltung des Verhältnisses der evangelischen Kirche zum Staate einen gemischten Karakter annehmen, wie wir ihn in den evangelischen Consistorien vorfinden (man s. überhaupt d. Art. Consistorialverfassung Bd. III. S. 122 folg.). Der Geschäftskreis dieser „Kirchenräthe, Kirchengerichte“ wurde bald auf manche Gegenstände ausgedehnt, für welche sie Anfangs nicht bestimmt waren und es bildete sich auch in der evangelischen Kirche ein forum ecclesiasticum personarum et rerum. Die braunschweig-wolfenbüttler Kirchenordnung von 1543 weist an das zu errichtende Consistorium „alle Hadersaken, de Kerken vnd Kerken Dener, vnd

de Ehe belangende" (Richter, a. a. O. II, 58). Ihre Revision von 1569 declarirt näher, „wann Politische sachen, den Kirchen anhengig, fürfallen würden, sollen dieselbige auch vor unsern Politischen Cantzley Rethen berathschlagt vnd verrichtet werden" . . . „So spannige sachen furfielen, die unsere Geistliche Verwaltung, Mans und Jungfrauenklöster, auch derselben Oberkeit, Herligkeit, Ehehafftinen, Recht, Gerechtsame, Güter, Zinß vnd Gult, vnd was denselben anhangen möcht, belangen . . . . das dieselbige für vnser Cantzley vertagt, vnd daselbsten im bysein etlicher von dem Consistorio verhört vnd außgefüret werden" (Richter, a. a. O. II, 322. 324). An die Kirche verweist sie aber „die Bestellung der Ministerien und Schulen u. s. w." und unterscheidet dabei „Handlungen, welche . . Ecclesiasticä oder Scholasticä . ., welche denselben anhangten und Mixtä waren" (a. a. O. 323). Die mecklenburgische Kirchenordnung von 1552 überträgt dem Consistorium außer den Ehesachen „die jrrungen, so sich zwischen Pastorn, Diakon und Custos, vnter jnen selb zutragen. Item, So jemand wider sie zu klagen hat. Item, So der Kirchen etwas von einkomen, oder von Gütern, entzogen wird. Item, so den Pastorn, Diacon oder Custos, nicht bezahlung geschihet. Als dann sol das Consistorium an das Ampt, oder an den Rat, oder endlich an die Herrschaft schreiben, das den Kirchen vnd Kirchenpersonen geholfen werde. Andere sachen, die nicht Kirchen, oder Kirchenpersonen belangen, als schuldsachen zwischen Laien, sollen in keinem wege in diese Consistoria gezogen werden. Wie vor dieser Zeit ein großer Mißbrauch der Bischofflichen gericht, vnd des Banns gewesen ist (Richter, a. a. O. II, 120). Die Würtembergische Kirchenordnung von 1559 spricht aus, daß wenn die „actiones personales der Kirchendiener, sachen so Person belangendt" vor den Gerichten, wo sie der Kirche dienen, behandelt würden, ihrem Amte und ihnen selbst Verkleinerung entstände. Es sollen dieselben daher, nach vergeblichem Versuche zur Güte, vom Consistorium entschieden werden. Actiones reales sind aber von den ordentlichen bürgerlichen Gerichten zu beurtheilen (a. a. O. II, 203). Neben diesem forum personarum wird auch das Consistorium als forum causarum ecclesiasticarum anerkannt, welches außer den eigentlichen Spiritualien auch „politica, alß besoldung, baw u. s. w." zu beurtheilen hat (a. a. O. 209). In ähnlicher Weise bestimmt die Kirchenordnung von Lüneburg 1564, von Hoya 1573 Art. XXI, 1581 Art. XXV (a. a. O. 285, 357, 458). In der letzteren wird festgesetzt, den Pastor soll niemand vor das weltliche Gericht ziehen, „wie dann solcher gebrauch von alters her in der Christlichen Kirchen, als die Canones und Synodi bezeugen, gewesen ist." Diese Rücksicht auf die ältere Gesetzgebung der Kirche, zugleich auch die gemischte Natur der Consistorien führte hin und wieder zu einer weiteren Ausdehnung ihrer Competenz auf bürgerliche Angelegenheiten, wie vor allem in Sachsen (vgl. den Nachweis im Einzelnen in A. Consistorialverfassung Bd. III. S. 127 a. E. 128). Eben so wurden auch manche Grundsätze des kanonischen Rechts über Jurisdiktionalien adoptirt, wie insbesondere das Verbot des Verzichts auf das kirchliche Forum ohne Zustimmung des Consistoriums (s. *Thomasius*, de foro clericorum non prorogabili. Lipsiae 1731. 4. *J. H. Böhmer*, jus eccl. Prot. lib. II. tit. II. §. XLI.). Da nach den Grundsätzen der Reformatoren die jurisdictio contentiosa eigentlich Sache des Staats ist, könnte derselbe die der Kirche gelassene oder erst übertragene Gerichtsbarkeit auch wieder beschränken und aufheben. Dies geschah denn auch vornehmlich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Friedrich II. traf in Preußen eine solche Reduktion, „weil die Vielheit der Justiz-Collegiorum nichts als lauter Confusions- und Jurisdiktions-Streitigkeiten mit sich führet" (Umständliche Nachricht, wie künftig die Justiz-Collegia in Preußen bestellt werden sollen, vom 16. September 1751). Die Ehesachen wurden den Consistorien abgenommen und an die Hofgerichte und andere weltliche Behörden gewiesen (Edikt vom 10. Mai 1748; Verordnung vom 8. August 1750. vergl. Allgemeines Landrecht Th. II. Tit. I. u. II. Allgem. Gerichtsordnung Th. I. Tit. II. §. 128 u. a.). In ganz ähnlicher Weise verfuhr man nun auch in anderen deutschen Ländern. In Sachsen dauerte jedoch der frühere Zustand bis 1835, in Hannover bis 1848, doch sind nach dem Gesetze

vom 12. Juli 1848 Ehe- und Verlöbnißsachen bei den Consistorien geblieben. Dem Eheprozesse vor dem bürgerlichen Richter muß aber bisweilen die Sühne vor dem competenten Pfarrer vorausgehen, wie in Preußen, wo aber sonst die Wahl eines Geistlichen zu einem Schiedsmann untersagt ist, weil, abgesehen von dem großen Umfange des geistlichen Amts, zu besorgen ist, „daß die Geistlichen in weltliche Geschäfte zu tief hineingezogen werden und in Verwicklungen gerathen können, die eine nachtheilige Rückwirkung auf ihr Verhältniß zu ihren Gemeinden und einzelnen Mitgliedern derselben und auf ihre ganze Amtswirksamkeit äußern würden“ (Ministerial-Rescript vom 3., Cirkular vom 15. September 1833, in von Kamptz, Annalen der preuß. inneren Staatsverwaltung, Bd. XVII. S. 652). Die sonstigen Schicksale der Jurisdiktion, wie die Aufhebung des forum exemtum u. s. w. in der neuesten Zeit, theilt die evangelische mit der römischen Kirche. Das Verfahren der Consistorien in streitigen Sachen war in der Regel das summarische, dem gemeinen kanonisch-deutschen Prozesse sich anschließend (m. s. darüber z. B. die Consistorialordnung von Goslar 1555, Jena 1574, Preußen 1584, die sächsische Kirchenordnung von 1580 u. a. bei Richter, a. a. O. II, 164. 396. 463. 420 u. a. m.). Von den Consistorien, welche die erste Instanz bildeten, ging die Appellation regelmäßig an die oberen weltlichen Gerichte (m. s. z. B. sächsische Kirchenordnung von 1580, niedersächsische von 1585 u. a. bei Richter, a. a. O. II, 421. 471). Mitunter wurden aber auch Delegaten oder Commissarien für die höhere Instanz angeordnet (m. s. z. B. die pommersche Kirchenordnung von 1563, die mecklenburgische von 1570 a. a. O. II, 239. 329. 330 u. a.).

In Presbyterialkirchen haben die streitige Jurisdiktion die Synoden, unter Benutzung von Juristenfacultäten. So war es z. B. für die Evangelischen in Jülich-Berg in Ehesachen (s. Jacobson, Kirchenrecht von Rheinland-Westfalen, S. 177). Auch in den Niederlanden bestand früher eine gewisse Gerichtsbarkeit der Synoden, welche jedoch in neuerer Zeit ganz auf den Staat übergegangen ist. In Schweden ist die den Bischöfen und Consistorien Anfangs noch theilweise überlassene geistliche Jurisdiktion den weltlichen Gerichten zugefallen (Knös, die vornehmsten Eigenthümlichkeiten der schwedischen Kirchenverfassung. Stuttgart 1852. S. 86), in Dänemark fast ebenso (s. d. Art. Bd. III. S. 609), wogegen sich in England (s. d. Art.) die bischöflichen Gerichte noch jetzt im Besitze einer weitgehenden Competenz befinden. Es sind geistliche Sachen, Ehesachen und Testamente über bewegliches Vermögen dahin gewiesen.

Verschieden von der eigentlichen kirchlichen Civilgerichtsbarkeit ist die den Kirchen und geistlichen Instituten bisweilen zustehende Patrimonialjurisdiktion, welche ganz nach der bürgerlichen Gesetzgebung gehandhabt wird und nur als ein der Kirche zustehendes Eigenthumsrecht aufzufassen ist. Dazu gehören z. B. in Mecklenburg die Oekonomie- und Pastoratgerichte einzelner Klöster und Kirchen, welche unter dem Vorsitze des Pfarrers gehalten werden (s. Trotsche, Materialien zu einem Handbuche des mecklenburg-schwerin'schen Partikular-Civil-Processes. Parchim 1848 [2. Ausg.] Bd. I. §. 17.). In neuerer Zeit ist mit der übrigen Privatgerichtsbarkeit auch die Patrimonialjurisdiktion meistens aufgehoben.

II. Die kirchliche Strafgerichtsbarkeit.

Die Aufgabe der Religion ist die Heiligung des Menschen. Christus wollte darum auch eine Gemeinde der Menschheit gründen, „die herrlich sey, die nicht habe einen Flecken oder Runzel oder deß Etwas, sondern daß sie heilig sey und unsträflich“ (Eph. 5, 27.). Seine unendliche Liebe, in der er nicht den Tod, sondern die Besserung des Sünders wünschte (s. Matth. 13, 30. Luk. 9, 53—56 u. a.), bestimmte ihn, den Aposteln ein Verfahren vorzuschreiben, wie die Versöhnung der Frevler herbeigeführt werden könne und solle (Matth. 18, 15—17.). Mit bloß persönlicher Ermahnung ist zu beginnen, ihr folgt dieselbe unter Zuziehung von Zeugen, dann der Gemeinde, und erst, wenn Alles fruchtlos blieb, die Ausschließung aus der Gemeinschaft. Demgemäß verfuhren auch die Apostel (vergl. 2 Thessal. 3, 6. Tit. 2, 15. 1 Kor. 5, 7. 11. 2 Kor. 13, 1. 2. 10. 1 Tim.

1, 19. 20. 2 Joh. 9—11. u. a.) und die apostolischen Gemeinden (s. *Plinius*, epist. X. 97. *Hermas*, Pastor II. praecepta. *Tertullian.*, Apologeticus cap. 2. 38. de poenitentia u. a.). Diese standen aber während der drei ersten Jahrhunderte getrennt vom Staate und übten die Disciplin als eine innere Angelegenheit, bis seit der Reception der Kirche eine weiter greifende Entwickelung möglich wurde.

1) Die römisch-katholische Kirche. a) Ursprung und Umfang der Strafgerichtsbarkeit. Schon während ihrer Isolirung hatte die Kirche, ähnlich wie bei der streitigen Jurisdiktion, die Disciplin vorzugsweise dem Episkopate und den Synoden überwiesen, auch eine verschiedene Behandlung der Laien und Kleriker eingeführt. Während für jene Bußen (s. d. Art. Bußgrade, Bd. II. S. 473), wurde für diese Entsetzung (Deposition) und Reduktion in den Laienstand bestimmt (c. 1. Conc. Neocaesar. a. 314 in c. 9. dist. XXVIII; c. 10. Conc. Nicaen. a 325 u. c. 5. dist. LXXXI.). Seit der Vereinigung mit dem Staate wurden die verschiedenen Vergehen genauer von einander gesondert. Gemeine bürgerliche Verbrechen sollte der Staat beurtheilen, die Kirche aber wegen der darin enthaltenen Sünde mit ihrer Zucht hinzutreten (c. 39. 40. Can. XXIII. qu. V. c. 24. Apostol.). Verletzungen der kirchlichen Lehre und Ordnung rügte die Kirche selbst, insbesondere wenn Kleriker darin fehlten, deren leichtere Disciplinarvergehen außerdem der Staat der kirchlichen Cognition überließ (c. 17. 23. 41. 47. Cod. Theod. de episc. et clericis XVI. 2. c. 1. Cod. Th. de religione. XVI. 11.). Später kam es zu einer Vereinbarung des Staats und der Kirche wegen der Behandlung der Geistlichen, welche ein bürgerliches Verbrechen begangen hatten, dahin, daß, wenn eine solche Sache zuerst an den Bischof gelangte, dieser die Amtsentsetzung bewirkte und den Verbrecher dem weltlichen Richter zur weiteren Bestrafung auslieferte; wenn dagegen zuerst der weltliche Richter angegangen war, er vom Bischofe den Kleriker deponiren ließ, dann weiter verfuhr (s. Nov. XLII. pr. a. 536. Nov. LXXXIII. pr. in fin. a. 539. CXXIII. cap. XXI. §. 1. a. 546. vergl. Juliani epit. Nov. LXXVII. c. 1. u. c. 45. Can. XI. qu. I.). In den germanischen Staaten, insbesondere im fränkischen Reiche wurde der Klerus wegen gemeiner Delicte (causa criminalis id est homicidium, furtum aut maleficium) vom judicium saeculare beurtheilt (s. c. 7. Conc. Matiscon. I. a 581, bei Bruns P. II. p. 243). Indem die Kirche dies anerkannte, wünschte sie doch die Zuziehung des Bischofs (c. 10. Conc. Matiscon. II. a. 585 a. a. O. S. 252) und dies erreichte sie auch theilweise durch ein Edikt Chlothars II. von 614. (c. 4 bei *Pertz*, Monum. Germ. III, 14.), wodurch ein Antrag der fünften Pariser Synode im Ganzen bestätigt wurde (c. 2. Can. XI. qu. I.). Man vergl. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands Bd. I. S. 294. — Hiernach beurtheilte der weltliche Richter den niedern Klerus (mit Einschluß des Subdiakonus) wegen geringerer offenkundiger Verbrechen selbstständig, in allen übrigen Fällen trat ein gemischtes Gericht ein. Dabei blieb es bis gegen den Schluß des 8. Jahrhunderts (Capit. Caroli M. a 769 c. 17, bei Pertz, a. a. O. III, 34.). Dann wurde bestimmt, daß Kleriker nur vor geistlichen Richtern wegen Verbrechen erscheinen sollten (Capit. a 789. c. 38. a 794. c. 39. Capit. Langobard. a 803. c. 12. bei Pertz, a. a. O. III, 60. 74. 110). An diesem Grundsatze hat die Kirche seitdem beharrlich festgehalten. Da er aber nicht stets und überall befolgt wurde, mußte er unter Androhung des Bannes wiederholentlich eingeschärft werden. So von Urban II. 1087 (epist. 14. ad Rodulfum comitem bei *Mansi* coll. Concil. XX, 659), Concil. Nemausense a. 1096. c. 14. (cod. XX, 936). Gratian sagt daher auch hinter c. 30. Can. XI. qu. I. In criminali causa non nisi ante episcopum est clericus examinandus. Eben so sprechen sich aus Alexander III. (c. 4. X. de judiciis. II. 1. verb. Conc. Lateran. a. 1179 c. 14.), Lucius III. (c. 8. X. cit. II. 1), Clemens III. (c. 4. X. de institutionibus III. 7. in parte decisa), Coelestin III. Innocent. III. (c. 10. 17. X. de judiciis, vgl. überhaupt X. de sent. excomm. V. 39.). Auch bestätigte das Prinzip Kaiser Friedrich II. in dem Edict von 1220. c. 4. (Pertz a. a. O. IV, 244), woraus die Auth. Statuimus C. de episc. et clericis I. 3. Indessen wurde wenigstens die Verhaftung verbrecherischer Kleriker dem

weltlichen Richter erlaubt (Concil. Ilerdense a. 1129. s. Gieseler, Kirchengesch. II. 2. §. 63. not. q.), womit indessen die Praxis nicht immer zufrieden war, so daß selbst in Italien die dem römischen Stuhle nicht unmittelbar zugehörigen Städte im 12. und 13. Jahrh. die Criminalgerichtsbarkeit über den Klerus behaupteten (s. Beispiele bei Sugenheim, Geschichte der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaats. Leipz. 1854. S. 154. 155). Wie in Civilsachen der Geistlichen wurde nun auch in Straffachen derselben in Frankreich und nach dessen Beispiel in Deutschland und anderwärts die bürgerliche Justiz geltend zu machen gesucht. Die Synoden erließen fort und fort ihre Verbote dagegen, nicht minder die Päbste (m. s. z. B. Leo X. in Conc. Lateran. 1513, in c. 3. 4. de foro compet. in VII°. [II. 1.]). Allgemein wurden jedoch dieselben nicht einmal in den geistlichen Staaten schlechthin beachtet (m. s. z. B. von Bamberg den Nachweis im Archiv des Criminalgerichts 1844 Heft II. S. 237 f.).

Die Disciplin der Kirche über Laien wurde bei Gelegenheit der bischöflichen Visitationen auch im fränkischen Reiche geübt und vom Staate der Kirche dazu der weltliche Arm verliehen. (Decretio Childeberti a. 576. c. 2. bei *Pertz*, Mon. Germ. III, 9 u. a.). Es geschah dies auf den Senden (später sogen. Laiensynoden), auf welchen die dazu bestellten Gemeindeglieder als Sendzeugen (testes synodales), Sendschöffen, die ihnen bekannt gewordenen Frevel zu rügen hatten, welche dann der Bischof oder der von ihm abgeordnete Archidiakonus, Archipresbyter, Decan nach den deßhalb ergangenen Verordnungen und Instructionen (s. d. Art. Bußbücher B. II. S. 463 f.) beurtheilte. Diese Sendwrogen waren theils Vergehen, die der Staat ganz unberücksichtigt ließ, theils Verletzungen, die nach dem weltlichen Recht durch Compositionen, Geldbußen abgekauft werden konnten. Da dieß dem Worte Gottes widersprach (m. s. z. B. 2 Mos. 21, 14. 4 Mos. 35, 31.), griff die Kirche noch besonders mit ihren Zuchtmitteln ein und erwirkte eine strengere Handhabung der Justiz durch den Staat. Seit diese eingetreten war, unterblieb die frühere kirchliche Disciplin oder beschränkte sich auf ein Verfahren in foro interno. Deßhalb erklärte auch Bonifac. VIII., die geistlichen Richter sollten auf die exceptio de re per judicem secularem achten, damit nicht wegen desselben Vergehens mehrmals gestraft würde (c. 2. de exceptionibus in VI°. II, 12.) und mit Rücksicht hierauf sagt die Glosse zum Sachsenspiegel (Landrecht Buch I. Art. 2.), die Sendschöffen sollen rügen, was unter ihnen offenbar ist und so was wider die zehn Gebote unsers Herrn geschehen; es sey denn, daß allbereits weltlich Gericht darüber ergangen. Eine Ausnahme machte nur die Verletzung des Friedens an den gebundenen Tagen, welche in beiden Gerichten bestraft wurde. (Sächsisches Landrecht Buch I. Art. 53. §. 4.) Außerdem unterzog sich die Kirche der Sache, wenn der weltliche Richter säumig blieb (s. c. 8. X. de foro comp. [II. 2.] Lucius III. 1181.); eben so im Falle der denunciatio evangelica (s. oben), wenn eine Angelegenheit außer der bürgerlichen auch eine kirchliche Beziehung darbot. Man faßte solche Vergehen als *delicta mixta* oder *mixti fori* auf und ließ dabei dem prävenirenden Richter das Urtheil. In späterer Zeit sind indessen hierbei mannigfache Beschränkungen der Kirche erfolgt.

Ueber den bisher betrachteten historischen Verlauf der kirchlichen Strafjurisdiktion vergl. man im Allgemeinen *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. II. lib. III. cap. 76. 95 sqq. *Bingham*, origines ecclesiasticae lib. XVI. cap. IV—XIV. *Morinus*, de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae. Paris 1651. Fol. *Van Espen*, jus eccl. universum P. III. tit. III sqq. *Tittmann*, de causis auctoritatis juris canonici in jure criminali germanico. Lipsiae 1798. 2 diss. 4°., auch in *Martin*, dissertationum et commentationum juris criminalis collectio vol. I. Jenae 1822.

Die kirchlichen Strafmittel bezwecken dem Wesen der Kirche gemäß Besserung des Sünders und Herstellung der erfolgten Verletzung (s. *Tertullian*, de pudicitia cap. 2.). Nicht immer hat sich die Kirche dabei in den Schranken gehalten, welche ihr der Herr selbst gesteckt hatte; sie griff vielmehr auch zu solchen Strafen, welche dem Staate entlehnt waren und vollzog diese selbst oder bediente sich des weltlichen Arms. Die Strafmittel

der Kirche sind *censurae* und *poenae*. Censur heißt im Allgemeinen Ordnung, Disciplin, im Besondern das diese schaffende Mittel (s. c. 13. dist. XII. [Concil. Tolet. a. 653.] poenitentiae censura). Der Zweck desselben ist Besserung (disciplina est excommunicatio, non eradicatio. c. 37. Can. XXIV. qu. III.), daher heißt die Censur poena medicinalis (c. 18. Can. II. qu. 1. [Augustin]: prohibitio mortalis-medicinalis; c. 1. de sent. excomm. in VI°. [V, 11.] Innocent. IV.). Nach der Erklärung Innocent. III. (c. 20. X. de verb. signif. [V, 40.]) gehören dazu die Excommunication (s. d. Art. Bann. B. I. S. 679 f.), das Interdict (s. d. Art.), die Suspension; doch rechnen manche Kanonisten auch andere die Besserung bezweckende Zuchtmittel dazu. Davon unterscheiden sich *poenae (vindicativae)*, welche ein empfindliches Leid zur Vergeltung und Sühne auferlegen. Beiderlei Strafen sind theils *communes*, welche jedem Mitgliede der Kirche zugefügt werden können, theils *propriae*, welche nur kirchliche Beamte, insbesondere Kleriker erleiden können. Zu jenen gehören, außer dem Bann und Interdict, Geldstrafen. Die ältere Kirche überließ diese dem Staate, bis Redemtionen der Bußen nach dem Muster der germanischen Compositionen üblich wurden (c. 2. X. de poenis [V, 37.] aus dem Capitular. lib. IV. c. 15.). Die Geldstrafen sollen den Ortsstiftungen überwiesen werden (Conc. Trid. sess. XXV. cap. 3. de reform.). Züchtigungen (39 Hiebe s. 5 Mos. 25, 3. 2 Kor. 11, 24.) waren früher üblich gegen Geistliche der niederen Weihen und Regularen, wie gegen solche, welche nach erlittener Buße wieder in die Gemeinschaft recipirt wurden (c. 6. Can. XI. qu. I. [Conc. Matiscon I. a. 581], c. 8. dist. XLV. [Conc. Bracar. III. a. 675]). Gefängnißstrafe (murus, immurare. s. *Du Cange* s. h. v.) wurde früher auch gegen Laien, später nur gegen Kleriker angewendet. Die Kirche hat dazu besondere Anstalten (s. d. Art. Demeritenhäuser B. III. S. 326). Früher war auch Brandmarken gebräuchlich, c. 3. X. de crimine falsi (V. 20.). Urban III., der dieß anordnet, verbietet zugleich sonstige Verstümmelung oder gar eine solche Züchtigung, aus der Gefahr des Todes zu besorgen sey, wie denn überhaupt die Kirche kein Blut vergießt (ecclesia non sitit sanguinem) (s. Can. XXIII. qu V. c. 4. X. de raptoribus [V. 17.] Alexander III. a. 1179) und die Vollziehung der Executionen bei todeswürdigen Verbrechen dem Staate zuweist (c. 9. X. de haereticis [V. 7.] Lucius III. in Conc. Veronensi a. 1185. c. 10. X. de judiciis. [II. 1.] Coelestin III. a. 1192). Zu den besonderen Strafen für Kirchenbeamte und Kleriker gehören: die Suspension und zwar susp. specialis vom Amte *(ab officio)*, vom Genusse der Einkünfte *(a beneficio)* oder von beiden zusammen (suspensio generalis) (c. 16. de electione in VI°. [I. 6.]. Nicolaus III. a. 1278). Die Amtssuspension kann das ganze Amt betreffen oder nur einen Theil, indem die darin liegenden Jurisdictionsrechte geübt werden dürfen, während die Rechte der Weihe ruhen müssen *(suspensio ab ordine)* vgl. c. 32. dist. I. (Concil. Ancyran. a. 314) c. 28. Can. VII. qu. I. (Concil. Aurelian. a. 538): transgressor canonum uno anno a celebratione missarum cessabit. Als eine particulare Suspension erscheint auch die von einem Theile der Einnahme (z. B. quarta pars fructuum unius anni), desgleichen das Verbot die Kirche zu betreten und dort zu fungiren (interdictio ingressus ecclesiae), Strafen, welche das Concil. Trid. sess. VI. cap. 1. de reform. über Diejenigen verhängt, welche nicht Residenz halten und über 6 Monate, ja über ein Jahr von ihrer Stelle entfernt leben. Die Suspension als Censur nimmt mit der erfolgten Besserung ein Ende; es unterscheidet sich daher davon die Suspension als Strafe für eine bestimmte Zeit (s. z. B. c. 7. §. 3. X. de electione [I. 6.] Alexander III. a. 1179.: triennio suspensos. c. 8. X. de aetate [I. 14.] Coelestin III. a. 1195). Die Suspension wird nach vorausgegangener Untersuchung als Urtheil ausgesprochen (c. 26. X. de appellat. [II. 28.]. Alexander III. a. 1179), sie kann aber auch ipso jure eintreten, so daß es nur einer desfallsigen Declaration bedarf. Der Suspension als Censur gehen Ermahnungen vorher, nicht so der Suspension als Strafe, s. *Ferraris*, prompta bibliotheca s. v. suspensio Art. I. n. 13 sq. und das daselbst cit. Conc. Trid. sess. XIV. c. 1. de reform. über die suspensio ex informata conscientia, indem der Bischof einen

Geistlichen ab ordine suspendiren kann, wenn er auch extra judicium Nachricht erhält, daß der Geistliche ein geheim gebliebenes Verbrechen begangen habe. Für den Kleriker besteht als Strafe die Irregularität (s. d. Art.). Die Suspension kann auch als bloß provisorische Maßregel während der über einem Geistlichen schwebenden Untersuchung verfügt werden. Ergibt sich später die Schuldlosigkeit, so werden alle Nachtheile wieder aufgehoben. Härter als die zeitweise eintretende Suspension ist die dauernde Entziehung des Amts. Ein Kleriker, dem ursprünglich in der Kirche sein Amt genommen wurde, trat damit in den Laienstand zurück, und wurde degradirt (c. 5. dist. XLVII. [Concil. Eliberitan. a. 310], c. 3. 5. dist. XLVI. [statuta eccl. antiqua c. 398]) oder deponirt (c. 7. dist. L. c. 35. Can. XII. qu. II. Concil. Agath. a. 506). Eine Deposition konnte aber auch vorkommen, wenn Jemand aus einem höheren Ordo in einen niederen versetzt wurde (c. 9. dist. XXVIII. Concil. Neocaesar. a. 314). Seitdem die Kirche allein über Kleriker urtheilen durfte, der unauslöschliche Karakter des Priesters feststand, ein solcher also nicht mehr Laie werden konnte, auch wenn er sein Amt verlor, bildeten sich wie in der Praxis, so in der Terminologie neue Unterschiede. Deposition ist nunmehr die bleibende Entziehung des Amts und der Einkünfte, zugleich mit der Unfähigkeit ein neues Amt zu erwerben, was bei der bloßen Privation nicht der Fall ist. So heißt es von jener in c. 13. X. de vita et honest. cler. (III, 1.). Innoc. III. in Concil. Lateran. 1215. Non solum ecclesiasticis beneficiis spolietur, verum etiam pro duplici culpa perpetuo deponatur. Der Deponirte soll eigentlich für immer dem öffentlichen Leben entzogen werden (s. d. Art. Demeritenhäuser B. III. S. 326). Wenn ein Kleriker ein solches Verbrechen begangen, daß er dem weltlichen Richter ausgehändigt werden muß, dann tritt die Degradation ein, die Entziehung der geistlichen Würde und des kirchlichen Gerichtsstandes (c. 10. X. de judiciis [II. 1.] Coelestin III. a. 1192. c. 2. de poenis in VI°. [V. 9.] Bonifac. VIII. 1298). Während dies früher auf einer Synode oder unter Beiseyn mehrerer Bischöfe geschehen sollte (Can. XV. qu. VII. c. 3. X. de sent. et re jud. [II. 27.] Gregor I. a. 596), ist es später vereinfacht (Conc. Trid. sess. XIII. cap. 4. de reform.). Der Act selbst ist entweder solenn, indem dem Kleriker vom Bischofe unter Zuziehung anderer Prälaten öffentlich die einzelnen Gewande abgenommen und das Haupt geschoren wird *(degradatio realis, actualis, solennis)*, oder einfach nur das Urtheil verkündet wird *(degradatio verbalis)* und zwar allenfalls durch den Generalvicar oder sede vacante den Capitularvicar. Das letztere geschieht in der Regel bei niederen Geistlichen (vgl. Pontificale Romanum Tit. de degradationis forma.). Durch die degradatio verbalis wird übrigens sonst nur bewirkt, was die Deposition nach sich zieht, so daß das forum ecclesiae nicht verloren geht. (*Ferraris* s. h. v. nro. 1 sq.).

Ueber die einzelnen Fälle, in welchen die Degradation eintritt, enthalten das gemeine und partikulare Recht besondere Festsetzungen (vgl. *Ferraris* s. v. degradatio. *Benedict* XIV. de synodo dioecesana lib. IX. cap. VI. §. VII. sq. und wegen der Kirchenstrafen überhaupt Can. XI. qu. II. III. — Tit. de poenis X. V, 37. in VI°. V, 9. Clem. V, 8. Extravag. comm. V, 8. Tit. de poenitentiis et remissionibus X. V, 38. in VI°. V. 10. Clem. V, 9. Extrav. comm. V, 9. und die Commentatoren hiezu; sodann *Paul Jos. a. Riegger*, diss. de poenitentiis et poenis eccl. Viennae 1772. cap. II. (in *Schmidt*, thesaurus juris eccl. Tom. VII. pag. 170 sq.) Heffter, über Verbrechen und Disciplinarvergehen der Staats- und Kirchendiener, im Archiv des Criminalrechts B. XIII. Heft 1. S. 48 f. 2. S. 155 f. Jahrg. 1853. Heft 3. S. 422 f.

Die kirchlichen Verbrechen sind nach der obigen historischen Uebersicht entweder rein kirchliche *(delicta ecclesiastica)*, welche von jedem katholischen Christen oder nur von Kirchendienern begangen werden können *(communia* und *propria)*, oder gemischte *(delicta mixta)*. Der Umfang der einzelnen jeder dieser Klasse zugehörigen Delicte hat sich nach und nach verringert, indem der Staat die Cognition derselben sich aneignete und sie zu bürgerlichen Verbrechen *(delicta secularia)* machte. Zu den gemeinen kirchlichen Ver-

brechen gehören die Apostasie (s. d. Art. B. I. S. 431), die Ketzerei *(haeresis)*, das Schisma, Abfall von der Einheit der sichtbaren Kirche, die Simonie, der Handel mit geistlichen Gaben (s. dies. Art.). Die kirchlichen Vergehen der Geistlichen, welche im Allgemeinen *excessus* heißen, Amtsverletzungen bestehen entweder in der Nichterfüllung der Amtspflichten oder in der Ueberschreitung der Amtsgewalt und sind höchst mannigfaltig, insbesondere nach Eigenthümlichkeit der verschiedenen Aemter selbst. Bei der Beurtheilung derselben entschieden daher theils die Grundsätze über Amt und Ordination, Sakramente, Hierarchie überhaupt, theils die speciellen Instructionen und Rechtsverhältnisse der einzelnen Ordines u. s. w. Darnach richten sich auch die Strafen. Wegen der Details ist auf die verschiedenen Artikel hinzuweisen, wie namentlich Beichtsiegel, Cölibat, Concubinat u. v. a. Auch durch Begehung gemeiner Verbrechen verletzt der Geistliche zugleich sein Amt und deßhalb tritt ein gemeinsames Verfahren der Kirche und des Staats ein, eben so wenn Geistliche diejenigen bürgerlichen Gesetze verletzen, welche für sie besonders erlassen sind. Die mannigfachen früher vorgekommenen Conflicte sind in neuerer Zeit wenigstens nach der einen Seite größtentheils gehoben, indem ziemlich allgemein die Auseinandersetzung von Staat und Kirche so weit erfolgt ist, daß bei einem kirchlichen Vergehen der Geistlichen der Staat die Disciplin der geistlichen Oberen nicht hemmt und, wenn härtere Strafen eintreten sollen und der Staat um seine Mitwirkung angegangen wird, er nach vorheriger Prüfung seinen Arm leiht. Weniger Uebereinstimmung ist dagegen für die übrigen Fälle erzielt. Es ist das ältere römische Prinzip, welches 1837 und 1838 die Curie in der Angelegenheit des Erzbischofs Clemens August von Köln (s. d. Art. Droste zu Vischering B. III. S. 506 f.) und von Dunin von Posen (s. d. A. daselbst S. 549) geltend zu machen suchte, dasselbe Prinzip, welches gegenwärtig der Erzbischof von Freiburg der badischen Regierung gegenüber in der Erklärung vom 28. März 1855 vertheidigt. Da Geistliche wegen Ruhestörung bestraft sind, behauptet das Ordinariat, daß die weltlichen Gerichte keine Competenz über Geistliche haben, daß namentlich protestantische Richter über katholische Kleriker zu richten nicht befugt, mithin ihre Urtheile nichtig seyen. Darauf hat indessen unterm 28. April 1855 das Justizministerium erwidert, daß durch die dem erzbischöflichen Ordinariat unbestritten zustehende Disciplinargewalt die Befugniß der weltlichen Gerichte, Geistliche wegen der Verletzung weltlicher Gesetze vor ihr Forum zu ziehen, in keiner Weise berührt oder beschränkt werde, mithin der dort gestellte Anspruch, mit Ausschluß der Staatsbehörde die Criminalgerichtsbarkeit über Geistliche ausüben zu wollen unbegründet sey und man sich daher nicht in der Lage befinde, der dortigen Ansicht über die Rechtsgiltigkeit der in obigen Sachen ergangenen gerichtlichen Urtheile eine rechtliche Folge beizulegen. Diese Auffassung ist auch in Oesterreich anerkannt durch die Entschließung vom 18. April 1850 §. 34. und 65., wonach das Hofdecret vom 3. März 1792 seine Anwendbarkeit verloren hat, indem nach diesem Disciplinaruntersuchungen gegen katholische Geistliche durch eine gemischte Commission vollzogen wurden. Es verfährt die Kirche darin jetzt eben so selbstständig, wie der Staat in seinem Ressort. Eben so ist's in Preußen, gemäß Art. 15. der Verfassungsurkunde, und anderwärts.

Die gemischten Verbrechen sind theils solche, welche ursprünglich der Staat unbestraft ließ, die Kirche aber ihrem Gerichte unterwarf, theils solche, welche das beiderseitige Interesse berührten und daher entweder von der einen oder andern Autorität nach der Prävention bestraft wurden oder der Kirche wenigstens zum Einschreiten in foro conscientiae Anlaß gaben. Gegenwärtig ist diese letzte Rücksicht die maßgebende und die Gesetze des Staats hemmen die Kirche nicht, wenn sie gegen Laien wegen gewisser Vergehen eine Disciplin zur Anwendung bringt, welche auf das bürgerliche Leben civilrechtlich keinen Einfluß übt. Es gehören dahin namentlich die Blasphemie (Gotteslästerung), die Zauberei (Magie), das Sacrilegium, der Meineid, der Zinswucher, die sogenannten Fleischesverbrechen (delicta carnis) und viele andere Vergehen, welche in dem fünften Buche der Sammlungen der Decretalen speziell behandelt

sind: Tit. de his, qui filios occiderunt; de homicidio voluntario et casuali; de infantibus et languidis expositis; de torneamentis; de clericis pugnantibus in duello; de sagittariis; de calumniatoribus; de crimine falsi; de furtis; de injuriis et damno dato; de raptoribus, incendiariis etc.

b) Das strafgerichtliche Verfahren. Die Gerichtsbarkeit der Kirche in Disciplinarsachen der Laien steht dem Bischofe zu, also daß auch der Pfarrer, wo seine Wirksamkeit die ratio judicii annimmt, wie bei der Verhängung des Bannes, der Ertheilung der Absolution, der bischöflichen Approbation bedarf (s. Conc. Trid. sess. XIV. cap. 7. doctr. de sacram. poenit. can. 11. de poenit. sacr. sess. XXIII. cap. 15. de reform.). An die Stelle der Sendgerichte, welche während des Mittelalters die Strafjustiz der Kirche über Laien handhabten, sind in neuester Zeit bisweilen eigene Sittengerichte getreten, wie im Bisthum Fulda (m. vergl. die Instruction vom 1. Juli 1835 bei *Rheinwald*, Acta historico-ecclesiastica 1835 p. 241—244).

Ueber den Diöcesanklerus entscheiden die für den Zweck eingesetzten bischöflichen Gerichte, öfter judices delegati mit der potestas inquirendi, corrigendi, puniendi excessus, a beneficiis, officiis, administrationibus amovendi (c. 2. de officio vicarii in VI°. [I. 13.] Bonifacius VIII.). Bei offenkundigen Verbrechen (delicta manifesta, notoria) oder wenn ein Geständniß abgelegt ist, eben so bei bloßen Disciplinarverfügungen gibt es keine Appellation (c. 61. X. de appellat. [II. 28.] Innocent III. a. 1215. Conc. Trid. sess. XXI. cap. 6. de reform.). Eine Beschwerde bei den geistlichen Oberen wird dagegen gestellt, doch hat weder diese, noch die Appellation selbst in Disciplinarsachen die Wirkung, die Strafvollziehung zu suspendiren (Conc. Trid. sess. XXII. cap. 1. de reform). Der früher übliche Recurs an den Staat, die appellatio tanquam ab abusu ist in neuerer Zeit meistens aufgehoben (s. oben vgl. Walter, Kirchenrecht [11. Ausgabe] §. 46. e.). — Wenn Bischöfe delinquirten, wurde nach älterem Recht darüber von den benachbarten Bischöfen oder später der Provinzialsynode erkannt (c. 1. 5. Can. VI. qu. IV. Conc. Antioch. a. 332. c. 46. §. 1. Can. XI. qu. I. Concil. Chalcedon. a. 451). Ueber Metropoliten sollte der Primas (Exarch) (c. 46. §. 2. Can. XI. qu. I.), im Occidente der Bischof von Rom urtheilen (Epistola Romani concilii ad Gratian. et Valentinianum cap. 9. a. 378, und Rescriptum Gratiani cap. 6. a. 379, bei *Schönemann*, epist. Roman. Pontificum. P. I. [Götting. 1796] p. 359. 364. c. 45. Can. II. qu. VII. Gregor I. a. 599). Im fränkischen Reiche entschied aber die Nationalsynode. In höherer Instanz sollte nach der Vorschrift des Concils von Sardica 343 der Bischof von Rom angegangen werden. Dies wurde auch mit der Zeit anerkannt (s. d. Art. Appellationen an den Pabst B. I. S. 453), außerdem aber römischer Seits durchgesetzt, daß alle causae episcopales als causae majores vom Pabste zu entscheiden seyen. Bereits Gregor VII. suchte diesen Grundsatz allgemein geltend zu machen (s. die sog. dictatus nro. 3. 25. hinter seinen Briefen lib. II. epist. 55). Innocenz III. hielt darauf (c. 2. X. de translat. episc. [I. 7] a. 1199) und zuletzt hat das Concil. Trid. sess. XIII. cap. 8. de ref. sess. XXIV. cap. 5. de reform. verordnet, daß in gröberen Fällen, nachdem vermöge eines eigenhändig vom Pabste vollzogenen Spezialmandats (manu ipsius Sanctissimi Pontificis signata) Erzbischöfe oder Bischöfe die Sache instruirt, der Pabst selbst das Urtheil zu sprechen habe, wogegen in geringeren Sachen die Provinzialsynoden erkennen dürfen. Außerdem sind die Erzbischöfe befugt, auch selbstständig Censuren über ihre Suffraganen zu verhängen (s. d. A. Erzbischof).

Das strafrechtliche Prozeßverfahren selbst hat sich allmählig in folgender Weise entwickelt. Auf Grund der Offenkundigkeit (Notorietät) oder der Anklage verfuhr die Gemeinde unter Leitung der Apostel (s. 1 Kor. 5, 4. 5. 13. verb. die im Eingange dieser Materie cit. Stellen der heiligen Schrift), dann der Vorsteher, später das Presbyterium und die Synode (s. Constitut. Apostol. lib. II. cap. 37. 46 sq. nebst v. Drey, die Constitutionen und Canones der Apostel S. 335 f.). Man nahm die geordnete Procedur des römischen Rechts seit dem vierten Jahrh. an und forderte deßhalb den legitimus

ac idoneus accusator (c. 19. §. 1—2. Can. II. qu. I. [Augustin c. a. 400] c. 9. Can. III. qu. IX. [Concil. Toletan. VI. a. 658]). Dieser mußte das Verbrechen und dessen Umstände sofort im Allgemeinen bezeichnen (inscriptio. s. die cit. Stelle von Augustin) und sich der Strafe der Verläumdung, der Wiedervergeltung, Talion, für den Fall unterwerfen, daß er den Beklagten nicht überführte (subscriptio in crimen. c. 6. Can. II. qu. III. Gregor I. a. 595). Darauf folgte die Vorladung des Angeschuldigten, die Untersuchung, Beweisführung und das Urtheil. Die Wirkung der subscriptio in crimen hielt übrigens manche Kläger von der Einleitung eines förmlichen Verfahrens ab (c. 27. Can. II. qu. VII. Augustin), das jedoch nicht ganz unterblieb, wenn der Bischof von der sonst geheimen Sache Kunde erhielt (c. 2. Can. VI. qu. III. [Conc. Vasense I. a. 442]) oder wenn auf Grund der denunciatio evangelica (Matth. 18, 15—17. c. 17. dist. XLV Origenes c. 217. s. oben) eingeschritten werden konnte. Wenn einem Ankläger von Seiten des Beklagten der Einwand (exceptio) entgegengestellt wurde, daß er selbst eines Vergehens schuldig sey, so wurde der Kläger abgewiesen (c. 22. Can. II. qu. VII. c. 1. dist. LXXXI. [Augustin a. 387. 412] c. 24. Can. II. qu. VII. [Concil. Tolet. IV. a. 633]). Bei offenkundigen Verbrechen (delicta manifesta, notoria) konnte ein Verfahren von Amtswegen eingeleitet werden, gestützt auf Gal. 5, 19—21. (c. 15. Can. II. qu. I. [Ambrosius c. a. 384]). Wenn sich ein böses Gerücht (mala fama, infamatio, diffamatio, infamia, suspicio) verbreitet hatte, konnte auch darauf hin untersucht und gestraft werden. (Conc. Aurelian. III. a. 538. c. 4. [ed Bruns II, 192]). Wenn die Strafe wegen Mangels des vollen Beweises nicht verhängt werden konnte, mußte sich der Verdächtige durch einen Eid reinigen (satisfactio, purgatio). Von diesem kirchlichen Reinigungseide (c. 6. 8. 9. Can. II. qu. V. [Gregor I. a. 592. 599]) unterscheidet sich der Reinigungseid des germanischen Prozesses, indem der Beklagte mit Eideshelfern (consacramentales, conjuratores) die Klage durch seinen Eid zurückweisen konnte. Im fränkischen Reiche, wo die bisher bezeichneten Verfahrungsarten auch üblich waren, verband man beide Formen des Eides. Die Zahl der Mitschwörenden wurde im Jahr 851 auf einer Synode zu Mainz für Presbyter auf sechs, für Diakonen auf drei festgestellt (*Pertz*, Monum. Germ. III, 410). Beide Formen, der alleinige Eid (juramentum secretum c. 1. Can. XV. qu. V. Stephan. V. a. 887) und der mit Gehülfen (z. B. tertia manu c. 7. Can. II. qu. V. (Alexander II.) c. 17. eod. (Innocent II. a. 1131) dauerten nunmehr neben einander fort und heißen als eigentliches kirchliches Beweismittel purgatio canonica (s. Tit. X. de purgatione canonica V. 34), im Unterschiede von der nur für Laien üblichen purgatio vulgaris durch Gottesurtheile (Tit. X. V. 35), auf deren Beseitigung die Kirche bedacht war.

So hatte sich bis zum zwölften Jahrhundert das Strafverfahren ausgebildet, als Innocenz III. mehrfache für die Zukunft entscheidende Anordnungen traf. Ueber diese, im Zusammenhange mit den früheren Einrichtungen sind besonders zu vergleichen Biener, Beiträge zur Geschichte des Inquisitionsprozesses. Leipzig 1827. Hildenbrand, die purgatio canonica und vulgaris. München 1841.

Innocenz III. hatte schon im ersten Jahre seiner Amtsverwaltung die Nothwendigkeit einer Verbesserung des bisherigen Verfahrens erkannt und bestimmt, daß das Verfahren auf *notoria* und *ex officio* bestehen bleibe (c. 31. X. de simonia [V. 31.] a. 1199. c. 8. X. de cohabitatione clericorum [III. 2.] a. 1200. c. 15. X. de purg. can. [V, 34.] a. 1207. c. 24. X. de accusat. [V. 1.] a. 1215), eben so auf *exceptio* (c. 16. 23. X. de accusat. [V. 1.] a. 1202. 1203). An die Stelle des Verfahrens auf mala fama setzte er eine *inquisitio* (ex officio) (c. un. X. ut eccles. beneficia sine diminutione conferantur. [III. 12.] a. 1198. c. 31. X. de simonia [V. 31.] a. 1199. c. 17. 24. X. de accusat. a. 1206. 1224). Die *denunciatio* milderte er dahin, daß wenn nicht zugleich mala fama vorhanden war, der Denunciant bei der Beweisführung mitwirken, aber für den Fall, daß dieselbe nicht gelang, von der Calumnienstrafe frei bleiben sollte (c. 14. 19. X. de accusat. a. 1198. 1205). Die purgatio canonica sollte als Reinigungseid erst dann, wenn kein anderes

Mittel vorhanden war, dem Bezüchtigten vom Richter auferlegt werden (c. 10. 12. X. de purg. can. a. 1199. 1206. c. 19. 21. X. de accusat. a. 1206. 1212). Wer die Leistung des Eides verweigerte, sollte Buße thun oder unter Umständen deponirt werden. (c. 30. X. de simonia a. 1199. c. 15. [in parte decisa] c. 24. X. de accusat.). Später kam dieser Eid aber überhaupt außer Anwendung. Das Inquisitionsverfahren war nach diesen Anordnungen zur Regel erhoben und ist mit gewissen Modifikationen stets gebraucht worden. Das ganze Verfahren besteht aus einer vorbereitenden Untersuchung (Scrutinialverfahren) zur Begründung der Zulässigkeit des Prozesses. Sobald diese keinem Bedenken unterliegt, folgt die Spezialuntersuchung zur Feststellung des Thatbestandes und nach deren Ergebniß das Urtheil.

2) Die Strafgerichtsbarkeit in der evangelischen Kirche. a) Geschichte derselben. Wie bei der streitigen Gerichtsbarkeit wurde auch bei der Uebung kirchlicher Disciplin von den Reformatoren die Auseinandersetzung mit dem Staate als nothwendig anerkannt. Während sie auf civile Jurisdiction verzichten, halten sie aber die Kirchenzucht für unentbehrlich und fordern, daß der heiligen Schrift gemäß dieselbe von den Gemeinden geübt werde. In solchem Sinne erklärt sich Luther 1520 in der Schrift an den christlichen Adel teutscher Nation, in der Disputation vom Banne 1521 (Werke von Walch XIX, 1100 folg), 1526 in der Vorrede zur deutschen Messe und Ordnung Gottesdiensts: „Inn dieser ordnunge kund man die, so sich nicht christlich hielten, kennen, straffen, bessern, ausstoßen, odder yn den bann thun, nach der Regel Christi Matth. 18.“ (Richter, die Kirchenordnungen I, 36.), in der Schrift von den Schlüsseln 1530 (Werke von Walch XIX, 1170 fg.), Vermahnung von der Excommunication 1539 (a. a. O. XXII.) u. a. m. „Es ist ein Geschrei unter euch kommen, darüber sich Viele unnütz gemacht haben, daß man den Bann wiederum aufrichten wolle. Nun ist es wahr, ich hab vom Bann gesagt, nicht daß man soll eine Tyrannei wieder anrichten, wie die Officialen, sondern von dem Bann, davon Christus lehret, Matth. 18, 15. Solchen Bann wollten wir gern anrichten, nicht daß es ein Kaplan oder Prediger allein thun sollte, oder könnte, ihr Alle müßt selbst mithelfen, wie St. Paulus sagt: Mit eurer Versammlung und mit meinem Geiste, das ist, mit dem ganzen Haufen u. s. w.“ Schreiben an Lauterbach von 1543 (Walch XIX, 1253. De Wette, Luthers Briefe V, 550 folg.). In dieser Auffassung stimmt Melanchthon, Bugenhagen, Jonas überein, wenn sie mit Luther sagen: „Restituatur et excommunicatio, non ut antea in litibus rerum profanarum, sed de flagitiis manifestis, adhibitis in hoc judicium senioribus in qualibet ecclesia.“ (Schreiben an die Nürnberger Prediger 1540 bei De Wette a. a. O. V, 266, in Corpus Reform. ad. *Bretschneider* III, 765, verb. mit Melanchthons Schrift de abusibus emendandis cap. XII. a. E., a. a. O. IV, 548.) Die lutherischen Kirchenordnungen wiederholen diesen Grundsatz, wie die preußische von 1525: „Man sol das volck ynn den predigen wol warnen vnd vnderichten, das diejenigen, so ynn offen lastern legen, on alle Besserung, sich als die vnchristen dieses Sakraments (der Communion) enthalten, Derhalben auch die Communicanten eyn eygen stelle vnnd orth nahe bey dem Altar haben sollen, damit sie von der gantzen gemeyne besichtiget werden . . . . . Vnnd hiemit mag mit gutter bescheydenheit widderumb der weg czur rechten Christlichen excommunication mit der czeyt bereydt werden, doch das hirynne nichts furgenommen werde ane vorgehende warnung, vnd das die gemeyne mit dem diener das urteyl felle“ (Richter, die Kirchenordnungen I, 30. a. E. 31.). Die Kirchenordnung von Hall, die Reformatio Hassiae von 1526 u. a. (a. a. O. I, 40 fg. 58 fg.) gehen von gleichem Prinzip aus, die Entwickelung der lutherischen Consistorialverfassung (s. d. A. B. III. S. 122 folg.) führte aber zu einer bedeutungsvollen Modification desselben. Was die Veranlassung zum Einschreiten der Kirche betrifft, so sind die Bekenntnißschriften mit der früheren Auffassung darin einig, daß dahin gehöre die Begehung von „Sünden, die wider Gottes Gebot sind“, von solchen Personen, „die in öffentlichen Lastern leben . . . . Item, so die heiligen Sacramente verachten“ (s. Augsburg. Conf. Art. XXVIII, Apologie Art. IV.

XIV. Schmalkald. Artikel Th. III. Art. IX). Die Augsburg. Conf. (a. a. O. verb. Anfang der Schmalkald. Artikel: Von der Bischöfe Gewalt und Jurisdiction) legt aber die Vollziehung der Disciplin dem bischöflichen, d. i. dem Pfarramte auf. Von diesen ging sie indessen auf die Consistorien über, verlor nach und nach allen Boden in den nicht dabei thätig mitwirkenden Gemeinden und nahm seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts fast überall ein Ende (vergl. d. A. Bann. Dazu auch Mejer, Kirchenzucht und Consistorial-Competenz nach Mecklenburgischem Rechte. Rostock 1854).

Die Begründer der reformirten Kirche vertheidigen dieselben Grundsätze über kirchliche Disciplin, welche wir bei Luther und Melanchthon finden. So erklärt Zwingli in den Conclusionen von 1523 Art. XXXI. XXXII. (*Niemeyer*, collectio confessionum in ecclesiis Reformatis publicatarum. Lipsiae 1840. pag. 8. 9.). „Das den Bann kein besonder mensch jemandt ufflegen mag, sonder die kirch, das ist gemeynsam deren, under denen der Bann würdig (excommunicandus) wonet, mit sampt dem wächter, das ist der Pfarrherr. Das man allein den bannen mag, der offentlich verergeret.“ In der Auslegung dieser beiden Conclusionen (in seinen Werken von Schuler und Schultheß I, 335 folg.) führt er dies genauer aus, mit Anknüpfung an Matth. 18, 15.: „Wider dich heißt wider die Gemeine . . . . denn von andern Sünden, die offentlich nicht verergern, hat Christus zu Petrus geredet und in ihm zu uns Allen: du sollst je 70 malen 7 mal verzeihen deinem Bruder . . . . . Christus hat mit seinem Gebot verhüten wollen, daß kein räudig Schaf die andern noch verderbte . . .“ u. a. m. Zwar spricht Zwingli hier von der Zucht der Kirche oder Gemeinde, er versteht darunter aber nicht die bloß kirchliche, sondern die kirchlich-bürgerliche Gemeinschaft. Dieser, vertreten von der Obrigkeit, weist er die Uebung der Disciplin zu „Senatum Diacosiorum (den großen Rath der 200) adivimus, ut *ecclesiae totius nomine*, quod usus postularet, fieri juberent . . . . Sic utimur Tiguri Diacosiorum senatu, quae summa est potestas, *ecclesiae vice*“ (Subsidium de eucharistia von 1525 in den Werken III, 339). In der Expositio fidei christianae von 1531 de ecclesia (*Niemeyer* a. a. O. I, 53. 54.) sagt er daher: „Sunt in ecclesia visibili, qui electae illius ac invisibilis membra non sunt. Quidam enim judicium sibi manducant et bibunt in coena qui tamen fratres omnes latent. Ea igitur ecclesia quae visibilis est, cum habeat contumaces ac perduelles multos, qui, ut fidem non habent, ita nullius faciunt si centies extra ecclesiam ejiciantur, opus habet magistratu, sive is sit princeps, aut optimates, qui impudenter peccantes coerceat. Nec enim frustra gladium gestat.“ Das Zusammenfallen der kirchlichen und bürgerlichen Zucht machte die erstere eigentlich überflüssig und sie kam auch nicht zu Stande. Die in Zürich, Bern, Straßburg u. s. w. eingeführten Chorgerichte wurden bürgerliche Sittengerichte. Hiermit war aber Johannes Oecolampadius in Basel nicht zufrieden. Er war eben so der Disciplin durch die Geistlichen allein, wie sie auch nach der Ordnung für Basel 1529 bestimmt worden, abgeneigt, als der staatskirchlichen Zucht, und wünschte eine rein kirchliche Einrichtung durch die Geistlichen und Mitglieder der Gemeinde („nempe si sacerdotes cum ecclesia in his, quae ecclesiae sunt, simul judicent et excommunicent . . . . designentur seniores quidam . . . . adsint parochis aliquot a senatorio ordine“). Indessen wurden seine Vorschläge in der von ihm bezeichneten Weise nicht vollzogen (vergl. überhaupt Göbel, die Disciplin in der reformirten Kirche bis Calvin 1540, in der kirchlichen Vierteljahrs-Schrift. Berlin 1845. Nro. 1. S. 1 folg. 22 folg. Herzog, das Leben Joh. Oecolampad's. Basel 1843, besonders B. II. S. 195 folg. Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung S. 148 folg.). Glücklicher war hierin Calvin, der eine ähnliche Einrichtung in's Leben zu rufen bemüht war (s. d. A. B. II. S. 511 folg. 519. 520). Die Hauptsache ist ihm, daß bei der Uebung der Kirchenzucht, deren Unentbehrlichkeit für die Kirche nach den Grundsätzen der heiligen Schrift feststehe, das staatliche und kirchliche Regiment vollständig auseinander gehalten werden müßte. Er sagt darüber in den Institutiones christ. lib. IV. cap. XI.: „Quantum est discrimen, quanta dissimilitudo ecclesiasticae et civilis potestatis. Non jus gladii habet eccle-

sia, quo puniat vel coerceat; non imperium, ut cogat; non carcerem, non poenas alias, quae solent infligi a magistratu. Est igitur longe diversa ratio, quia nec quicquam sibi sumit ecclesia, quod sit proprium magistratus. — — Severissima et quasi ultimum fulmen est excommunicatio, quae non nisi in necessitate adhibetur; sed nec vim, nec manum desiderat, sed verbi Dei potentia contenta est". Der in der Verschiedenheit der Mittel so klar hervortretende Unterschied wird dadurch noch größer, daß selbst die Uebernahme der kirchlichen Disciplin von dem, der sie erleiden soll, freiwillig erfolgen muß: „Non hoc agit ecclesia, ut, qui peccavit, *invitus* plectatur, sed ut *voluntaria* castigatione poenitentiam profiteatur". Keine Tyrannei, keine hierarchische Gewalt darf auf diesem Gebiete geltend gemacht werden, daher „Non unius arbitrio, sed per legitimum ecclesiae consensum administranda est haec spiritualis potestas, a jure gladii prorsus separata". Ueber diesen letzten Punkt, der in dem Instit. lib. IV. cap. XII. §. 7. näher bestimmt ist, schreibt Calvin 1554 an Caspar Liser (epistolae ed. Amstelod. fol. 82). „Ut unus, aliis in consilium non adhibitis, quidquam tentes, auctor esse non possum. Adde, quod nunquam utile putavi jus excommunicandi permitti singulis pastoribus. Nam et res odiosa est, nec exemplum probabile, et facilis inde in tyrannidem lapsus, et alium usum Apostoli tradiderunt". Diesen apostolischen Brauch wünschte er herzustellen und forderte deshalb die Begründung von Presbyterien zur Ausübung der kirchlichen Disciplin.

Die reformirten Bekenntnißschriften wiederholen diese Grundgedanken über die Kirchenzucht (I. Basler Conf. Art. VII. II. Basler Conf. Art. XIX. Genfer Catechismus a. E. Belgische Art. XXX. XXXII. Heidelberg. Catechismus Frage 82—85. u. v. a.). Die an Calvin sich anlehnenden scheiden zugleich bestimmter die Disciplin der Kirche und die Strafgewalt des Staats. Dasselbe wiederholt sich auch in den Kirchenordnungen, von denen diejenigen, welche presbyteriale Einrichtungen zum Grunde legen, ebenfalls eine selbstständigere Zucht der Kirche festhalten. So vornehmlich die Ordonnances ecclésiastiques de Genève 1541, die Ordnung des Johannes a Lasco 1550, die discipline des églises reformées de France 1559 (letzte Redaction 1666), die niederrheinischen, niederländischen und die darauf ruhenden Ordnungen von Jülich, Berg und Cleve, Mark u. a. (m. vergl. darüber d. A. Presbyterialverfassung).

Der Verfall der Kirchenzucht in der lutherischen Kirche konnte nicht ohne Rückwirkung auf die reformirte Kirche bleiben. Zwar hat sich die Disciplin in den presbyterial gegliederten Kirchen länger erhalten, als in denen, welchen solche eigene kirchliche Organe fehlen; indessen auch in ihnen ist sie nach und nach immer mehr abgeschwächt worden, bis in der neuesten Zeit mit dem Wiedererwachen eines lebendigeren Kirchenwesens diesem hochwichtigen Gegenstande wiederum größere Sorge und nicht ohne Erfolg zugewendet ist. Man hat angefangen, die noch vorhandenen Ueberreste älterer Disciplin sorgfältiger zu benutzen, damit daraus mehr erwachse; und dieser Weg, der ein allmäliges, organisches, mit dem kirchlichen Leben selbst, der Sitte auf's Engste verbundenes Erblühen kirchlicher Zucht herbeiführen soll, ist der einzig richtige, nachhaltige Wirkungen schaffend. Es muß aus den Gemeinden heraus, unter Zuziehung von gemeindlichen Organen, die gesunkene Ordnung wieder aufgerichtet werden. Die Geistlichen allein, die oft genug des Vertrauens der Gemeinden entbehren, können weniger ausrichten, wenn sie auch von den kirchlichen, oder gar bürgerlichen Oberen Unterstützung erhalten. Einführung einer Disciplin durch Zwang wird in der Regel die Gemüther mehr verhärten, als sie für den Segen der Buße und Zucht empfänglich machen. Man vergl. über diesen Gegenstand überhaupt A. W. P. Möller über kirchliche Disciplin, in Aschenberg für Kirche, Kirchenverfassung, Cultus und Amtsführung. Schwelm 1818. B. I. Heft II. Nro. 3. Joach. Christian Gaß über das Wesen der Kirchenzucht im Sinne des Protestantismus über die Möglichkeit ihrer Herstellung, in desselben Jahrbuch des protestantischen Kirchen- und Schulwesens in Schlesien. B. II. Breslau 1819. S. 1—112. *Carol. Henr. Sack,* observat. ad disciplinam ecclesiasticam recte dijudicandam. Bonn 1841. 4, wieder abgedruckt in Niedner, Zeitschrift für die historische Theologie 1854. Heft I.

Nro. III. S. 132—154, auch in deutscher Bearbeitung in der Monatsschrift für die evangelische Kirche von Rheinland und Westfalen 1843. Heft III. S. 129—159. Aug. Schröder, über die jetzige Gestalt des Disciplinar-, Buß- und Beichtwesens in der evangelischen Kirche. Brandenburg a. d. H. 1840. Stahl, über Kirchenzucht, in der evangelischen Kirchenzeitung 1845, Nro. 47 folg. Scheele, die Kirchenzucht. Halle 1852.

b) Uebung der Disciplin. Die Disciplinarmittel der evangelischen Kirche sind theils allgemeine, theils besondere. Jene entziehen den Mitgliedern der Kirche Ehrenrechte und andere Vortheile, welche die Gemeinschaft gewährt und steigen bis zum Ausschlusse aus derselben. Ueber den letztern, so wie den Unterschied der excommunicatio major, Kirchenbann, und minor, Kirchenbuße, s. m. d. A. Bann B. I. S. 682. 683. Die Zuchtmittel sind höchst mannigfaltig, wie Entziehung des activen und passiven Wahlrechts in der Gemeinde, Ausschluß vom Pathenamte, Versagung des Ehrentitels Junggesell und Jungfrau beim Aufgebote, Entziehung des sonst üblichen Schmucks für Braut und Bräutigam bei der Trauung u. a. wegen anticipirten Beischlafs u. a. (vergl. Mittheilungen über Aufnahme und Wirksamkeit der evangelischen Gemeinde-Kirchenräthe in der Provinz Preußen. Königsberg 1853. S. 27. 28, auch in v. Moser's allgem. Kirchenblatt für das evang. Deutschland 1853. S. 644. 645. Mittheilungen u. s. w. während des zweiten Jahres ihres Bestehens. Berlin 1855. S. 45. 46.). Hin und wieder sind auch Geldstrafen (für wohlthätige Zwecke) üblich, wie für den Fall, daß der Geistliche durch Täuschung zum Gebrauche des Prädicats Junggesell und Jungfrau veranlaßt wurde, bei Verletzung der Festtagsordnung (Sabbathsbuße); ferner Versagung eines solennen Begräbnisses (s. d. Art. B. I. S. 777). Disciplinarmittel und Strafen gegen Geistliche und andere Kirchenbeamte sind: Translocation, Strafversetzung, insbesondere auf eine schlechtere Stelle (Pönitenzpfarrei) (s. preuß. Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 531; in Sachsen auf Antrag der Landstände durch Resolution vom 30. September 1763 abgeschafft). Ueber die Suspension vom Amte oder den Einkünften gelten ähnliche Bestimmungen, wie in der römisch-katholischen Kirche (s. oben). Unfreiwillige Emeritirung oder Pensionirung tritt bisweilen an die Stelle der Strafversetzung (preußische Cabinetsordre vom 27. April 1831. Erlaß des evang. Oberkirchenraths vom 27. November 1854 in v. Moser's allg. Kirchenblatt 1855, S. 1 folg.), (m. s. auch d. A. Emeritenanstalten B. III. S. 777). Dienstentlassung (Dimission) mit Pensionirung ist eine mildere Form der Amtsentsetzung (Remotion), welche ähnlich wie die Degradation durch bloßes Erkenntniß, oder zugleich als degradatio realis unter gewissen Solennitäten vollzogen wird (m. s. ein Beispiel in Hitzig, Zeitschrift für die preußische Criminalrechtspflege 1830. Heft XXIX. Nro. 15. S. 12 folg.). Auch mannigfache Ordnungsstrafen sind hergebracht. Die Wirkung jeder Entfernung vom Amte ist die Unfähigkeit zu irgend einer Funktion kirchlicher Art, da die evangelische Kirche den character indelebilis nicht kennt und der bisherige Geistliche wieder in den Laienstand zurücktritt, sobald ihm das Amt entzogen ist.

Die der Disciplin und Bestrafung der Kirche unterliegenden Vergehen lassen sich auf folgende Gesichtspunkte zurückführen: unsittlicher Wandel, Verachtung der Kirche und ihrer Gnadenmittel, Verletzung der Ordnung der Gemeinden, Unwahrheit des Glaubens und der Lehre. Dazu kommen die Amtsvergehen nach ähnlichen Beziehungen, als für die römisch-katholische Kirche oben nachgewiesen ist. Die älteren Kirchen- und Disciplinarordnungen (m. s. z. B. Bedenken wegen der Consistorien von 1538 u. a.), wie die neueren Bestimmungen über die Kirchenzucht halten auch diese Rücksichten fest (vergl. die Kirchenordnung für Rheinland-Westfalen vom 5. März 1835. Abschn. VIII. §. 118 folg.). Als die preußisch-rheinische und westfälische Provinzialsynode Schritte that, um die mangelnde Disciplin wieder herzustellen, war ihre Thätigkeit nach dieser Richtung hin gewendet. Das Resultat ihrer Verhandlun-

gen wurde durch den König dahin bestätigt, „daß solche Personen, die einen lasterhaften und offenbar gottlosen Wandel führen, so wie solche, welche den christlichen Glauben in bestimmten schriftlichen oder mündlichen Erklärungen oder in öffentlichen Handlungen ausdrücklich verwerfen oder verspotten, nachdem alle seelsorgerischen Bemühungen vergeblich gewesen sind, vom Presbyterium durch den Pfarrer vom Abendmahl und von Pathenstellen ausgeschlossen werden sollen, wobei ihnen jedoch der Recurs an die Kreissynode oder deren Moderamen offen bleibt“ (s. Verhandlungen der vierten rheinischen Synode S. 77 folg., Cabinets-Ordre vom 21. Juni 1844, Verhandlungen der vierten westfälischen Synode, Beschluß 205—207, Cabinets-Ordre vom 20. August 1847). Die einzelnen hierunter zu subsumirenden Handlungen können natürlich höchst mannigfaltig sein. So ist z. B. auf Grund des Beschlusses der rheinischen Synode vom 18. und 19. October 1853 vom Consistorium zu Koblenz unterm 15. December 1854 die Disciplin gegen Mitglieder der Gemeinde angeordnet, welche in einer gemischten Ehe leben und den Verpflichtungen gegen die Kirche untreu werden, indem sie förmliche Versprechen abgeben, daß alle ihre Kinder der römischen Kirche angehören sollen u. s. w. Unter den Gesichtspunkt der Verachtung der Gnadenmittel fällt die Versäumniß der gesetzlichen Frist der Taufe, welche nach dem sachsen-altenburgischen Gesetze vom 11. April 1854 mit einer Ordnungsstrafe von 1—10 Thlrn. (im Fall des Unvermögens mit Gefängniß) bestraft wird. Hier geht aber die Disciplin schon in das bürgerliche Strafrecht über. So wie diese sind auch Seelsorge und Kirchenzucht nicht stets gehörig von einander gehalten worden. Sehr richtig erinnert Scheele (die Kirchenzucht S. 25) „die reformirte Kirche ist darin fehlgegangen, daß sie auch solche Dinge durch Kirchenzucht erreichen wollte, die der Seelsorge angehören; die lutherische Kirche dagegen ist darin fehlgegangen, daß sie auch solche Dinge durch Seelsorge ausrichten zu können meinte, die der Kirchenzucht angehören“. Die Kirchenzucht ist Sache des gemeindlichen Lebens in der Kirche und tritt daher nur dann ordnungsmäßig ein, wenn durch offenkundige Vergehen die Gemeinde selbst geärgert ist. Eben deshalb gebührt aber auch der Gemeinde eine Mitwirkung.

Das Verfahren gestaltet sich verschieden nach den Gegenständen, die dasselbe veranlassen, und nach der kirchlichen Verfassung, wie nach dem Verhältnisse zum Staate. Wirkliche Disciplinarsachen der Kirche sollten ihrer alleinigen Cognition unterliegen. Wenn sich die Kirche dabei in den ihr gesteckten Grenzen hält, bedarf sie nicht der Unterstützung des weltlichen Arms. So lange, bis in der Gemeinde ein religiöses Leben erwacht ist, wird derselbe freilich nicht ganz entbehrt werden können. Die Großherzoglich sächsische Verordnung vom 5. Februar 1855 bestimmt, daß Pfarrer die Herbeischaffung von Gemeindegliedern, welche in Angelegenheiten seelsorgerischer Art auf ihre Ladung nicht erscheinen, durch Staatshilfe nicht bewirken können. Nur in gemischten Sachen, wo die Staatsregierung die pfarramtliche Thätigkeit in Anspruch nimmt, leistet dieselbe die erforderliche Hilfe.

Gemeine Verbrechen der Kirchenbeamten gehören vor die weltlichen Gerichte, welche sich mit den geistlichen Obern in Vernehmen zu setzen haben, damit diese die Suspension aussprechen und für die Wahrnehmung des Dienstes Sorge tragen können. Amtsvergehen unterliegen dagegen der Beurtheilung der geistlichen Behörde, in der Regel des Consistoriums, insoweit nicht ausnahmsweise der Staat auch hierbei sich die Cognition vorbehalten hat. In Disciplinarsachen der Gemeindeglieder geht die Berufung von dem Erkenntnisse des Geistlichen an das Consistorium, von dem Urtheil des Presbyteriums an die Kreissynode oder deren Moderamen. Die Berufung vom Consistorium geht in den dazu geeigneten Fällen an das Oberconsistorium, resp. den Oberkirchenrath, das geistliche Ministerium, nach der diesfallsigen Verfassung der einzelnen Landeskirchen. Wenn die Besetzung einer Stelle vom Landesherrn selbst erfolgt ist, pflegt für den Fall der Entlassung seine Genehmigung eingeholt zu werden. So in Preußen, wo das Verfahren nach den Vorschriften der Verordnungen vom 17. December 1805, 12. April 1822, 28. März 1844, 24. August 1849, 29. Juni 1850 geregelt ist. Die Einleitung des

Verfahrens gegen Geistliche ist übrigens öfter davon abhängig gemacht, daß zuvor die Erlaubniß des Cultusministers eingeholt werde. So in Preußen (vergl. über die fortdauernde Geltung dieser Bestimmung: das Erkenntniß des Appellationsgerichts zu Hamm vom 30. Mai 1853, in Aktenmäßige Darstellung des ... Strafverfahrens wegen einer Reformationspredigt ... von J. G. Heinrich. Elberfeld 1853. S. 99.). M. s. überhaupt die preußische Denkschrift, betr. die Handhabung der Disciplin über die Geistlichen, vom 22. Februar 1852, nebst Circular vom 2. März d. J., in v. Moser's allg. Kirchenblatt für das evangelische Deutschland 1852, S. 369 folg. Wilmar über die Mittel zur Sicherung einer ausgiebigen Aufsicht über Amtsführung und Lebenswandel der Geistlichen, a. a. O. 1853. S. 544 folg. Schwarzburg-Rudolstadt. Verordnung vom 13. Mai 1853, in Betreff der über die Geistlichen der evangelisch-lutherischen Landeskirche zu übenden Disciplin, a. a. O. 1853. S. 599 folg. H. F. Jacobson.

Gerichtshof, geistlicher, s. *Audientia episcopalis.*

Gerichtsverfahren, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Gerlach, Otto von. Eine kirchliche Persönlichkeit, deren Bedeutung nach ihren Leistungen in der literarischen Sphäre weniger gewürdigt werden kann, als in der unmittelbar praktischen ihrer nächsten Umgebung, weniger nach dem, was von ihr selbst geleistet worden, wie groß es auch ist, als nach den reichen von ihr ausgestreuten Keimen, welche in Andern aufgegangen sind. — Geboren 1801 in Berlin, gehörte er einer der wenigen reformirten Familien von Adel an, welche sich seit dem Uebertritte des brandenburgischen Fürstenhauses zur reformirten Kirche um dasselbe gesammelt hatten, einer Familie, deren Mitglieder seit einem Jahrhundert ihrem Könige in hohen Aemtern Dienste geleistet hatten. Der jüngste von vier Brüdern, von denen die zwei übrig gebliebenen noch jetzt dem Staate in den einflußreichsten Stellungen dienen, hatte er, obwohl schon von Kindheit an unter religiösen Familieneinflüssen aufgewachsen, sich dennoch, von Haller's Restaurationsideen entzündet, anfangs dem juristischen Studium gewidmet. Nach Vollendung desselben im Jahr 1820 nach Berlin zurückgekommen, trat er hier in einen religiösen Kreis ein, in welchem das christliche Leben in frischester Blüthe stand. Es war die schöne Zeit der ersten Liebe, welche eine Anzahl junger Männer der edelsten Familien, Militärs und Juristen vorzüglich, zum Theil aus den Freiheitskriegen zurückgekehrt, zu lebendiger Freundschaft in Christo zusammenschloß. Unter den Eindrücken, welche er in diesem schönen Kreise erhielt, erstarkte auch in ihm die frühgepflegte Liebe zum Evangelium und vermochte ihn, nach ernsten Kämpfen, mit Darangabe aller im Staatsdienste lockenden Aussichten, das akademische Studium noch einmal zu beginnen, um sich dem Dienst der Kirche zu widmen. Obwohl in sich selbst nur den Beruf zum praktischen Kirchendienst fühlend, glaubte er dennoch dem andringenden Rathe von Verwandten und Freunden nachgeben zu müssen und trat im Jahr 1828 als Privatdocent in Berlin das akademische Lehramt an. Wiewohl in dieser Laufbahn keinesweges von der Theilnahme und dem Beifall der Studirenden verlassen, wollte doch seinem praktischen Bedürfnisse diese Wirksamkeit nicht genügen. Stets hörte man ihn Protest dagegen einlegen, daß der Herr der Kirche ihm diese Sphäre der Wirksamkeit für sein Reich angewiesen, und als im Jahr 1834 das Pastorat an einer der von dem verewigten Könige in den Vorstädten Berlins errichteten kleinen Kirchen, an der Kirche St. Elisabeth, ihm die Aussicht zu einer anspruchslosen und höchst mühevollen praktischen Wirksamkeit darbot, bewarb er sich gerade um diese, für das Fleisch am wenigsten anlockende Stellung bei dem verewigten Monarchen. Sie wurde ihm zu Theil und der König, welcher selbst der Antrittspredigt beiwohnte, ertheilte derselben das in seiner Terminologie schon sehr schmeichelhafte Lob: „eine sehr zweckmäßige Kanzelrede!" Zweckmäßig nun im höchsten Sinne — nämlich den Zweck, Seelen zu gewinnen mit einer Inbrunst und Hingabe ohne Gleichen verfolgend, entfaltete von nun an Gerlach in dieser Stellung eine so vielseitige, so umfassende, ja so in der Liebe erfinderische Thätigkeit, daß wenige Geistliche gefunden werden möchten, deren pfarramtliche Thätigkeit für angehende Seelsorger ein so lehrreiches Vorbild, einen so beschämenden Spiegel dar-

böte. Alle seelsorgerliche und auf Hebung des Cultus berechnete Bestrebungen, welche seit jener Periode mit so viel Erfolg zur Belebung der Kirche hervorgetreten sind, sehen wir in der pfarramtlichen Thätigkeit dieses Mannes bereits wirksam, die innere Mission nach allen ihren Seiten in Familie und Kirche, Hausbesuch und Hausandachten bei den Gemeindegliedern, Büchervertheilung, ein Frauenverein, eine Beschäftigungsanstalt für brodlose Weber und Frauen, ein Handwerkerverein, ein Schulbesuchsverein zur gütlichen Einwirkung auf säumige Schulpflichtige, Kindergottesdienste, liturgische Gottesdienste, Privatbeichte, ein Konvikt für Candidaten. Und neben diesen mannigfaltigen Ansprüchen und Sorgen blieb dem Unermüdlichen noch die Zeit übrig, als eines der thätigsten Mitglieder der Berliner Heidenmissionsgesellschaft und anderer religiösen Vereine mitzuwirken, den Kreisen der vornehmen Gesellschaft seine erbauliche Theilnahme durch Gespräche und Bibelerklärung zu widmen und durch immer neue literarische Unternehmungen, namentlich auch als fleißiger Mitarbeiter der ev. Kirchenzeitung für die Sache des Evangeliums zu wirken.

Wie in der Periode des herrschenden Rationalismus für so manche Stillen im Lande, denen noch eine Familientradition das Christenthum heilig machte, die Brüdergemeinde, ihre Arbeiter und ihre Erbauungsschriften, den einzigen geistlichen Anhalt gewährt hatte, so war sie es auch gewesen, in deren Literatur das neuerwachte religiöse Bedürfniß der Berliner Kreise vorzugsweise seine Befriedigung gesucht hatte. Zinzendorf's und Spangenberg's Leben, des Grafen Lynar und des Hrn. v. Brettschneider geistliche Schriften, die Baseler Sammlungen waren Bücher, die sich damals in allen Händen fanden. Auch das geistliche Leben O. v. Gerlach's hatte anfangs hier vorzüglich seine Nahrung gesucht und gefunden. Schon gleich beim Beginn seiner theologischen Laufbahn war ein anderer Faktor hinzugetreten. Mit der englischen Sprache und Literatur von Jugend an vertraut, hatte er auch den praktisch religiösen Erzeugnissen derselben sich zugewendet. Ein petrinisch-drastischer Geist wie der seinige fühlte sich vor Allem von dem ihm verwandten Wesley'schen Geiste angezogen. Der energische Belebungstrieb jenes Missionars innerhalb der englischen Kirche, dem nichts mehr zuwider war als der todte Formalismus und Schlendrian, war das Karakteristische der nachmaligen Wirksamkeit O. v. Gerlachs. Wir glauben in der That keine treffendere Bezeichnung für seinen kirchlichen Karakter finden zu können, als wenn wir ihn den Wesley der Berliner Kirche nennen. Die Uebersetzung einer einzelnen Predigt Wesley's: »Wache auf, der du schläfst, daß dich Christus erleuchte«, dürfte das erste literarische Produkt seiner theologischen Laufbahn seyn. Etwas später war es ein gleich drastischer Karakter aus der Independentenkirche, welcher durch ihn dem deutschen Publikum vorgeführt wurde, der vortreffliche Rich. Baxter. In zweiten Auflagen mußten gedruckt werden jenes »Blitzbuch für schläfrige Geistliche« — »der evangelische Geistliche, Ermahnungen an Prediger, ihr Amt im Geist und in der Kraft des Herrn zu führen« und »die ewige Ruhe der Heiligen,« worauf der Buchhändler sich aufgefordert fühlte »Baxter's ausgewählte geistliche Schriften« in 4 B. erscheinen zu lassen. Ein anderes Interesse trat hinzu, welches Gerlach auf die englische Literatur hinrichtete. Im Jahr 1824 war, besonders auf seinen Betrieb, die Berliner Heidenmissionsanstalt gegründet worden, auch das Interesse an der Missionssache mußte ihn zur Lektüre der in diesem Felde so reichen englischen Literatur hinführen. Mehrere zusammenfassende, auf sorgfältigen, auch ethnographischen Studien beruhende Missionsberichte sind von ihm erschienen, die zu dem Gediegensten in diesem Gebiete gehören. Seitdem erhielt er sich mit den Begebenheiten der britischen Kirche stets auf dem Laufenden. Zahlreiche höchst anregende Berichte über englische kirchliche Ereignisse wurden von ihm der evang. Kirchenzeitung geliefert. Nicht aber bloß die praktisch kirchliche Thätigkeit in der angedeuteten Richtung, überhaupt nicht die Schranken irgend einer der Sonderkirchen konnten diesen reichen, diesen historischen und durch den Geist des Evangeliums frei gemachten Geist beschränken. Einen historischen Geist nennen wir ihn. Die Liebe zum Studium der Geschichte war ihm vom Vater her eingepflanzt, dessen Bibliothek die großen Geschichtschreiber aller Na-

tionen in sich vereinigt hatte. Auch auf dem theologischen Gebiete hatte O. v. Gerlach sich vorzugsweise historischen Studien, namentlich der Väter, der Reformations- und der englischen Kirchengeschichte zugewandt. So wandte sich nun auch sein liebendes Interesse jeder Abtheilung und jeder Erscheinung der Kirche sich zu, in welcher sich nur der Lebenspuls spüren ließ. Von den Zierden des Jansenismus wie von denen des englischen und nordamerikanischen Puritanismus, der Quäker und der anglikanischen Kirche konnte man ihn mit gleicher Begeisterung und Liebe sprechen hören. Andererseits war es aber auch derselbe konkret-historische Sinn, der diese weitherzige Katholizität zu einer gegen die Unterschiede gleichgültigen Nivellirung nicht werden lassen konnte. Ging auch sein Wesley'scher Erweckungstrieb zunächst nur auf Belebung hin, so waren ihm doch die Typen und Formen, in denen dieses Leben sich entfaltete, nichts weniger als gleichgültig. Schon von seinen juristischen Studien her war Kirchenverfassung für ihn ein Gegenstand des höchsten Interesses, dem er die sorgfältigsten Studien zugewandt. Ein gründlicher Aufsatz in Tholuck's liter. Anzeiger 1832, „die Bearbeitungen des Kirchenrechts in der evang. Kirche mit besonderer Rücksicht auf K. F. Eichhorn's Grundsätze des Kirchenrechts" und die Schrift: „Kirchenrechtliche Untersuchung der Frage: welches ist die Lehre und das Recht der evang. Kirche in Bezug auf Ehescheidungen. Erl. 1839." geben davon Zeugniß.

So gehört auch die bischöfliche Verfassung der anglikanischen Kirche zu den Vorzügen, welche ihm dieselbe werth machten; wie sehr indeß sein Interesse auch der Verfassung der Kirche sich zuwandte, immer hörte man ihn predigen: „wie man den Bau einer Stadt nicht mit den Zuchthäusern anfängt, so sind noch ganz andere Dinge zu Herzen zu nehmen, ehe man an Kirchenverfassung und Disciplin denkt." Vermehrung der Heilsmittel und Kanäle, wodurch man erst die Kirche in die Leute bringt, das war die große Frage seines Lebens. So hatten nun auch in hohem Maße seinen rastlos für die Erweiterung kirchlicher Einwirkung thätigen Geist die Anstalten für aggressive Seelsorge und vermehrte Kirchenbauten angezogen, deren die englische und schottische Kirche sich erfreut, und mehrfach hatte er bereits den Lesern der evang. Kirchenzeitung anregende Berichte hierüber erstattet. Kein Wunder, daß daher bei Aussendung mehrerer preußischen Geistlichen und eines Oberbauraths nach England durch den gegenwärtigen König der Blick desselben vor Allen auf Gerlach fiel. Es wurde diese Reise vom Jahr 1842 eine Hauptepoche in Gerlach's Leben. Wenn schon vorher sein in der Liebe erfindungsreicher Geist neue Kanäle gegraben und neue Wege eingeschlagen hatte, um den Einflüssen der Kirche zu den Herzen der Gemeinde Bahn zu brechen, so kam er nach persönlicher Anschauung des so vielgestaltigen kirchlichen Lebens jenes Landes in noch viel höherem Grade mit neuen fruchtbaren Ideen und praktischen Anschlägen von dieser Reise zurück. Es erschien von ihm der „amtliche Bericht über die Entstehung und Einrichtung vieler neuer Kirch- und Pfarrsysteme in England mit Rücksicht auf unsre kirchlichen Zustände," „der amtliche Bericht über den Zustand der anglikanischen Kirche in ihren verschiedenen Gliederungen im Jahre 1842" und die überaus praktische und lesenswerthe Schrift, welche bereits manchen seitdem aufgegangenen befruchtenden Keim enthält: „die kirchliche Armenpflege. Nach dem Englischen des Dr. Chalmers. 1847."

Nur unter den heftigsten Anfeindungen eines geistlichen Büreaukratismus, welcher jede Abweichung von dem kirchlichen Schlendrian als Auflehnung gegen die kirchliche Ordnung betrachtete, hatte Gerlach während der Regierung des hochseligen Königes sein Amt in der Elisabethkirche verwalten können. Für jede neue von der gewohnten Bahn abweichende Einrichtung in seiner Gemeinde hatte die Genehmigung der kirchlichen Behörden in andauernden Kämpfen erstritten werden müssen; einen der Hauptanstöße aber gab seine Weigerung der Trauung unrechtmäßig Geschiedener. Nach dem Vorgange von J. Müller in dem Aufsatze der evang. Kirchenz. 1829. war Gerlach der erste, welcher in dieser Sache durch That und Schrift Zeugniß ablegte. Das letztere freilich hatte seine Schwierigkeiten. Nur in einer Recension des dissentirenden Bonner Gutachtens über diesen Gegenstand hatte Gerlach, evang. Kirchenz. 1836. Nro. 97. einen Ausdruck geben können. Die oben er-

wähnte „kirchenrechtliche Untersuchung“ mußte noch 1839 außer Landes gedruckt werden. — Die Anerkennung, welche seinen Verdiensten bis dahin versagt worden, wurde unter der Regierung des gegenwärtigen Monarchen ihm desto reichlicher zu Theil; er wurde zum Consistorialrath ernannt und im Jahr 1847 von seiner so unansehnlichen Pfarrstelle zum Hof- und Domprediger berufen. Nicht nach innerer Neigung, sondern lediglich in der Unterordnung unter den göttlichen Willen und auf das dringende Zureden der Freunde folgte er dem Rufe zu diesem höheren, so wichtigen Wirkungskreise. Das religiöse Bedürfniß war unter den höheren Klassen der Gesellschaft Berlins weithin erwacht, an der seelsorgerlichen Pflege aber von Männern des Vertrauens fehlte es: so bot sich durch persönlichen Umgang, durch welchen der Verewigte eine Einwirkung zu üben nach seiner ganzen Persönlichkeit in so vorzüglichem Maße geeignet war, wie auch durch den Confirmandenunterricht die Aussicht auf eine höchst fruchtbringende Thätigkeit dar. Dennoch blieb in dem Hofprediger fort und fort die Sehnsucht nach jener Wirksamkeit unter den Geringen zurück, die er unter so vielen Opfern und Mühen ausgeübt und namentlich ließ er sich auch später noch die Leitung des von ihm errichteten Candidatenkonvikts angelegen seyn.

Einen größern Umfang erhielt nun durch die neue Stellung sein Einfluß auf seinen Monarchen wie auf andere hochgestellte Persönlichkeiten — durch seine Stellung im Consistorium auf die kirchlichen Angelegenheiten der Provinz. Auch die Thüre zum akademischen Lehramte wurde ihm auf's Neue eröffnet durch Ernennung zum Prof. honorarius. Seine Predigten fuhren fort, eine heilsbedürftige theilnehmende Zuhörerschaft um ihn zu versammeln, wiewohl auf dem homiletischen Gebiete seine Stärke nicht lag, da seine Predigten zu viel von dem lehrhaften Karakter und einer gewissen gesetzlichen Schärfe an sich trugen. Desto mehr erwies sich für die Seelenpflege des Einzelnen seine Begabung in unvergleichlicher Weise. — Doch es war beschlossen, daß diese Persönlichkeit, welche in der gegenwärtigen kirchlichen Krise Preußens menschlichem Ansehen nach mehr als jede andere eine segensreiche versöhnende Stellung einzunehmen befähigt gewesen wäre, der Kirche und ihrem ausgedehnten Wirkungskreise im blühendsten Mannesalter entrissen werden sollte. Leidend war er von einer Erholungsreise nach Schlesien im Jahr 1849 zurückgekommen, dem ärztlichen Rathe entgegen konnte er es nicht unterlassen, seine geliebte Kanzel wieder zu besteigen. Todtkrank kehrte er nach Hause zurück, drei Tage später, am 24. Oktober, wurde er im 49. Jahre abgerufen.

Außerhalb Berlins ist Gerlach's Name am meisten bekannt worden durch seine „vollständige Auswahl der Hauptschriften Luther's mit historischen Anmerkungen, Einleitungen und Registern.“ 2. A. 24 Bändchen. 1848. und durch seine „h. Schrift nach Luther's Uebers. mit Einleitungen und erklärenden Anmerkungen.“ Neue A. 6 B. 1847—53. Das letztere Werk, der 4. Bd. des A. T. von Dr. Schmieder in Wittenberg bearbeitet, ist eine für einen gebildeten Leserkreis berechnete Schriftauslegung, auf den sorgfältigsten gelehrten Studien ruhend. Einen ausgedehnten dankbaren Leserkreis hat sich diese Auslegung erworben, obwohl sich allerdings nicht sagen läßt, daß dem Laienbedürfniß damit vollkommen genügt sey. In seiner liebenswürdigen Bescheidenheit äußert der Verfasser in einer der Vorreden, daß er von den seinem Werke gemachten Vorwürfen keinen so gerecht finde, als den der Trockenheit, und allerdings wäre dem von Seiten des Gehaltes so gediegenen Werke, nach der Seite der Form eine lebendigere Bewegung der gegebenen Auslegung zum Leser hin und eine größere Volksmäßigkeit im Ausdruck zu wünschen.

Quellen: Evang. Kirchenzeitung 1849, Nro. 101. Schmieder in der Forts. des Bibelwerks 4. Bd. 1. Abth. Seegemund, Vorrede zu den Predigten von O. v. Gerlach. 1850.

Tholuck.

Germain St. en Laye. Hier wurde am 8. August 1570 der dritte Religionsfriede mit den Hugenotten abgeschlossen. Zwar war die blutige Schlacht bei Moncontour (3. Okt. 1569) für die Hugenotten unglücklich ausgefallen, gleichwohl drängten die nicht mehr zu verkennende, eigene Noth der Kriegspartei, der wachsende Einfluß des

Tiers-parti und vor Allem die persönliche Stimmung des Königs zum Frieden. Vergeblich mahnte der päbstliche Nuntius ab, vergeblich erbot sich Philipp II., um zur Fortsetzung des Krieges zu reizen, jetzt wieder 3000 Reiter und 6000 Fußgänger zu stellen: der König, seinen Bruder beneidend und beargwöhnend und seinen Vergnügungen ungestörter leben zu können wünschend, gab den dringenden Mahnungen der Elisabeth von England nach; der Friede wurde geschlossen, und der Marschall von Montmorency hat das Verdienst, der vorzüglichste Vermittler desselben gewesen zu seyn. Das „ewige und unwiderrufliche“ Edikt von St. Germain enthält folgende wesentliche Bestimmungen: „Es tritt eine allgemeine Amnestie ein. Die Reformirten genießen vollkommene Gewissensfreiheit. Der Adel hat in allen Besitzungen, wo ihm die hohe Gerichtsbarkeit zusteht, das Recht, in seinen Schlössern mit seinen Familien und Unterthanen und mit Jedem, der Theil nehmen will, den reformirten Gottesdienst zu feiern; in Schlössern anderer Art hat er dieses Recht nur für die Familie und etwa zehn Freunde. In jedem Gouvernement werden zwei Orte für den Gottesdienst der reformirten Gemeinden angewiesen. Außerdem bleibt der Gottesdienst in allen Städten, wo er am 1. August ausgeübt worden ist, auch ferner bestehen. Derselbe ist aber nicht erlaubt am Hoflager und bis auf zwei Stunden von demselben, sowie auch nicht in der Prévôté von Paris und zehn Stunden im Umkreis dieser Stadt. Die Hugenotten sind nicht verantwortlich für alle von ihnen geschehenen Gelderhebungen, Beschlagnahmen, Verwendungen, Veräußerungen und Kriegshandlungen jeder Art. Sie enthalten sich aber hinfort aller Associationen innerhalb und außerhalb des Reiches, der Gelderhebungen ohne königliche Erlaubniß, der Einschreibung von Mannschaften und aller nichtgottesdienstlichen und bewaffneten Versammlungen. Sie sind fähig alle Würden und öffentlichen Aemter zu bekleiden. Sie sollen nicht höher als die Katholiken mit Abgaben belastet werden, und tragen, weil ihnen ohnehin eigene Ausgaben obliegen, zu den Communalausschlägen für die Deckung der in den letzten Jahren erwachsenen Kosten nicht bei. Sie treten wieder ein in Güter, Rechte, Ehren und Aemter, mit Ausnahme der während des Kriegs durch Andere bereits ersetzten, höheren Verwaltungsbeamten, welchen dafür Entschädigung gereicht wird. Alle seit dem Tode Heinrichs II. geschehenen Verurtheilungen sind kraftlos und aufgehoben. Die Hugenotten erhalten die vier Städte La Rochelle, Montauban, Cognac und La Charité als Sicherheitsplätze, in welche diejenigen, welche Bedenken tragen, schon jetzt ihre Heimath aufzusuchen, sich einstweilen zurückziehen können; sie schwören aber, diese Städte nach Ablauf zweier Jahre in die Hände des Königs zurückzugeben.“ Mit Unrecht hat man häufig geltend machen wollen, dieser Friede sey nur ein falsches, mit den katholischen Mächten abgekartetes Spiel und das arglistige Mittel gewesen, den Vernichtungsschlag desto sicherer gegen sie auszuführen. Daß Viele der Evangelischen selbst dem Frieden nicht trauten, welchen der Volkswitz mit Anspielung auf die beiden königlichen Unterhändler „la paix mal assise et boiteuse“ nannte, war freilich nicht zu verargen, wenn sie des eingewurzelten Hasses, des Blutdurstes und der Wortbrüchigkeit des Königs und der Königin, sowie des nicht zurückgenommenen Grundsatzes gedachten, daß man Ketzern kein Wort zu halten brauche. Dem Frieden folgte zwei Jahre später (24. Aug. 1572) die Bluthochzeit! — Vgl. Soldan, Gesch. des Protestantismus in Frankreich II, S. 395 ff. Raumer, Gesch. Europa's, Bd. II. *Capefigue*, la réforme et la ligue (Paris 1843) p. 308—313. Dr. Pressel.

Germanus, St., von Auxerre ist eine von den großen, glänzenden Gestalten, welche noch gehoben werden durch die Schatten des fallenden Römerreichs und durch den Wunderglauben, welchen die Noth der Völkerwanderung steigerte. Er wurde um 380 zu Auxerre im römischen Gallien von vornehmer Familie geboren, studirte das Recht und die Rhetorik, und stieg in seiner Heimath bald zur Würde eines Kriegsobersten. Mit seinem Bischof Amator zerfiel er über die halbheidnische Art, sich seiner Jagderfolge zu rühmen. Nachdem aber dieser die Einwilligung des Statthalters erlangt hatte, überraschte er den Obristen in der Kirche, indem er ihm die Tonsur gab und ihn — obgleich

verheirathet — zu seinem Nachfolger vorausbestimmte; dazu wurde er auch von Geistlichkeit und Volk gewählt und 7. Juli 418 geweiht. Seine Pracht verwandelte sich jetzt in die strengste Ascese; er speiste nur kärglich selbstbereitetes Gerstenbrod, nahm stets zuerst etwas Asche, womit er auch die Bretter seines Lagers bestreute, und bezeugte großen Eifer für die Sittenzucht. Als von der orthodoxen Kirche Englands die gallische Kirche gegen die Pelagianer um Hülfe gerufen wurde, begab er sich dahin, überwand diese durch Predigten, Disputationen und Wunder, errichtete Seminarien der guten Lehre und sorgte für die Verbannung einiger halsstarrigen, pelagianischen Kleriker. Durch Kriegskunst und das Hallelujah seiner brittischen Krieger schlug er einen Einfall der Pikten und Skoten zurück. — Hatte er schon früher sich mit Erfolg gegen den Steuerdruck verwendet, so gingen ihn bei seiner Heimkehr die aufständischen Armoriker um Rettung an, gegen welche Aëtius barbarische, heidnische Völker aufgerufen hatte. Germanus fiel deren Fürsten in die Zügel und erlangte so einen Aufschub, während welches er zum jungen Kaiser Valentinian nach Ravenna zog, um Verzeihung und Frieden zu stiften. Zwar verhinderte dies ein neuer Aufstand der Armoriker, aber der Kaiser, seine Mutter, das Volk verehrten ihn als Heiligen. Er nahm Placidia's silberne Gefäße mit Leckerbissen für die Armen an, und sandte ihr dafür ein Gerstenbrod auf hölzernem Teller, das sie in Gold fassen ließ. Nachdem er in Ravenna auch einen Todten erweckt, starb er daselbst 31. Juli 448. Sein Reliquienglauben wurde seinem nach Auxerre heimgeführten Leichname reichlich bezeugt. Die Kirche feiert sein Andenken 26. Juli. Bekannt ist die uralte Kirche St. Germain l'Auxerrois in Paris, dem Louvre gegenüber, von deren Thurm aus das Zeichen der Bartholomäusnacht gegeben, und welche 1831 durch den Pöbel profanirt wurde. **Reuchlin.**

Germanus St. von Paris ist um 496 bei Autun in Hochburgund geboren und wurde zuerst daselbst Abt, dann Bischof von Paris, wo er sein streng ascetisches Leben und seine Gastfreiheit gegen die Armen fortführte; besonders wichtig war es ihm, Kriegsgefangene aller Nationen aus der Sklaverei loszukaufen; er sammelte dafür, wo er zu Tisch geladen wurde und bei seinem eigenen Gesinde. Besonders wird auch seine Prophetengabe gerühmt. König Childebert Chlodwigs Sohn vertraute ihm seine Schätze zu Zwecken der Mildthätigkeit an; beide führten bei Hofe und im Lande strengere Sittenzucht ein und mit Hilfe eines 557 zu Paris gehaltenen Concils wurden viele Reste des Heidenthums ausgerottet. Dem hl. Kreuz und den aus Spanien eroberten Reliquien des St. Vincentius zu Ehren baute Childebert bei Paris die „goldne Kirche." Kurz nachdem Germanus diesen König wunderbar von einer schweren Krankheit geheilt hatte, starb dieser. Durch ein gleiches Wunder errang er sich die Verehrung seines Nachfolgers Chlotar. Als nach dessen Tod Charibert, der fränkische Theilkönig in Paris, seine Frau verstieß und sich bei deren Lebzeiten wiederholt heirathete, schloß Germanus ihn und seine Genossen endlich von der Kirchen-Gemeinschaft aus; da nun jener bald darauf 570 starb und drei Merovinger Paris gemeinschaftlich besitzen sollten, hatte Germanus einen um so härteren Stand, als zwei der Brüder durch ihre Weiber Brunhilde und Fredegunde verfeindet wurden. Umsonst verkündigte er ihnen die Gerichte Gottes; Siegbert wurde, im Felde gegen seinen Bruder liegend, durch Meuchelmörder, welche seines Bruders Weib ausschickte, ermordet. Germanus starb im folgenden Jahre 576 den 28. Mai, daher seinem kirchlichen Gedenktag. Er wurde in jener goldenen St. Vincents-Kirche begraben, welche zwar 861 und 881 von den Normannen verbrannt wurde, aber 1163 wieder geweiht, nach ihm unter dem Namen St. Germain des Pres berühmt wurde. Die von ihm eingeführten Mönche hatten die einfache morgenländische, dann die aufkommende Regel Benedikts. Der General der gelehrten Congregation von St. Maurus hatte hier seinen Sitz. Bis in's 17. Jahrhundert übte das Kloster auch die weltliche Gerichtsbarkeit über den nach ihm genannten Stadttheil von Paris, St. Germain, seit der Restauration Sitz der Legitimisten. In der sehr alterthümlichen Kirche St. Germain des Pres feiert die Polnische Emigration ihre Gedächtnißtage. **Reuchlin.**

Gernler, Lukas, hauptsächlich bekannt durch seine Theilnahme an der Abfassung und Geltendmachung der Helvetischen Consensformel (s. d. Art.), geboren zu Basel 1625; sein Vater war Hauptpfarrer zu St. Peter. Nachdem er bereits im 20. Jahre seine theologischen Studien vollendet und Candidat geworden, machte er, nach der guten Gewohnheit jener Zeit, Reisen, um andere Kirchen und die hervorragenden Männer derselben aus eigener Anschauung und durch persönliche Bekanntschaft kennen zu lernen. Er besuchte Genf und verweilte daselbst einige Zeit, darauf begab er sich nach Paris, Holland, Deutschland; er knüpfte allenthalben Verbindungen mit den bedeutenden Theologen an, und blieb mit ihnen in Verkehr, wovon seine im Basler Kirchenarchiv aufbewahrte Correspondenz deutliche Zeugnisse gibt. Nach Basel zurückgekehrt, wurde er 1649 Gemeinhelfer (diaconus communis, Helfer für alle Kirchen der Stadt), darauf Obersthelfer archidiaconus, d. h. zweiter Pfarrer am Münster 1653, schon 1656 Antistes und erster Pfarrer am Münster; in demselben Jahre erhielt er die theologische Doktorwürde sowie die Professur der loci communes und der controversiae theologicae, welche er 1665 mit der Professur des A. T. vertauschte. Wie sehr ihn schon damals das Dogma beschäftigte, an dessen Vertheidigung sein Andenken sich knüpft, geht hervor aus dem Thema seiner Rede bei der Ernennung zum Dr. theol.: an et quatenus electi de sua electione et salute hoc in seculo possint ac debeant esse persuasi. Schon deßwegen konnte er auch keinen Sinn haben für die Unionsversuche des Duräus (s. d. Art.), der hauptsächlich auf Antrieb Gernler's, bei seinem erneuten Besuche in der Schweiz 1662, und insbesondere in Basel 1666 abgewiesen wurde. Wie schroff Gernler seinen dogmatischen Standpunkt behauptete, das bekundet der Syllabus controversiarum, von Gernler, Buxtorf, dem Gegner des Capellus (s. d. Art. Buxtorf Bd. II. S. 481) und Rud. Wettstein gemeinschaftlich verfaßt, welcher syllabus in 588 Thesen den streng reformirten Lehrbegriff mit Beiziehung subtiler Definitionen und Distinktionen formulirte, und zunächst bei den wöchentlichen Disputationen der Studierenden gebraucht werden sollte; dieser syllabus erlangte freilich bald ein gewisses Ansehen, so daß Manche nur diejenigen als rechte Orthodoxen gelten ließen, die sich dazu bekannten; aber selbstverständlich erhielt er nie symbolisches Ansehen. Er war übrigens nur das Vorspiel zu der berüchtigten helv. Consensformel. Als Theologe schrieb Gernler noch disputationes in confessionem helveticam und verschiedene andere Dissertationen. Dieser mit dem Harnisch scholastischer Orthodoxie angethane Mann hatte ein Herz für die Bedürfnisse der Kirche und praktischen Sinn. Er war es, der die Gründung des Waisenhauses durch seine Verwendung bei der Obrigkeit herbeiführte, der für passende Erweiterung des Gottesdienstes sorgte, der das Gymnasium mit einer neuen Klasse versah u. a. dgl. Er starb 1675. Vgl. über ihn die Athenae Rauricae (von Prof. Herzog). Basel 1778. S. 48—50. Hagenbach, Geschichte der Baslerconfession. Basel 1827. S. 167 ff. Herzog.

Geroch, s. Gerhoch.

Gerrener, (*Γεῤῥηνοὶ*) werden 2 Makk. 13, 24., als in einer Ptolemais entgegengesetzten Lage aufgeführt, und doch so in Beziehung dazu gesetzt, daß man sich wohl darunter auch keine zu entfernte Bevölkerung denken darf. Hiezu paßt die Lage von *Γέῤῥα* in Arabia felix am persischen Meerbusen, obwohl ihre Einwohner, die *Γεῤῥαῖοι* (Ptol. 6, 7. 16. Strabo 16, 766. Agatharch. bei Phot. cod. 250. Plin. 6, 32. 31, 39.), starken Zwischenhandel trieben (Diod. Sic. 3, 42. Strabo 16. 766. sagt, die Stadt sey von babylonischen Flüchtlingen — גֵּרָא = Fremdling, Flüchtling — erbaut worden), ebenso die von einem *Γέῤῥα,* das Ptol. (5, 15. 26.) in Batanäa nachweist, doch lange nicht so gut, wie die Lage des von Grotius und Winer dafür erkannten *τὰ Γέῤῥα* (Strabo 16. 760.) zwischen Pelusium und Rhinocolura, wie denn auch ein *Γέῤῥον ὄρος* daselbst von Ptol. (4, 5. 11.) angeführt wird. Pf. Pressel.

Gerson. Joh. Charlier, genannt Gerson nach seinem Geburtsorte, einem Weiler in der Diöcese von Rheims (Departement der Ardennen), wurde geboren den 14. Dezember 1363. Seine Eltern waren Arnulph Charlier und Elisabeth de la Chardenière,

wahrscheinlich begüterte Ackersleute. Von ihren zwölf Kindern, die durch die fromme Mutter (Gerson nennt sie eine zweite Monika) eine, selbst durch kleine Täuschungen auf das religiöse Gefühl einwirkende Erziehung erhielten, traten vier Schwestern und drei Brüder in geistliche Orden; der älteste Sohn sollte Priester werden. 1377 wurde dieser nach Paris geschickt, wo er das berühmte Collegium von Navarra bezog. Nachdem er 1381 Licentiat der Künste geworden, begann er das Jahr darauf das Studium der Theologie, das er unter Peter d'Ailly und Gilles Deschamps (Aegidius Campensis) während zehn Jahren betrieb. Bereits 1378 war das Schisma ausgebrochen; die allgemeine Aufregung ergriff auch den jungen Kleriker. Schon in seinem neunzehnten Jahr, kaum in die Theologie eingetreten, soll er eine Rede gehalten haben über die geistliche Gerichtsbarkeit, um zu beweisen, daß derjenige, der diese auszuüben hat, zur Niederlegung seines Amts genöthigt werden soll, sobald er es zum Schaden seiner Untergebenen verwaltet. (De jurisdictione spirituali; 1382? B. II. Th. II. S. 261; Ausg. von Dupin). 1383 und 1384 war Gerson Procurator der gallischen Nation auf der Universität. Kenntnisse und Talent hatten ihm schon so viel Ansehen erworben, daß er 1387, obgleich erst Baccalaureus der Theologie, der Gesandtschaft beigegeben wurde, welche die Universität nach Avignon schickte, um von Clemens VII. ein Urtheil gegen Johann von Montson zu erwirken, der, weil er die unbefleckte Empfängniß verworfen, von den Pariser Doktoren verdammt worden war und an den Pabst appellirt hatte. Was Gerson am päbstlichen Hofe sah, verstärkte den tiefen Eindruck, den schon längst die Verwirrung der Kirche und überhaupt das in Frankreich herrschende Elend auf ihn gemacht; er sprach sich klagend darüber aus in seinen nach seiner Rückkehr nach Paris vor der Universität gehaltenen Reden. 1392 wurde er Doktor der Theologie und, da d'Ailly seine Entlassung genommen, Kanzler der Pariser Universität und Kirche. Bald darauf erhielt er, durch die Gunst des Herzogs von Burgund, das Dekanat von Brügge in Flandern.

Seine hohe Stellung in Paris benutzte Gerson gleich anfangs, um die Sitten und die Studien zu reformiren, so viel es damals thunlich war. Unter D'Ailly's Einfluß war er der Scholastik abgeneigt und zur Mystik, wie die Viktoriner sie gelehrt hatten, hingeführt worden. Schon in einer als Baccalaureus gehaltenen Rede (1388, Bd. III. S. 1029), hatte er von der Nothwendigkeit gesprochen, das subtile und unhaltbare Spinnengewebe der scholastischen Weisheit wegzuschaffen, da die Wissenschaft starker Gründe und klarer Wahrheit bedürfe. Zwölf Jahre später, nachdem er den Nothstand der Kirche genauer kennen gelernt, richtete er an d'Ailly ein Sendschreiben de reformatione theologiae (1. April 1400, Bd. I. Th. I. S. 120), nicht nur um den Verfall der Geistlichkeit zu beklagen, sondern auch um Vorschläge zu machen über die Verbesserung des theologischen Studiums: es werde nicht anders in der Kirche, so lange in den Schulen nur unnütze Fragen statt der Bibel und der Kirchenväter behandelt werden, und so lange keine strengere Aufsicht geübt werde über die Studirenden, die großentheils durch das Lesen der damaligen ebenso unmoralischen als unpoetischen Romane ihre Sitten verdarben (s. auch seinen Tractatus contra romantium de rosa, Mai 1402, Bd. III. S. 297). An die Schüler des Collegiums von Navarra sandte er um dieselbe Zeit zwei Episteln über die beste Art Theologie zu studiren, über die Wahl der Schriftsteller, denen man folgen solle, über die Nutzlosigkeit des scholastischen Disputirens (Bd. I. Th. I. S. 106). Im Jahr 1402 hielt er mehrere Vorlesungen gegen die vana curiositas in negotio fidei (ebendas., S. 86), die, eine Frucht des Hochmuths, die wahre Buße und die wahre Liebe hindere, sich mit eitlen, spitzfindigen Problemen beschäftige, neue Ausdrücke erfinde, um die Geheimnisse Gottes aufzuklären, und Dialektik und Ontologie mit der reinen Theologie vermische. Gerson gehörte zwar auch noch dem Mittelalter an, er ist reich an Distinktionen und sonderbaren, zumal casuistischen Fragen, er vermochte es nicht, sich von dem Hergebrachten völlig loszureißen, er suchte aber mit Ernst, und nicht immer ohne Erfolg, es zu verbessern. Obgleich dem Nominalismus den Vorzug gebend, und Johann Huß nicht bloß weil er Ketzer, sondern auch weil er Realist war, verdammend, scheint er doch nicht

immer verkannt zu haben, daß auch im Realismus ein Grund von Wahrheit sich finde. Statt der unfruchtbaren Streitigkeiten zwischen den absoluten Anhängern des einen und des andern Systems, wollte er, man solle eine Philosophie lehren, die sich nicht mit bloßen Worten begnüge, sondern sich dieser nur bediene, insofern sie die nothwendigen Formen der allgemeinen Begriffe sind; er gehörte eher zu denen, welche die Universalia in re behaupteten, als zu denen, welche sie post rem setzten. In mehrern über diese Gegenstände geschriebenen kleinen Traktaten sucht er zu vermitteln zwischen den Terministen oder den Logikern, wie er die Nominalisten nennt, und den Formalisten oder Metaphysikern, den Realisten. Aber mehr noch als durch diese Vermittelung in der Logik und der Ontologie, suchte Gerson die Theologie zu reformiren, indem er an die Stelle der trockenen Schulgelehrsamkeit den Mysticismus zu setzen strebte. Dem frühen Zuge seines Herzens folgend, hatte er sich ganz dieser Theologie ergeben; nur war sie bei ihm wesentlich verschieden von der der deutschen Meister des vierzehnten Jahrhunderts. Er suchte sich weder durch kühnes Aufsteigen der Intelligenz mit dem absoluten Geiste zu identifiziren, noch schwelgte er in schwärmerischen Gefühlen oder phantastischen Bildern. Auch in seiner Mystik behielt er den vermittelnden Standpunkt bei, den ich so eben bezeichnet. An Hugo und Richard von St. Viktor, theilweise auch an Bonaventura sich anschließend, lehrte er ein System, das die Grenze zwischen dem ungeschaffenen und dem geschaffenen Geiste festhielt und die dem letztern verliehenen Kräfte nicht zu übersteigen wagte. Er richtete den Verstand auf die innern Zustände und Erfahrungen, um mittelst seiner Regeln dieselben zu einer wissenschaftlichen Theorie zu gestalten, durch ein Verfahren, das, wie er sich ausdrückte, dem bei der Naturbeobachtung befolgten ähnlich seyn muß. Eine Untersuchung der Seelenkräfte geht daher dem eigentlichen mystischen Systeme voran, so daß dieses nicht mit Unrecht ein psychologisches genannt worden ist, im Gegensatze zu der deutschen Mystik, welche die Nothwendigkeit dieser Untersuchung nie scheint anerkannt zu haben. Freilich mußte Gerson's Vorhaben, aus dem Mysticismus eine Art Wissenschaft der innern Erfahrung zu machen, an der Unmöglichkeit scheitern, die regellosen Erscheinungen des contemplativen Lebens in logische Kategorieen zu fassen; trotz seiner oft wiederholten Erklärungen gegen die scholastische Terminologie macht er einen häufigen Gebrauch derselben und gibt überhaupt seiner Mystik eine Gestalt, die der Unmittelbarkeit der mystischen Zustände wenig angemessen ist. Ihm zufolge sollte aber eben die Scholastik die Form der Mystik seyn; sein ganzes Bestreben ging darauf aus, wie er sagte, „concordare theologiam mysticam cum nostra scolastica." Sein System nun, das er in einem längern Werke durchgeführt hat, besteht aus zwei Theilen; der erste, de mystica theologia speculativa betitelt, handelt nicht, wie man es vielleicht erwartete, von Spekulation im höhern Sinn, sondern großentheils von Psychologie, von den Fähigkeiten des Geistes in ihrem Verhältnisse mit den mystischen Zuständen; in dem zweiten Theil, de mystica theologia practica, werden die Mittel angegeben, um zur Contemplation sich zu erheben. An die Spitze seiner psychologischen Untersuchungen stellt Gerson den richtigen, damals nominalistischen Satz, die Fähigkeiten der Seele seyen nur verschiedene Benennungen einer und derselben Substanz; sie seyen verschieden, non re sed nomine, d. h. es sind Thätigkeiten, Aeusserungen des nämlichen Subjekts. Sie lassen sich auf zwei ursprüngliche zurückführen, die vis cognitiva und die vis affectiva; letztere ist der mit der Empfindung verbundene Wille. Jede dieser zwei Kräfte zerspaltet sich in drei untergeordnete: die vis cognitiva ist 1) intelligentia simplex, welche von Gott unmittelbar ein gewisses, natürliches Licht empfängt, und durch Intuition die ursprünglichen Prinzipien als wahr erkennt; 2) ratio, der Verstand in unserm heutigen Sinn; 3) vis cognitiva sensualis, die Sinnenerkenntniß, welche äußerer und innerer Organe bedarf; zu letztern gehören die Phantasie und das Gedächtniß. Die vis affectiva, die stets die andere Hauptkraft begleitet, ist 1) Synaeresis, ein natürlicher, unmittelbar von Gott kommender Trieb zum Guten; 2) appetitus rationalis, durch die Vorstellungen des Verstandes erregt, und sich äußernd als Wille, als Freiheit, als Begierde, als Leidenschaft; 3) appetitus sensualis,

durch die sinnlichen Vorstellungen erregt. Ursprünglich waren alle diese Kräfte in ungetrübter Harmonie nur auf das Gute, auf Gott gerichtet; durch die Sünde wurde aber dieser Einklang zerstört; es ist nun Zweck der mystischen Theologie, denselben wiederherzustellen; um dies zu können, muß sie zuerst die Kräfte des Geistes kennen und wissen wie sie wirken. Nach dem Vorgange Richards von St. Viktor (de contemplatione), unterscheidet Gerson in der Wirksamkeit beider Hauptkräfte drei Stufen: in der vis cognitiva, 1) die cogitatio, unwillkührliche Richtung der Seele auf sinnliche Gegenstände, 2) die meditatio, absichtliches Bemühen, die Wahrheit zu erforschen, 3) die contemplatio, der freie Hinblick auf geistige, besonders auf die göttlichen Dinge; in der vis affectiva, 1) die Begierde, libido, 2) die Frömmigkeit, devotio, 3) die nach oben strebende Liebe, dilectio ecstatica und anagogica, unzertrennlich mit der contemplatio verbunden; beide werden nur durch die Reflexion, im Interesse der Theorie, getrennt. In dieser von der Liebe nicht zu scheidenden Beschaulichkeit besteht die wahre, mystische Theologie, welche wesentlich eine Theologie der Liebe ist; Gerson bezeichnet sie als theologia affectiva, im Gegensatz zur theologia speculativa, wie er zuweilen die Scholastik nennt. Die Liebe besteht nur in einer „experimentalis Dei perceptio,“ von der aber Gerson alles Sinnliche und Bildliche sorgfältig entfernt wissen will. In der Beschreibung dieser Liebe folgt er dem Areopagiten: durch die Liebe wird das ewige Wort in der Seele geboren und die Vereinigung mit Gott bewirkt. Obgleich er über diese Vereinigung manches Ueberschwengliche zu sagen weiß, so geht er doch nicht bis zur Verschmelzung, zur Identifizirung über; nur der Wille vereint sich durch die Liebe mit dem Willen Gottes und geht in ihm auf, die Substanzen, die Persönlichkeiten bleiben verschieden. Das Festhalten dieses Wesens-Unterschieds war für Gerson ein wichtiger Punkt. Nicht nur spricht er sich mehrmals gegen den offenen Pantheismus des Amalrich von Bena und seiner Nachfolger aus, sondern er tadelt auch streng genug die zu pantheistischer Vermischung führenden, mystischen Lehren, die Ruysbrök in seinem Buche von der geistlichen Hochzeit ausgesprochen hatte (Epistola ad Fr. Bartholomaeum Carthusianum, super tertia parte libri J. Rusbr. de ornatu spirit. nupt.; dagegen eine Apologie durch Johann von Schönhofen, der ein zweiter Brief Gerson's an den Karthäuser Bartholomäus folgte; Bd. I. Th. I. S. 59 ff.) Hätte er Eckart's hohe Spekulationen gekannt, er hätte mit Schrecken davor gewarnt. Was die praktische, mystische Theologie betrifft, d. h. die Mittel, sich zur dilectio zu erheben, so geht Gerson in viel Einzelnes darüber ein; es sind großentheils ascetische oder überhaupt sittliche Regeln, die hier nicht brauchen der Länge nach angeführt zu werden. Es genügt zu bemerken, daß vorerst Abwarten des Rufes Gottes und stete Beobachtung des eignen Innern angerathen werden; daß vor allzustrenger Ascese, vor Versäumung der Pflicht, unter dem Vorwande, nur der Contemplation zu leben, hauptsächlich aber vor sinnlichen Bildern und Phantasieen gewarnt wird. Gerson hielt überhaupt wenig auf Visionen, da die wahren so schwer von den falschen, von den Selbsttäuschungen zu trennen seyen. Er schrieb eigne Traktate über die Kriterien, welche die mystische Ektase von den Blendwerken der Einbildungskraft unterscheiden: de distinctione verarum visionum a falsis (an einen seiner Brüder um 1398, B. I. Th. I. S. 43), in welcher Schrift er sich gegen die schwärmerischen Begharden, namentlich gegen eine gewisse Maria von Valenciennes ausspricht; de probatione spirituum (1415 B. I. Th. I. S. 37), wo er die Gesichte, welche die h. Brigitta sich zugeschrieben hatte, ziemlich scharf kritisirt; Gott, sagt er, kann nicht sinnlich geschaut werden, er wird nur auf eine durch Worte und Bilder unbeschreibliche Weise erkannt und gefühlt. In verschiedenen Zeiten seines Lebens verfaßte er noch eine Reihe von Schriften über mystisches Leben und Contemplation; als eine der wichtigern nennen wir noch das ursprünglich französische Buch de monte contemplationis (B. III. Th. II. S. 541); dieser Traktat, der, sowie mehrere andere, für Gerson's Schwestern bestimmt war, beweist, daß der Kanzler auch dadurch die Theologie zu reformiren suchte, daß er ein System aufstellte, welches nicht nur dem Gelehrten, sondern jedem Frommen zugänglich seyn, und nicht bloß den Verstand üben, sondern das Herz erfüllen

und sich im Leben offenbaren sollte; Inhalt und Zweck sollten für Alle dieselben, dem Gelehrten sollte nur die wissenschaftliche Form eigen seyn.

So wie Gerson die Theologie zu verbessern strebte, so auch die äußere Ordnung und Regierung der Kirche. Man weiß, mit welch regem Eifer und hellem Geiste er während des Schisma die Verhandlungen der Pariser Universität geleitet und an den großen Kirchenversammlungen von Pisa und Constanz Theil genommen hat. Obgleich er anfangs die 1398 durch eine französische National=Synode und den König gegen Benedikt XIII. ergriffenen Maßregeln für verfrüht und zu streng ansah, trat er denselben dennoch bei, denn bereits in seiner um 1395 geschriebenen protestatio super statum Ecelcsiae, sowie in dem Traktat de modo habendi se tempore schismatis (B. II. Th. I. S. 1 ff.), hatte er erklärt, es sey der Einheit der Kirche zuträglicher, beiden Päbsten zu widerstehen, als die Christen durch Bannflüche zum Gehorsam unter den einen oder den andern zu zwingen; er selbst werde stets bereit seyn, im Interesse der Einheit von seiner persönlichen Neigung abzusehen und die Beschlüsse der Universität und der französischen Kirche aufrecht zu erhalten. (S. auch seine Schriften de Schismate, 1396, und de subtractione schismatis, B. II. Th. I. S. 7 ff.) Als jedoch Nichts zu helfen schien, um dem Zwiespalt ein Ende zu machen, fühlte sich der Kanzler, der sich damals eine Zeit lang krank zu Brügge aufhielt, dermaßen entmuthigt, daß er sein Amt niederlegen wollte; in einer Schrift, die einen tiefen Blick in sein frommes, stilles, fast ängstliches Gemüth thun läßt, stellte er die Gründe zusammen, die ihn zu diesem Wunsche veranlaßten (causae propter quas cancellariam dimittere volebat, B. IV. Th. II. S. 725). Er gab jedoch seinen Freunden nach, die ihn zum Bleiben bewogen. Nach Paris kehrte er erst zurück, als er die Nachricht von Benedikt's Flucht erhielt (März 1403). Er fand die Universität in großer Aufregung; die Frage wurde aufgeworfen, ob es nicht an der Zeit sey, Benedikt der Ketzerei und des Schisma's anzuklagen, während mächtige Intriguen in's Werk gesetzt wurden, um Frankreich wieder unter seine Obedienz zurückzuführen. Gerson schrieb einen Traktat de schismate, der aber zu keiner Conclusion kommt, sondern nur über das sich immer mehr verwickelnde Labyrinth klagt, in dem sich die Kirche befindet (B. II. Th. I. S. 17); in einem andern, de concilio generali unius obedientiae, suchte er zu beweisen, daß ein solches Concil keine Auktorität hätte, um Benedikt zu richten (B. II. Th. I. S. 24; s. auch seine considerationes de restitutione obedientiae Benedicto, ib. S. 32). Benedikt wurde, Mai 1403, von Frankreich wieder anerkannt; Gerson hielt eine beredte Predigt über diese „Regeneration“ der französischen Kirche (ib. S. 35). Die Universität sandte ihn zu dem Pabste, vor dem er zu Marseille und zu Tarascon mehrere Reden hielt über die Pflicht des heiligen Vaters, sich den Gesetzen der Kirche zu unterwerfen (ib. S. 43 ff.); diese Aeußerung wurde ihm aber von dem Pabste und dessen Beschützern sehr übel genommen. Im Jahr 1407 war er einer der Gesandten der Universität an die zwei Päbste, um sie zu einer Uebereinkunft zu bewegen. In mehreren kleinen Denkschriften aus diesem Jahre und dem vorhergehenden forderte Gerson theils die Geistlichen auf, ihre Pflichten treu zu erfüllen, damit das Volk wenigstens nicht zu sehr unter dem Schisma leide, theils arbeitete er auf die Berufung eines allgemeinen Concils hin, deren Nothwendigkeit sich immer stärker ihm aufdrang.

Im März 1408 wurde er Pfarrer an der Kirche S. Jean en Grève zu Paris. Sein ausgezeichnetes Rednertalent und seine Liebe zum christlichen Volke fanden hier reiche Gelegenheit zu gesegnetem Wirken. Sowie er häufig darauf drang, die Geistlichen möchten die evangelische Wahrheit klar und erbaulich und ohne Zusatz scholastischer Spitzfindigkeit vortragen, so gab er selbst das Beispiel einer erneuerten, obschon noch nicht völlig vom mittelalterlichen Unwesen befreiten Predigtweise. In seinen an die Pariser Bürger, in volksthümlicher Einfachheit und Lebendigkeit gerichteten Predigten, erklärte er vorzugsweise, und in einer den alten Homilien sich nähernden Form, den praktischen Sinn der Perikopen; doch fehlt es ihm auch nicht an spielenden Allegorieen und casuistischen Fragen. Von vielen seiner Predigten ist der französische Text handschriftlich vorhanden; nur

wenige sind in dieser Sprache gedruckt; längst hat man den Wunsch ausgesprochen, es möchte eine vollständige Sammlung dieser Denkmäler der französischen Kanzelberedtsamkeit herausgegeben werden. Auch vor dem Hof predigte Gerson öfters; er stellte dem Könige das Elend des Volks und die dem Fürsten geziemende Gerechtigkeit mit dem Freimuthe vor, der den wahren, christlichen Prediger karakterisirt. Hiezu hatte er im genannten Jahre 1408 mehrfache Veranlassung. Den 23. November 1407 hatte der Herzog von Burgund den von Orleans zu Paris ermorden, und bald nachher diesen Mord durch den Doktor Johann Petit in öffentlicher Rede vertheidigen und preisen lassen. Obgleich der Herzog von Burgund bisher Gerson's Beschützer gewesen, so wandte sich doch dieser von nun an von dem Mörder ab. Er hielt zwar eine Rede, um die Söhne des Herzogs von Orleans mit ihrem Gegner zu versöhnen; zugleich aber predigte er vor dem König über die Nothwendigkeit, Gerechtigkeit auszuüben, um dem Lande ähnliche Katastrophen fürder zu ersparen; auch schrieb er, durch Petit's Lobrede auf den Mord veranlaßt, einen Traktat gegen die Schmeichler der Fürsten (Bd. IV. Th. II. S. 622 ff.) Zu Ostern dieses nämlichen Jahres wohnte er als Dekan von Brügge der Provinzialsynode von Rheims bei, wo er in einer trefflichen Rede, die gleichsam ein gedrängtes Compendium praktischer Theologie ist, den Geistlichen ihre Pflichten vorhielt, und in einer andern die anwesenden Bischöfe an die Nothwendigkeit erinnerte, die Kirchen ihrer Sprengel oft zu besuchen (B. II. Th. IV. S. 542 ff.).

Den 25. März 1409 wurde das Concil von Pisa eröffnet. Gerson und D'Ailly waren die bedeutendsten Glieder der von der Universität abgeschickten Gesandtschaft. Schon zwei Monate vorher hatte der Kanzler in einer seiner vorzüglichsten Schriften, de unitate ecclesiastica (29. Januar 1409, B. II. Th. I. S. 113) die Grundzüge seines Systems von dem Supremat der Concilien aufgestellt: das wahre Haupt der Kirche ist Christus; der Pabst ist dessen Stellvertreter, aber nur insofern er die ihm anvertraute Kirche würdig repräsentirt; die eigentliche Vertretung der Kirche ist das allgemeine Concil, das, vom Pabste unabhängig, Macht hat, diesen anzuklagen und abzusetzen, sobald die Wiederherstellung der Einheit es verlangt; zugleich schlug er vor, beide Päbste nach Pisa zu berufen, sie zur Cession zu bewegen und, sollte dies nicht gelingen, sie abzusetzen. Die Versammlung mußte in der That zu letzterm Mittel greifen; sie beging aber den Fehler, sich durch den neuerwählten Alexander V. auflösen zu lassen, der Vorstellungen ungeachtet, welche Gerson in einer dringenden Rede an den Pabst richtete. Die Einheit war nicht hergestellt, statt zwei Päbsten regierten nun drei, und die vorgehabte Reformation war verschoben.

Nach Gerson's Rückkehr nach Paris wurde seine Thätigkeit durch die Anmaßungen der Bettelmönche in Anspruch genommen, die von Alexander V. eine ihnen günstige Bulle erlangt hatten. Im Auftrage der Universität hielt der Kanzler eine feierliche, öffentliche Rede dagegen, zur Vertheidigung der Privilegien sowohl der Weltgeistlichen als der theologischen Fakultät. Zu derselben Zeit schrieb er einige Traktate über Gegenstände aus der Moral und der Psychologie, in denen er theilweilse auch seine Ansichten über Pabst und Kirche mit immer größerer Festigkeit aussprach; wir nennen sein Buch de vita spirituali animae (B. III. Th. I. S. 1), seinen ziemlich scholastischen Traktat de passionibus animae (ib. S. 128), seine definitiones terminorum ad theologiam moralem pertinentium (ib. S. 107). Vorzügliche Beachtung verdient seine 1410 verfaßte Schrift de modis uniendi ac reformandi Ecclesiam in concilio generali (B. II. Th. II. S. 161), sie ist an Peter D'Ailly gerichtet, als Antwort auf dessen Traktat de difficultate reformationis in concilio universali. Entschieden stellt Gerson hier die Kirche über den Pabst; die Kirche selbst unterscheidet er in eine allgemeine, geistige, der alle wahren Christen angehören, deren einziges Haupt Christus ist, und in der man das Heil finden kann, wenn man auch keinen der streitenden Päbste für den rechten hält; und in eine sichtbare, die römische, die er die apostolische nennt, an deren Spitze der Pabst steht; letzterer ist ein Mensch, peccator et peccabilis, dem Gesetze Gottes unterworfen, wie jeder andere Christ;

Gerson sagt hier die merkwürdigen Worte: „papatus non est sanctitas, nec facit hominem sanctum; locus non sanctificat hominem, sed homo locum; nec ornamenta papalia eum sanctum faciunt; imo tanto magis eum vituperant, quanto ejus vita mala apud homines est magis nota . . . Ridiculum enim est dicere, quod unus homo mortalis dicat se potestatem habere in coelo et in terra ligandi et solvendi a peccatis, et quod ille sit filius perditionis, simoniacus, avarus, exactor, mendax, fornicator, superbus, pomposus et pejor quam diabolus.“ Drei Wege öffnen sich nun um die Kirche aus der Verwirrung des Schisma zu retten: die via cessionis et renunciationis, die via ejectionis et privationis, die via coërcitionis; weigern sich die drei Päbste, freiwillig abzutreten (cessio), so seyen sie abzusetzen (privatio); helfe auch dieses nicht „tunc dolis, fraudibus, armis, violentia, potentia, promissionibus, donis et pecuniis, tandem carceribus, mortibus convenit sanctissimam unionem Ecclesiae et conjunctionem quomodolibet procurare.“ Wenn keiner der drei Päbste das Concil zusammenberufen will, so kann es die weltliche Macht; thut diese es nicht, so steht das Recht dazu bei den Bischöfen; sie sind die Nachfolger der Apostel, während die Cardinäle großentheils nur Priester sind. In diesem merkwürdigen Traktate werden nicht nur das ältere gallicanische System einer Repräsentation der Christenheit durch die kirchliche Aristokratie und das Vorrecht der allgemeinen Concilien mit großem Nachdruck gegen die Einwürfe der Anhänger des päbstlichen Absolutismus vertheidigt, sondern es werden auch die Gebrechen der Kirche, die Sittenlosigkeit des Klerus, die Laster der Päbste ohne Schonung geschildert; das nächstens zusammenkommende Concil habe daher, außer der Pflicht die drei Päbste als Schismatiker abzusetzen und der Kirche ein neues, ihrer würdiges Oberhaupt zu geben, auch die die Rückkehr der Zwietracht zu verhindern durch eine durchgreifende Reform und durch gründliche Abschaffung der Mißbräuche.

Kurz vorher ehe das erwartete Concil sich versammelte, lief Gerson in den bürgerlichen Unruhen, die Frankreich zerrissen, während eines Aufruhrs zu Paris große Gefahr. Da er 1413 in einer Predigt die Gewaltthätigkeiten des dem Herzog von Burgund anhängenden Pöbels gerügt hatte, wurde seine Wohnung angegriffen und geplündert; er selbst entkam nur mit Noth der Wuth der Verfolger. Als die Ordnung wieder hergestellt war, predigte er vor Karl VI. im Auftrage der Universität, nicht nur um die Gnade der verblendeten Aufrührer anzuflehen, sondern um dem Hofe zu sagen, die Unruhen seyen nur eine Folge der unordentlichen, durch den Streit der Parteien gehemmten Regierung (B. IV. Th. II. S. 657). In dieser nämlichen Rede verlangte er die Verdammung der Grundsätze des Johann Petit; nach langem Zögern ließ der König dem Bischof von Paris dieses Mannes Sätze vorlegen; sie wurden verdammt, das Andenken des Herzogs von Orleans wurde feierlich wieder zu Ehren gebracht, und Gerson hielt ihm eine Lobrede zu Notre-Dame. Auf Betrieb des erzürnten Herzogs von Burgund cassirte einer der Päbste des Bischofs Sentenz; dieser appellirte an das kommende Concil. Die zusammenberufenen Väter versammelten sich endlich zu Constanz, wo den 5. November 1414 das große Concil eröffnet wurde. Die französischen Deputirten, Gerson an ihrer Spitze, erschienen daselbst erst Mitte Hornungs 1415. Nach einer Rede des Kanzlers, den man mit Recht die Seele dieser Versammlung genannt hat, erklärte sie feierlich, sie stehe über dem Pabst. Die Geschichte des Concils gehört nicht hieher; nur Gerson's Antheil ist kurz zu schildern. Von den zahlreichen Reden, die er an die Versammlung gehalten, ist indessen hier nichts Spezielles zu berichten; ebenso wenig von mehreren kleinern Traktaten über die zur Hebung des Schisma's gehörenden Fragen; nur auf folgende Schriften soll noch aufmerksam gemacht werden: zuerst auf den berühmten Traktat de auferibilitate papae ab Ecclesia (B. II. Th. II. S. 209), in welchem Gerson beweist, daß wenn auch das Pabstthum nicht abzuschaffen sey wegen des monarchischen Karakters der Kirche, letztere doch das Recht habe, den Pabst abzusetzen durch das sie repräsentirende allgemeine Concil; es sey Pflicht eines Jeden, dem Pabst zu widerstehen, sobald er etwas gebietet, das der Kirchenlehre oder der Gerechtigkeit zuwider ist; — ferner auf die Ab-

handlung de potestate ecclesiastica et de origine juris et legum (6. Febr. 1417, B. II. Th. II. S. 225), wo die Kirche allein als Inhaberin der potestas ecclesiastica dargestellt wird; — endlich auf den tractatus quomodo et an liceat in causis fidei a summo Pontifice appellare seu ejus judicium declinare (1418, B. II. Th. II. S. 303), welcher den Satz durchführt, es könne in Glaubenssachen an das allgemeine Concil appellirt werden, da der Pabst nicht unfehlbar sey.

Auch die Sache des Johann Petit brachte Gerson vor die Versammlung, die indessen nur nach langem Widerstreben die unsittliche Lehre des erlaubten Tyrannenmords verdammte, zugleich aber die Sentenz des Bischofs von Paris annullirte; da hingegen der König und die Universität die Bestätigung dieser Sentenz verlangten, verfaßte Gerson mehrere Denkschriften und hielt dringende Reden, um das Concil dazu zu bewegen; als es sich weigerte, mehr zu thun, gab der Kanzler einen feierlichen Protest ein. Er unterstützte die Polen, die eine ähnliche Angelegenheit vor den neugewählten Martin V. brachten; sie klagten den Dominikaner Johann von Falkenberg an, Aufruhr gegen ihren König gepredigt zu haben; bei dieser Gelegenheit verlangte der Kanzler wiederholt, obgleich vergebens, die Verdammung der Sätze des Johann Petit (B. II. Th. II. S. 319 u. f.; B. V). Mit der nämlichen Beharrlichkeit, mit welcher er auf die Verwerfung unsittlicher Lehren drang, bekämpfte er auch Glaubensansichten, die mit der kirchlichen Orthodoxie nicht zusammenstimmten. In mehrern, theils vor dem Konstanzer Concil, theils während desselben geschriebenen Tractaten, spricht er sich gegen das Recht aus, die heilige Schrift auszulegen, wenn man von der Kirche nicht dazu berufen ist; um 1413 schrieb er seine propositiones de sensu literali sacrae Scripturae et de causis errantium (B. I. Th. I. S. 1), worin er der Kirche allein das Vorrecht zuerkennt, den Sinn der Schrift zu bestimmen; 1415 und 1416, den Tractatus de protestatione circa materiam fidei contra haereses, diversas, den über die veritates quae credendae sint de necessitate salutis, und die zwölf signa pertinaciae haereticae (ib. S. 22 u. f). In mehreren Stellen dieser Schriften, so wie an andern Orten, scheint er zwar bloß die dem "freien Geiste" huldigenden Begharden und Turlupinen im Auge zu haben; daß er aber auch andern, gründlichern Widerspruch nicht dulden wollte, beweisen seine öfteren Klagen über die Waldenser und über Wycliffe, und ganz besonders sein Antheil an der Verdammung des Johann Huß. Die Aechtheit des heftigen Briefes, den er nach Cochläus (Hist. hussit. p. 22) kurz vor dem Constanzer Concil an den Erzbischof von Prag gegen die böhmischen Ketzer geschrieben haben soll, ist zwar nicht über alle Zweifel erhoben; er schrieb aber einen besondern Traktat contra haeresim de communione laïcorum sub utraque specie (20. August 1417, B. I. Th. III. S. 457), in welchem er durch zehn spekulative und zehn praktische Betrachtungen, die zum Theil ziemlich lächerlich sind, die Ausschließung der Laien vom Kelche zu rechtfertigen sucht, während er zugleich die Hülfe des weltlichen Arms gegen die gefährlichen Neuerer aufruft. Dem Concil übergab er 19 aus Huß' Schrift de ecclesia gezogene Artikel, die er für haeretici et ut tales judicialiter condemnandi erklärte. Es darf überdies nicht übersehen werden, daß Gerson auch einen philosophischen Vorwand zu haben glaubte, um sich an der Verurtheilung Huß' und seines Freundes Hieronymus zu betheiligen; diese letztern waren als Realisten den französischen Nominalisten verhaßt (s. de concordia metaph. cum logica, B. IV. S. 827). Dagegen muß jedoch anerkannt werden, daß der vernünftige und fromme Kanzler, obschon im Katholicismus wurzelnd, auf dem Constanzer Concil einerseits manche Auswüchse der mittelalterlichen Religiosität streng tadelte, wie z. B. das immer häufigere Kanonisiren von Heiligen (bei Gelegenheit der heil. Brigitta, de probatione spirituum, B. I. Th. I. S. 37), und die Schwärmerei der Flagellanten und ihres Patrons Vincenz Ferer (Contra sectam Flagellantium etc., und Epistola ad Vinc. Fer., contra se flagellantes, B. II. Th. IV. S. 658 u. f.); und daß er andererseits reformatorische Anstalten gegen Angriffe fanatischer Gegner vertheidigte: so das Institut der Brüder des gemeinsamen Lebens gegen den Dominikaner Matthäus Grabow, gegen den er die Lehre bestritt,

das Klosterleben sey die Vollkommenheit des christlichen Lebens (Bd. I. Th. III. S. 467 u. f.).

Nach der Schließung des Concils kehrte Gerson nicht nach Frankreich zurück. Sein Eifer in der Sache des Johann Petit hatte ihm den Haß des Herzogs von Burgund zugezogen, und dieser beherrschte damals, mit den Engländern im Bunde, Paris und die nördlichen Provinzen. Zurückkehren wäre für den Kanzler sich in's Verderben stürzen gewesen. In Pilgerstracht verließ er Constanz, niedergeschlagen durch den geringen Erfolg seiner Bemühungen für die Wiederherstellung der Einheit und die Reform der Kirche. Eine Zeit lang fand er eine Zuflucht in dem Schlosse Rattenberg am Inn, in Tyrol; später trifft man ihn zu Neuburg an der Donau, in Bayern. In dieser Zurückgezogenheit suchte er Trost und Kraft in theologischen Studien, deren Früchte aus dieser Zeit zu seinen vorzüglichsten Werken gehören. In der Weise des Boetius schrieb er seine vier Bücher de consolatione theologiae (B. I. Th. I. S. 125), die, in Gesprächsform und allegorischem Sinn, den vierfachen Trost behandeln, den die Theologie darbietet: „per spem in contemplatione divini judicii, per scripturam in revelatione regiminis mundi, per patientiam in zeli moderatione, per doctrinam in conscientiae serenatione-“ Ferner verfaßte er: eine Art Evangelienharmonie, Monotessaron sive unum ex quatuor Evangeliis (B. IV. Th. I. S. 83), einem seiner Brüder gewidmet; Betrachtungen über Stellen aus dem Evangelium des Markus (ib. S. 203), theils erbaulicher Natur, theils die Unwissenheit und Untauglichkeit vieler damaliger Geistlichen rügend; das aus zwölf Distinctionen bestehende Gedicht Josephina, zu Ehren des heil. Joseph, des Vaters Christi (B. IV. Th. II. S. 743). Ein Kanonicus von Paris, Dr. Heinrich Chicquot, hatte eine Stiftung gemacht, um die Feier des Jahrestags dieses Heiligen zu erhöhen; Gerson, der sich sehr um diese Sache interessirte, schrieb, schon in frühern Jahren, mehrere Abhandlungen und Episteln, um das Fest Josephs zu verbreiten (1413, 1416; ib., S. 729 u. f.)

Während seines Exils in Bayern berief ihn der Herzog von Oestreich nach Wien, mit dem Wunsche, ihn für die dortige neuerrichtete Universität zu gewinnen. Gerson bezeugte ihm seinen Dank dafür, durch ein Gedicht, in welchem er zugleich den traurigen Zustand Frankreichs beklagt (B. IV. Th. II. S. 784); er nahm aber die angebotene Stelle nicht an. Er sehnte sich nach seinem Vaterlande zurück, konnte es jedoch erst wieder sehen, nachdem sein erbittertster Gegner, der Herzog von Burgund (10. September 1419) durch Mörderhand gefallen. Er ging nicht wieder nach Paris; nach den Stürmen, die er überstanden und nach seinem vergeblichen Arbeiten für die Kirche, hatte das öffentliche Leben keinen Reiz mehr für ihn; übrigens war Paris noch in den Händen der Burgunder, die es bald darauf den Engländern übergaben; die Universität war zerstreut, die Gelehrten im Gefängniß oder im Exil. Der Kanzler begab sich daher nach Lyon, wo einer seiner Brüder Prior der Cölestiner war. Der Dauphin, der sich gleichfalls nach Lyon zurückgezogen hatte, ließ ihm 200 Livres zustellen, um seine Dienste anzuerkennen und ihm den Schaden zu ersetzen, den er in den Pariser Tumulten erlitten. In Lyon wollte er den Rest seines Lebens, das ihm längst nur ein trauriger Traum schien, zubringen in stiller Zurückgezogenheit. So sehr er aber auch die Stille suchte, so ergab er sich doch nicht einer müßigen Beschaulichkeit. Die zehn Jahre, die er noch in Lyon verlebte, gehören zu den fruchtbarsten seines schriftstellerischen Wirkens. Eine bedeutende Anzahl von Schriften aus dieser Zeit bezeugen die Vielseitigkeit seiner Kenntnisse, die Klarheit seines Verstandes, die tiefe, liebenswürdige Frömmigkeit seines Gemüths. Der Erzbischof Amadeus von Lyon hatte hohe Achtung für den dem Schiffbruch entronnenen Pilger, wie er selbst sich zu nennen pflegte. Als 1421 eine Provinzial-Synode zu Lyon gehalten wurde, ließ ihn der Prälat eine Rede halten über die Pflichten der Geistlichkeit (de reddendo debito, B. II. Th. IV. S. 570). Er bekämpfte Aberglauben, religiöse und sittliche Mißbräuche der verschiedensten Art: er schrieb für den Dauphin sein trilogium astrologiae theologizatae (1419 B. I. Th. II. S. 189), um den Glauben an den

Einfluß der Gestirne auf Karakter und Schicksal der Menschen zu widerlegen; als ein Arzt von Montpellier sich rühmte, seine Kranken durch Amulette zu heilen, bekämpfte er dieses Treiben als heidnischen Trug (1428, ib. S. 206; schon früher, auf der Pariser Universität, hatte er in einer Rede an die licentiandi in medicina, vor Magie und verbotenen Künsten gewarnt, ib. S. 210); nicht minder kräftig rügte er die Skandale des Narrenfests (conclusiones super ludo stultorum communiter fieri solito, B. III. Th. I. S. 309; diese Schrift mag indessen auch schon früher abgefaßt seyn). In andern Werken behandelte er bald moralische und ascetische, bald dogmatische und Disciplinar-Fragen; es ist unnöthig, sie alle hier zu nennen. Außer einer Anzahl von Briefen, die historisch wichtig sind (einzelne gehören auch einer früheren Epoche an), und außer mehreren lateinischen Gedichten, die besonders das Unglück des Bürgerkriegs beklagen, gehören zu den bedeutendsten seiner letzten Schriften: diejenigen, in welchen er den Ordensgeistlichen literärische Beschäftigungen, Lesen und Abschreiben nützlicher Bücher anpries (B. III. Th. V. S. 693 u. f.); ein gegen ein merkwürdiges, noch ungedrucktes Buch des Ritters Wilhelm Saignet (lamentatio ob caelibatum sacerdotum, seu dialogus Nicaenae constitutionis et naturae ea de re conquerentis, Ms. zu Basel) gerichteter Dialogus sophiae et naturae super caelibatu sive castitate ecclesiasticorum (B. II. Th. IV. S. 617), in welchem er sich kaum anders aus der Verlegenheit zu helfen weiß, als durch Sätze wie folgender: „de duobus malis minus est incontinentes tolerare sacerdotes, quam nullos habere;“ — der für seinen philosophischen Standpunkt wichtige Traktat de concordia metaphysicae cum logica (1426, B. IV. Th. II. S. 821), worin er seine Ansicht von dem Begriffe Wesen durchführt und zwischen Nominalismus und Realismus so viel möglich zu vermitteln sucht; — das aus zwölf Dialogen bestehende Collectorium super Magnificat (1427, B. IV. Th. I. S. 231), das, obgleich ohne Ordnung, verschiedene Gegenstände behandelnd, zu den Hauptquellen für die Kenntniß seiner Mystik und seines Verhältnisses zur Scholastik gehört; — eine allegorische, von der göttlichen Liebe redende Abhandlung über das Hohelied, die er wenig Tage vor seinem Tode beendigte (1429, B. IV. Th. I. S. 27). Auch sein schönes Büchlein de parvulis ad Christum trahendis (B. III. Th. I. S. 277), scheint mir aus dieser Periode zu seyn; einige Gründe, die man geltend gemacht hat, um es in die ersten Jahre zu verlegen, wo Gerson das Amt eines Kanzlers ausübte, sind nicht entscheidend genug; er schrieb es, um die Geistlichen aufzumuntern, der frommen Erziehung der Jugend ihre Sorge zu widmen, und zwar zu einer Zeit, wo er, durch vielfache Erfahrung belehrt, nur noch von besser gebildeten jüngern Geschlechtern eine Verbesserung der Kirche hoffte. Daß wir unter Gersons Schriften die Imitatio Christi nicht anführen, wird sich in Deutschland Niemand wundern, nur in Frankreich gibt es noch einige Personen, welche an dem traditionellen Irrthum festhalten, Gerson sey der Verfasser dieses Buchs; die Gründe, warum er es nicht seyn kann, sind an einem andern Orte zu besprechen.

In dem St. Paulskloster, in einer der Vorstädte Lyons, wo der greise Kanzler seine letzten Jahre verlebte, und wo das Unglück seines Vaterlandes allein seinen beschaulichen Frieden trübte, versammelte er öfters kleine Kinder um sich, denen er Unterricht gab über das christliche Leben. In dieser Demuth erscheint er nicht minder groß als in der Zeit, wo er die berühmteste Universität und die größte Kirchenversammlung durch die Macht seiner Rede lenkte. Als er sein Ende herannahen fühlte, berief er die Kinder noch einmal, damit sie mit ihm beteten: Herr des Erbarmens, habe Mitleid mit deinem armen Diener; dann starb er den 12. Juli 1429, 66 Jahre alt. Seine Bücher und Schriften hatte er dem Cölestinerkloster geschenkt. Die Achtung für ihn war so groß, daß der Volksglaube von Wundern auf seinem Grabe träumte, und daß die französischen Gelehrten ihn den Doctor christianissimus nannten. So lange man in Frankreich etwas auf die Freiheiten der gallikanischen Kirche hielt, galt er für einen der ausgezeichnetsten Vertheidiger derselben. Allein schon zu Anfang des siebzehnten Jahrhunderts mußte Edmund Richer eine Apologie für ihn schreiben (Apologia pro J. Gersonio, pro suprema

ecclesiae et concilii generalis auctoritate etc.), heutzutage würde sich kaum Einer finden, der eine solche Arbeit übernähme. Einer der neuesten Biographen Gersons, Thomassy, sagt: „es wäre eben so sonderbar, wenn man in des Kanzlers kirchlicher Theorie den reinen Ausdruck der katholischen Orthodoxie suchen wollte, wie wenn man hoffte, in den Kämpfen eines revolutionären Parlaments die vollkommenen Regeln der politischen Orthodoxie zu finden.“ Thomassy hat insofern Recht, als der einzig consequente Katholicismus der schroffste Ultramontanismus ist; daß man aber Gerson gleichsam als einen Revolutionär verläugnet, gehört mit zu den Zeugnissen, wie tief die französische Kirche herabgekommen ist.

Ausgaben von Gersons Werken (wir übergehen die Ausgaben einzelner Traktate, von denen bereits im 15. Jahrh. mehrere erschienen sind): Köln 1483. 4 B. fol.; — Straßburg 1488. 3 B. fol., und 1489, 4°., durch Geiler von Kaisersberg besorgt; ein 4. Band, die Predigten enthaltend, wurde 1502 durch Wimpheling beigefügt; die drei ersten Bände, auch Basel 1494, fol. Diese Ausgaben sind sehr unvollständig; ebenso die Pariser von 1521. Besser ist die von E. Richer, Paris 1606. 3 B. fol., mit Gersons Leben und seiner Apologie. Die vollständigste ist die von Dupin, Antwerpen 1706. 5 B. fol. Ueber Gerson s.: Vita Gersonii, im ersten Bande der Ausgabe Dupin's; — Gersonis Vita, in von der Hardt's Hist. Conc. Const., B. I. Th. IV, S. 26; — de Joh. Gersone, von Launoi, in seiner Hist. Gymn. Navarrae, B. IV. seiner Werke S. 514; — *Ant. Pereira,* Compendio da vida da J. Gerson. Lissabon 1769. 2 Bde. 12°.; — *Lécuy,* Essai sur la vie de Gerson. Paris 1835. 2 Bde. 8°.; — *Prosper Faugère,* Eloge de Gerson. Paris 1838. 8°.; — *C. Schmidt,* Essai sur Gerson, Straßburg 1839, 8°.; — *Thomassy,* Jean Gerson. Paris 1843. 12°. — Ueber seinen Mysticismus: *Engelhardt,* de Gersonio mystico, 2 Th. Erlangen 1823, 4°.; — Hundeshagen, in der Zeitschrift für historische Theologie 1834. S. 79; — Liebner, in den Studien und Kritiken. 1835. S. 277; — *Jourdain,* Doctrina Gersonii de theologica mystica. Paris 1838. 8°. E. Schmidt.

Gerste (שְׂעֹרָה) war und ist noch heutigen Tages eine der in Palästina wie in Aegypten (Exod. 9, 31 ff.) am häufigsten cultivirten Getreidearten. Gesäet wird sie in jenen heißen Ländern zum Theil in der Mitte des Monats Marcheschan, d. h. etwa Anfangs November, zum Theil erst im Monat Schebat und Adar, d. h. bis in den Februar hinein (*Lightfoot,* horae hebr. ad Johann. 4, 35.), wie auch wir sogenannte Sommer- und Wintergerste haben, deren erstere erst im Frühjahre gesäet wird. Die Ernte fiel schon in den März oder April, in den „Aehrenmonat“ Abib (Ruth 1, 22. 2 Sam. 21, 9. Jud. 8, 2.), mit Darbringung der ersten reifen Gerstenähren am zweiten Passahtage (16. Nisan, wie später der Abib genannt wird) begann die Ernte (s. diesen Art. und „Erstlinge“), vgl. Deut. 8, 8. 2 Chr. 2, 9. Ruth 2, 17. 23. 2 Sam. 14, 30. Jes. 28, 25. Jer. 41, 8. Joel 1, 11. Hiob 31, 40. Die Gerste dient in jenen Gegenden heute wie vor Jahrtausenden theils zur Nahrung für die ärmern Volksklassen, welche statt aus Waizen aus Gerste ihr ebenso gesundes (Plin. H. N. 22, 65.) als schmackhaftes Brod bereiten, Richt. 7, 13. Ruth 3, 17. 2 Kön. 4, 42. Joh. 6, 9. 13. vgl. Ezech. 4, 9. 12; 13, 19., theils zum Viehfutter für Pferde und Esel, 1 Kön. 5, 8. Joseph. Antt. 5, 6, 4. Pesach. f. 3, 2. Da die Gerste (vile hordeum) als viel geringer galt denn der Waizen, so wurde sie zum Opfern nur für die sogenannten „Eiferopfer“ gebraucht (מִנְחַת קְנָאוֹת), welches der Ehemann, der sein Weib im Verdacht des Ehebruchs hatte und ihm den Reinigungseid zuschob, darzubringen hatte; es bestand aus $^{1}/_{10}$ Epha Gerstenmehl ohne Oel und Weihrauch, wurde vom Priester „gewoben“ und eine Handvoll davon auf dem Altare verbrannt, Num. 5, 15 ff. 26; Mischna Sotoh 2, 1; 3, 1. 6. cf. *Philo,* opp. II. p. 309 M. (oben III. S. 665). Auch aus Hos. 3, 2. erhellt die Geringschätzung der Gerste, da der Prophet für ein ehebrecherisches Weib als Kaufpreis 15 Sekel Geld und $1^{1}/_{2}$ Homer Gerste (nicht etwa Waizen!) gibt, wobei die Gerste sowie überhaupt die im Ganzen geringe Summe den verachteten Stand der Person

andeutet, denn Exod. 21, 32. beträgt der Werth einer Sclavin 30 Sekel und jene Person ist hiemit etwa einer Sclavin gleichgewerthet, wenn 1 Epha Gerste zu 1 Sekel angeschlagen wird ($1^1/_2$ Homer = 15 Epha), vgl. Hitzig z. St.; eine Freie wird dagegen Deut. 22, 29. zu mindestens 50 Sekel durchschnittlich geschätzt. Levit. 27, 16. wird 1 Homer Gerste Aussaat zu 50 Sekel Silber angeschlagen, wenn es gilt, ein daheriges Gelübde mit Geld zu lösen. Endlich bereitete man wohl auch aus Gerste eine Art berauschenden Getränkes, wie in Aegypten (Herod. 2, 77: ζῦθος, οἶνος κρίθινος), wenigstens scheint nach den rabbinischen Andeutungen (Mischn Pesach. 3, 1. Gemar. Schabbath fol. 156, 1. Othon. lex. rabbin. p. 772; *Buxtorf*, lex. talmud. rabbin. p. 2401) unter dem Gattungsbegriffe שֵׁכָר (σίκερα) im A. T. (Lev. 10, 9. Num. 6, 3. Deut. 29, 5. Richt. 13, 4 ff. 1 Sam. 1, 15. Sprichw. 20, 1; 31, 4. 6. u. a.) außer andern künstlichen Getränken auch ein aus Gerste bereitetes (eine Art Bier) verstanden zu seyn. S. noch *Celsius*, hierobotan. II. S. 239 ff.; Paulsen, vom Ackerbau d. Morgenländ. S. 99 ff.; *Ruhle*, calendar. Palaest. oecon. p. 14. 23; Lengerke, Kenaan I. S. 96 und Winer's R.W.B. Rüetschi.

Gertrud, die Heilige, geb. 626, Tochter Pipin's von Landen, Majordom's der Frankenkönige in Austrasien. Auf den Gütern des Vaters an der Maas erzogen, erwählte sie früh den zum Bräutigam, „dessen ewige Schönheit der Grund der Schönheit aller Geschöpfe ist.“ So trat sie in das fünf Stunden südlich von Brüssel gelegene Frauenkloster Nyvel, zu dessen Aebtissin sie 20 Jahre alt gewählt wurde. Hier starb sie den 17. März 659, welcher Tag in Brabant ein gebotener Feiertag wurde.

Gertrudis, die Heilige, Schwester der heil. Mechtildis, geboren zu Eisleben in der Grafschaft Mansfeld, wurde 1294 Aebtissin bei den Benediktinerinnen. Sie war in der heil. Schrift und im Latein wohl erfahren, hat aber besonders durch ihre mystisch-visionäre Frömmigkeit sich einen Namen verdient. Eine Reihe von Ausgaben ihrer insinuationum divinae pietatis exercitia erschien im 16. und 17. Jahrhundert. Der Mauritianer Mege besorgte die von 1664 und übersetzte diese Exercitien und ihr Leben 1676 in's Französische. Sie starb 1334; ihr Gedenktag ist der 15. Nov. Reuchlin.

Gervasius und **Protasius**, zwei stets zusammen genannte Heilige Mailands, welche von Ambrosius als die ersten Märtyrer Mailands angeführt werden. Sie scheinen unter Nero, spätestens unter Diocletian den Märtyrertod gestorben zu seyn, da ihr Andenken schon im 4. Jahrhundert unter den Christen Mailands erloschen war. Dasselbe erweist sich durch die angeblich von Ambrosius im Jahre 386 erfolgte Entdeckung ihrer Reliquien, welche in der Kirche des Ambrosius beigesetzt wurden, und deren Wunderkraft die Arianer geschlagen haben soll. Ihre Reliquien wurden vertheilt; im Bisthum Gizzo gab es zu Augustins Zeit eine unter Anrufung dieser Heiligen geweihte Kirche, und im Abendland sind sie die Patrone vieler Bisthümer und Pfarrkirchen. Ihr Fest fällt auf den 19. Juni. Vgl. A. Buttler, Leben der Väter und Märtyrer, bearbeitet von Räß und Weis, Bd. VIII. S. 247—253. Dr. Pressel.

Gesang, kirchlicher*). — Daß der Gesang als ein integrirender Theil in das Ganze des christlichen Gottesdienstes aufgenommen ist, dazu haben unläugbar nicht bloß innere, sondern auch äußere Momente mitgewirkt, nämlich 1) die jüdische Sitte des Psalmengesangs, die als vom Herrn selbst nach Matth. 26, 30. Mark. 14, 26. noch mitbeobachtet in die christliche Gemeinde übergegangen und in den ψαλμοῖς Eph. 5, 19. Kol. 3, 16. deutlich wiederzuerkennen ist, wogegen die in diesen Stellen weiter genannten ὕμνοι wohl mit Recht für neutestamentliche, aber den Psalmen nachgebildete Lobgesänge, nach Art des Magnificat (Luk. 1, 46 — 55.) und des Gloria in excelsis gehalten werden (vgl. über die spätere Einreihung der Psalmen in die missa catechumenorum, der Hymnen in die missa fidelium Neander's heil. Chrysostomus I. S. 73), daher im späteren

*) Da über Hymnologie und Kirchenlied noch besondere Artikel folgen werden, so wird in dem gegenwärtigen nur die musikalische Seite des Gegenstandes behandelt.

Sprachgebrauche die Hymnen auch ψαλμοὶ ἰδιωτικοί, als neue, selbstproducirte Gesänge im Gegensatze zu den ἔπη δαυιδικά, den alttestamentlichen Psalmen, heißen. Für die ᾠδαὶ bleibt dann kaum eine andere Erklärung übrig, als daß sie die momentanen begeisterten Gefühlsäußerungen Einzelner, gleichsam das musikalische γλώσσαις λαλεῖν waren. Jedenfalls sehen wir aus dieser Zusammenstellung, wie an das überlieferte Alttestamentliche das aus neutestamentlichem Geiste Geborne sich ansetzte. 2) Nicht minder gewiß ist, daß sich eine Art kirchlicher oder theologischer Politik mit eingemischt hat. Da nämlich verschiedene Häretiker (die Stellen hiefür bei Eusebius, Epiphanius, Sozomenus u. s. w. sind gesammelt zu finden bei Martin Gerbert: De cantu et musica sacra, tom. I. p. 71 sq.; auch Kraußold in einem unten zu nennenden Werke führt sie an S. 10) ihre Irrlehren durch einschmeichelnde Gesänge unter's Volk zu bringen suchten, oder, wie Paul von Samosata gethan, aus gleicher Absicht die kirchlichen Hymnen zu unterdrücken bestrebt waren, so mußte die Kirche desto mehr Fleiß darauf verwenden, dieses Mittel recht wirksam für sich anzuwenden; wie auch im Zeitalter der Reformation die frischen, kräftigen Gesänge im Volke mächtig wirkten, auch manche didaktischen Lieder (sogenannte Katechismuslieder) aus jener Zeit entschieden mehr Werth haben, wenn sie als Mittel zur Verbreitung der evangelischen Lehren unter dem Volk, denn als Poesieen beurtheilt werden. Endlich 3) darf auch nicht übersehen werden, daß eine gewisse Zweckmäßigkeit den Gesang zum gottesdienstlichen Gebrauch empfiehlt. Sobald nämlich die Gemeinde an Gebet und Bekenntniß sich aktiv betheiligen soll, entsteht die Schwierigkeit, daß das laute Zusammensprechen einer Menschenmenge nichts weniger als schön oder feierlich ist; so sehr es auch von der römischen und der englischen Kirche acceptirt ist, so sehr auch in der lutherischen sich paläologische Neigungen dafür kund gegeben haben: immer wird ein unbefangener Sinn es unmöglich finden, sich an solchem Gemurmel oder Getöse zu erbauen; erst im Gesange wird das Sprechen einer Masse von Menschen vernehmlich, schön, erbaulich, weil Rhythmus und Melodie alle die tausend verschiedenen Stimmen durch's Maß zur Einheit verbinden; nur einzelne Worte (wie ein Amen) oder sehr kurze Sätze sind auch gesprochen noch vernehmbar. — Aber diese äußerlichen Momente alle erschöpfen die Bedeutung, die der Gesang für den Gottesdienst hat, bei weitem nicht. Wenn die Gemeinde opfernd vor dem Herrn erscheint, so muß sie das Beste, was sie hat, ihren Glauben, ihre Liebe, ihre Hoffnungsfreudigkeit, auch in der edelsten Form aussprechen und darbringen, die ihr überhaupt möglich ist, und das ist die Kunst. In der Kunst verklärt sich das Natürliche; darum ist sie der Religion verwandt; und unter den Künsten, die die Religion in ihren Dienst nimmt (s. d. Art. Gottesdienst), ist für den unmittelbaren Kultuszweck, für die wirkliche Vollziehung desselben der Gesang die einzige, an der sich die Gemeinde mit voller, alle gleichmäßig verbindender Aktivität betheiligen kann; womit nicht ausgeschlossen ist, daß der Gesang auch als Chorgesang und als liturgischer Altargesang seine berechtigte Stelle hat, sofern auch in dieser Form der Gesang die künstlerisch verklärte und darum in's Heiligthum gehörige Sprache ist. (Inwiefern das Gleiche von der Beredtsamkeit gilt und wie sich diese zum Gesange innerhalb des Kultus verhält, darüber s. außer dem Art. Beredtsamkeit ebenfalls den Art. Gottesdienst.) Solches Kunstelement hat nun allerdings der Geist des Christenthums und der gottesdienstliche Trieb, den derselbe in die Gemeinde gelegt, nicht aus sich selbst erzeugt, er hat es schon vorgefunden und muß demselben sein eigenes Gesetz lassen; so hat die Tonkunst in der Kirche wesentlich dieselben Bedingungen ihrer Existenz, es sind dieselben akustischen und ästhetischen Gesetze, denen sie dort wie überall unterworfen ist. Aber es ist ein neuer, eigenthümlicher Geist, den das Christenthum auch dieser Kunst einhaucht, es ist ein anderes Ideal, das sich mit denselben realen Elementen verwirklicht. So entsteht auch eine spezifisch christliche, kirchliche Tonkunst, deren Karakter im Allgemeinen darin besteht, daß, so sehr auch innerhalb ihrer Sphäre die Gegensätze der Seelenstimmung repräsentirt seyn müssen, und daher das Te Deum anders klingt als das Miserere, ein Gloria anders als ein Kyrie eleison und ein Sanctus, doch

Allem Ein Grundton innewohnt, nämlich der des Friedens, des Seligseyns in Gott, daher die innigste Trauermusik, ein Passions=, ein Grabgesang und dgl. mich innerlich ebenso in Gott ruhen läßt und beseligt, als ein Jubellied; daß aber ebendarum Alles, was diesen Grundton stören oder verdrängen würde, d. h. alles sinnlich Aufregende, Leidenschaftliche oder Tändelnde strenge fern gehalten werden muß. (Es sey daher schon hier daran erinnert, daß aus diesem Grunde für den liturgischen Altargesang die gregorianische Singweise, für den Gemeindegesang der Choral, für den Chorgesang die Fuge als Grundformen erkannt werden müssen, weil diese eben ihrer Natur nach jene Eigenschaften profaner Musik ausschließen.) Ob deßhalb die kirchliche Tonkunst nur die Menschenstimme, nicht aber auch Instrumente zulasse, ist damit noch keineswegs entschieden, denn die Instrumente, wie sie sich im Orchester zu einer wunderbaren Fülle und Einheit verbinden, haben dasjenige, was die Musik profan macht, nicht a priori an sich; sie sind an Tonmitteln und Tonfarben so unendlich reich, daß sie ganz ebensogut zur heiligthümlichsten Musik sich verwenden lassen, wenn ein Bach oder Händel sie handhabt, als sie unter Meyerbeers oder Richard Wagners Scepter den profansten, heillosesten Lärm machen. Wenn Thibaut („die Reinheit der Tonkunst") u. A. sich auf die sixtinische Kapelle in Rom berufen, deren heilige Räume nie durch ein Instrument entweiht werden, wie auch der griechische Kultus keines duldet, so ist die eigenthümliche Schönheit solchen Gesanges, d. h. des Effektes, den solche Compositionen (von Palestrina, Allegri und Meistern dieser Art) und solche eingeschulte, reine Stimmen hervorbringen, außer allem Zweifel; aber es ist lediglich kein Grund vorhanden, diese einzelne Gattung als die einzig berechtigte gelten zu lassen; daß die Instrumente anderwärts gemißbraucht werden, kann nichts beweisen, da auch die Menschenstimme diesem Schicksale nicht entgeht. Indessen hat auch in dieser Beziehung die kirchliche Tonkunst ihre Selbstständigkeit durch ein ihr ausschließlich angehöriges Instrument, — die Orgel, das Instrument aller Instrumente — repräsentirt, die sich, wie durch die erhabene Allgewalt ihres Tones, der, wie das Meer, ein Bild der Unendlichkeit ist, — so insbesondere dadurch enge an den Gesang anschließt, daß auch sie nichts sinnlich Aufregendes, nichts Leidenschaftliches duldet.

I. Der Kirchengesang nun, wenn wir ihn näher betrachten, hat sich seiner Bestimmung nach in mehrere Hauptzweige getheilt, die oben schon angedeutet sind. Der ursprünglichste und unbestreitbar bedeutendste, wesentlichste, der schlechterdings nicht entbehrt werden kann, ist der Gemeindegesang. Muß es als ein Mangel bezeichnet werden, wenn, wie in vielen protestantischen Kirchen, aller Chorgesang fehlt: so ist es geradezu ein aus der papistischen Spannung des Gegensatzes zwischen Priester und Laien hervorgehendes, schnödes Unrecht, wenn, wie in Italien, dem Lande, das sich das gesangreichste zu seyn rühmt, die Gemeinde nie in der Kirche singt, wogegen in Deutschland dies Recht ihr in bestimmten Grenzen zugestanden ist. Auch die griechisch=russische Kirche kennt keinen Gemeindegesang; das Choralbuch derselben enthält lauter liturgische, nur an einzelnen Stellen sich dem Hymnus nähernde Gesänge, die ursprünglich immer nur für Eine Stimme bestimmt waren, jetzt zweistimmig gesetzt sind, aber in Kapellen, wo man tüchtige Sänger aufstellen kann, mehrstimmig als Chöre gesungen werden. — Der Gemeindegesang aber, obgleich als kirchlicher im Gegensatze stehend zu allem profanen Singen, muß dennoch, weil er in der Gemeinde, also im Volke einheimisch seyn soll, volksthümlich seyn, — ein geistliches Volkslied, und das ist im vollsten Sinne der lutherische Choral, der auch theilweise geradezu aus Volksmelodieen mit ursprünglich weltlichen Texten erwachsen ist. Was von den reformirten Psalmen ächt volksthümlich war, das ist auch in den lutherischen Choralschatz übergegangen (wie die Melodie: Freu dich sehr, o meine Seele, ursprünglich Ps. 42, und verschiedene andere von Goudimel); vieles Andere aber (wie z. B. auch die neuerlich von Ebrard herausgegebene Sammlung von Psalmen, ebenso die dem reformirten Psalter gewidmete Abtheilung des großen Choralwerks von Kocher: „Die Zionsharfe", zeigt) hat einen etwas einförmigen, an

melodischer Mannigfaltigkeit ärmeren Karakter, der nur in manchen Psalmen, deren Text ein heroischer ist, durch den wieder mehr dem Chor= als dem Volksgesang eignenden declamatorischen Ton ersetzt wird, wobei übrigens auch der Gegensatz des romanischen und des deutschen Elementes nicht vergessen werden darf. Die Psalmen und Hymnen der englischen Kirche, die in größerer Vollständigkeit erst durch Kochers oben erwähntes Choralwerk dem deutschen Publikum zugänglich gemacht sind, haben merkwürdiger Weise einen viel subjektiveren, arienmäßigen Karakter und können sich an Kraft mit dem deutschen Choral nicht messen, wie freilich auch der Mund des Engländers sich zu solch herzhaftem Singen nicht aufzuthun vermag, wie der des Deutschen. — Auf das Geschichtliche des Chorals werden wir, so weit hier Raum dafür ist, unten zurückkommen; für jetzt sey nur Folgendes bemerkt. Der Name Choral hat ursprünglich eine ganz andere Bedeutung, als die uns geläufige. Choraliter singen heißt in der Sprache der römischen Liturgik gerade diejenige Art, die als Priestergesang ohne Mensur den direktesten Gegensatz zu unserem taktmäßigen Gemeindegesang, zum kirchlichen Liede bildet. Später (im 16. Jahrh.) heißt bei den Contrapunktisten jener Zeit diejenige Melodie, die als kurzes Thema ihren kunstreichen Tongeweben zu Grunde gelegt war, der Choral, weil dieselbe gewöhnlich aus alten gregorianischen Gesängen, also Choralen im römischen Sinne genommen war; in diesem Zusammenhang bedeutete das Wort so viel als sonst der cantus firmus, die Grundmelodie, um die sich die figurirten Stimmen herlegten, was sonst auch tenor hieß. Unser Gebrauch des Wortes Choral datirt sich aus dem Anfange des vorigen Jahrhunderts, wo man erst anfing, die Melodieen, die zuvor in die Gesangbücher eingefügt waren, nun als rein musikalische, für Chor und Orgel bestimmte Bücher abgesondert zu geben, was dann im Unterschiede vom Gesangbuch das Choralbuch hieß. S. darüber die lehrreiche Auseinandersetzung in Kraußold's Handbuch zum Kirchen= und Choralgesang; Erlangen 1855, S. 109 ff. Da der Choral das Religiöse und Gottesdienstliche seines Inhalts schlechterdings nur in volksthümlicher Form enthalten darf, so ist damit als wesentliches Requisit gesetzt, 1) daß er Melodie haben, daß er ohrenfällig seyn muß, wodurch er sich nicht nur von solchen Kunstgesängen unterscheiden muß, deren Hauptwerth, deren Leben in der Harmonieenfolge liegt, sondern auch von derjenigen Singart, die wir unten als die gregorianische näher zu schildern haben. Die Melodie ist im Choral so sehr die Hauptsache, daß nicht nur diejenigen Meister, die die Bearbeitung des Choralschatzes einer Zeit oder einer Landeskirche für den öffentlichen Gebrauch besorgten, den harmonischen Satz immer mit einer gewissen Freiheit behandelt haben und damit in ihrem vollen Rechte sind, sondern daß auch, während die Gemeinde im unisono die Melodie singt (was in der lutherischen Kirche die wohlbegründete und schwerlich jemals sich ändernde Sitte ist), der Organist, der dem Volksgesang gegenüber und doch in innigster Einheit mit demselben das Element der Kunst — aber nicht durch Künstlichkeit oder Künstelei — zu repräsentiren hat, ebenfalls nicht gehindert werden darf, nach dem Maß seiner ächten Kunstbildung die Harmonie, die Accordenfolge, die Uebergänge und sogenannten Zwischenspiele, mit derjenigen Freiheit zu handhaben, die ebensowenig Zügellosigkeit ist, als sie selbst augenblickliche Inspirationen ausschließt. 2) Um volksthümlich zu seyn, muß die Melodie sich sowohl in Bezug auf die Peripherie der Töne, die sie überhaupt beschreibt, als in Bezug auf die einzelnen Intervalle, auf ein bescheidenes Maß beschränken; eine Melodie z. B., die den Umfang einer None oder höchstens einer Decime übersteigt, oder deren Intervalle Sprünge sind (wie in manchen aus der Haller Schule und der Brüdergemeinde hervorgegangenen Weisen), ist durchaus unvolksthümlich. 3) Aehnliches gilt von den rhythmischen Verhältnissen. In dieser Beziehung schwebt immer noch die Frage über den sogenannten rhythmischen Choral (worüber man vgl. Kraußold, Handbuch für den Kirchen= und Choralgesang, 1855, S. 89; Abhandlung über den rhythmischen Choralgesang, von G. A. Wiener, 1847; den Aufsatz von Tucher aus Veranlassung einer früheren Choralsammlung von Kocher, in Tholucks lit. Anzeiger 1839, Nr. 52—54, und die

größeren Werke von C. v. Winterfeld, v. Tucher u. A.; dagegen aber auch Heinisch, der Gemeindegesang in der evangelischen Kirche, 1848; Keferstein, über Einführung des rhythmischen Chorals, 1851; Hauschild, über den sogenannten rhythmischen Choral, 1854; in Silchers Harmonielehre, den 31. Abschnitt, S. 139). Es ist schon verwirrend, daß man den unrichtigen Namen gebraucht: „Rhythmischer Choral", als ob das eine besondere Gattung wäre; man macht sich damit den Schluß leicht: alle Musik muß Rhythmus haben, folglich ist nur der rhythmische Choral ächt musikalisch; als ob das nicht Jeder zugestände, aber nicht auch darauf bestehen müßte, daß, was man jetzt unrhythmisch zu nennen beliebt, vollkommen rhythmisch ist, nur in einer andern Art des Rhythmus! Der Unterschied ist nur der, daß die sogenannten rhythmischen Choräle einen größeren, oft raschen, sich häufig in deklamatorisch-bewegter Weise an den Text anschließenden Wechsel der rhythmischen Formen haben, also theils kurze Noten mit langen, und zwar jede mit einer eignen Textsylbe, somit nicht als bloße Melismen, theils gerade mit ungeraden Takten innerhalb einer und derselben Melodie wechseln, während unser seither üblicher Choralgesang nur in den verhältnißmäßig weniger zahlreichen Tripeltakt-Melodieen solch einen Wechsel und dann denselben in strenger Regelmäßigkeit enthielt, sonst aber die meisten Zeilen aus lauter gleich langen Noten bestanden, die, ohne ihren ganz normalen rhythmischen Bau dadurch zu entstellen, bloß nach jeder Zeile durch eine Fermate unterbrochen wurden. Da man sich am Ende der dreißiger Jahre sorgfältiger mit den Choralschätzen unserer kirchlichen Vergangenheit zu beschäftigen und dieselben der allgemeinen Kenntniß aufzuschließen begann (ein Verdienst, das den Namen Karl v. Winterfeld, Frhr. v. Tucher, Layriz, Zahn, Faißt u. A. m. ein bleibendes, dankbares Andenken sichert): da entdeckte man, daß die Rhythmik in den alten Choralsätzen eine andere sey, als die uns gewohnte; man fand darin ein musikalisches Leben, eine Kraft, einen Schwung, dem gegenüber unser Choralgesang, zumal wo er zu einer ermüdenden, schlaffen Langsamkeit herabgesunken war, nothwendig als eine schmähliche Depravation erscheinen mußte. (Vgl. P. Mortimer, der Choralgesang zur Zeit der Reformation.) Es wurden nun aus diesen Entdeckungen und Vergleichungen heraus Vorschläge und Versuche gemacht, die im Wesentlichen auf den drei Sätzen beruhten: 1) dieser sogenannte rhythmische Choral, d. h. richtiger, der Choral in der Gestalt, wie ihn die Choralbücher des 16. und 17. Jahrhunderts enthalten, ist entschieden schöner, edler, erbaulicher, der Würde des Gottesdienstes angemessener (hat man doch das Abkommen von demselben in Zusammenhang gebracht mit dem Abfall vom Glauben, so daß der jetzige Choral ein Produkt des Rationalismus wäre); 2) dieser rhythmische Choral ist faktisch von den Gemeinden des 16. und 17. Jahrhunderts gesungen worden; also 3) soll und kann er auch wieder eingeführt werden und seine Herstellung wird mit der Erneuerung des kirchlichen Lebens und Glaubens in Wechselwirkung stehen. Es hat denn auch nicht an Versuchen gefehlt, dies praktisch zu beweisen; manche Gemeinden haben sich von tüchtigen und energischen Geistlichen und Schullehrern dazu einüben lassen, und es sind zu dem Ende selbst amtliche Verordnungen ergangen, wie in Bayern, oder wenigstens solche Schritte beantragt worden, wie von der Eisenacher Conferenz von Abgeordneten der evangelischen Kirchenregimente im Jahre 1853. (Die hiezu dargebotene Choralsammlung ist bearbeitet von Faißt, v. Tucher und Zahn, 1854.) Den obigen Thesen gegenüber hat es jedoch nicht an Stimmen gefehlt, die von der Sache anders urtheilten, und ohne hier ein, zur Zeit vielleicht noch nicht einmal mögliches abschließendes Urtheil fällen zu wollen, haben wir doch die Pflicht, auch diese Auffassung des Gegenstandes hier zu registriren. Gegen Satz 1) ist erinnert worden, daß zwar jene ältere Form bei einem Theil der Choräle unbestritten die schönere sey, aber a) daß dies weit nicht von allen prädicirt werden könne, indem z. B. bei Melodieen, wie „Eine veste Burg" ꝛc. der allzuhäufige Wechsel des geraden und ungeraden Taktes, oder, wie bei „Werde munter mein Gemüthe", „Seelenbräutigam" gerade die eigenthümliche Gleichmäßigkeit in der Wiederkehr derselben rhythmischen Figur ganz

entschieden ästhetisch hinter der Kraft und Würde der seither üblichen Singweise zurückstehe, wofern nur für diese das Tempo überhaupt lebendiger genommen werde. b) Bei andern entstehe dadurch eine unlösbare Schwierigkeit, daß der ursprüngliche Rhythmus (wofern überhaupt das Original noch mit Sicherheit festzustellen ist) nur auf ein oder wenige Lieder passe, während er für andere Lieder, die zur gleichen Melodie gesungen werden, weil die Worte ganz andere sind, schlechterdings nicht mehr tauge; deßhalb aber für diese neue Melodieen zu machen oder — was freilich die Paläologen unter unsern Hymnologen (die „Altfänger“, wie sie Schleiermacher nannte) für das Beste halten würden, jene nachgebornen Lieder, denen das großväterliche Gewand einer alten Melodie oft so trefflich steht, über Bord zu werfen, sey deßhalb doch kein genügender Grund vorhanden. 2) Was den historischen Beweis anbelangt, so berufen sich die Rhythmiker auf die Gestalt, die die Choräle bis auf Andreas Hammerschmidt, den Sänger von Rists Liedern, faktisch in den Choralbüchern haben. Allein a) es beweist die Ungleichheit, mit welcher eine und dieselbe Melodie in Bezug auf den Rhythmus in den verschiedenen Choralwerken erscheint und die Art, wie sich die Herausgeber darüber unbefangen äußern (z. B. Flor, s. die angeführte Schrift von Wiener S. 44), daß sich diese Musikmeister darin viele Freiheit erlaubten, was darauf hinweist, daß sie sich diese Melodieen, so wie sie sie setzten, zunächst nur für einen Chor, nicht für die solcher Willkür sicherlich nicht nachgebende Gemeinde gedacht haben; Lukas Osiander (s. a. a. O. Wiener) weist den Chor an, sich in der Mensur nach der Gemeinde zu richten. b) Der Beweis liegt aber auch in der Natur der Sache. Ein so streng taktmäßiges Singen, bei welchem die Beobachtung der mannigfachen Unterschiede von längeren, kürzeren, ganz kurzen Noten häufig selbst wohlgeschulten Chören nicht ohne besondere Einübung gelingt, ist einer Masse von Tausenden, die ohne Singschulen und Singproben, ohne den Stab eines Dirigenten (was Alles jetzt wohl zur Erreichung des Zweckes mag angewendet werden, im 16. und 17. Jahrhundert aber schwerlich nachzuweisen ist) lediglich zu ihrer Erbauung und Freude singen wollen, schlechterdings unmöglich *). Andreas Hammerschmidt, den sicherlich der Rationalismus noch nicht dazu verführte, denn er ist 1611 geboren, hat seine Choräle bereits in gleichen Noten gesetzt und dies damit motivirt (s. s. Vorrede zu Rists Gesangbuch): in der Kirche müsse man langsamer singen, als zu Hause. D. h. die Masse kann nur durch gleichmäßige Bewegung in Ordnung gehalten werden; kann man auch durch außerordentliche Anstrengung sie in einen geschulten Chor umwandeln: über kurz oder lang wird die natürliche Schwerfälligkeit wieder jenen gleichmäßigen Rhythmus hervorbringen. Naturam expellas furca etc. Daß aber dieser Ursprung der üblichen Singweise aus der vis inertiae, die einer großen Masse mit physischer Nothwendigkeit anhaftet, nicht hindert, daß dieselbe wieder eine eigenthümliche Schönheit erlangen kann: das ist uns unwiderleglich dadurch bewiesen, daß Meister, wie Johann Sebastian Bach, der denn doch so gut als die Meister unserer Tage wußte, was schön und kirchlich ist, den Choral in derjenigen Gestalt, die man jetzt unrhythmisch nennt, in ihre großen Kirchenmusiken aufgenommen und eben in dieser seiner Form als eigenthümlich schönes, volksthümliches Element den Kunstformen des fugirten Chores, der Arie, des Recitatives gegenübergestellt haben. — Ein ganz ähnliches Verhältniß ist es mit dem dynamischen Wechsel, von dem ebenfalls gesagt werden kann, er gehöre zu aller Musik; und doch wird keine Gemeinde seyn, die in ihrem Choral den Wechsel von pianissimo, piano, crescendo, forte, decrescendo u. s. w. eintreten läßt; aber auch hierin, d. h. in dem stets gleichen Maße der Stärke, liegt eine Eigenthümlichkeit des Chorals, die wir nicht erst aus einer Verderbniß desselben abzuleiten haben.

---

*) Forcirte Proben, wie Reinthaler auf dem Stuttgarter Kirchentage von 1850 eine anstellte, beweisen, selbst wenn sie gelingen, lediglich nichts; eine solche Versammlung unterscheidet sich nach ihrer Zusammensetzung und Stimmung sehr wesentlich von einer Volksgemeinde.

II. Die zweite Grundform des Kirchengesanges ist der Altargesang des Geistlichen. Er ist in der römischen Kirche einheimisch; Luther hat ihn beibehalten; derselbe läßt in seiner deutschen Messe noch Evangelium und Epistel singen, und diejenigen lutherischen Landeskirchen, die ihren Cultus von allen reformirten Einflüssen haben ferne zu halten vermocht, bewahren wenigstens für Hauptmomente des Altardienstes (Einsetzungsworte, V.U., Segen) die altkirchliche Sitte. So schwer es da, wo seit Jahrhunderten alle Tradition in dieser Beziehung abgebrochen ist (wie z. B. in Württemberg), zumal dem Verdacht katholisirender Tendenzen gegenüber halten würde, den Altargesang des Geistlichen wieder einzuführen; so sehr auch die leitenden Behörden sich erst daran gewöhnen müßten, auf musikalische Fähigkeit und Bildung bei dem angehenden Theologen ein ganz anderes Gewicht zu legen, als bisher, dieselbe förmlich obligat zu machen: die Idee ist durchaus richtig und wahr, daß nämlich auch in dieser Gestalt der Gesang die Verklärung der Sprache ist; es soll in den heiligsten Momenten des Cultus nicht die gemeine, irdische Sprechweise seyn, diese aber kann für uns nur durch die Kunst zur heiligen verklärt werden, aber dann eben durch ein Singen, das von weltlichem Reize nichts an sich hat, d. h. denjenigen Gesang, den wir kurzweg den gregorianischen nennen können (s. unten). Ueber diesen Gegenstand s. Harms Past.Th. II. 4te Rede, Kraußold, a. a. O. S. 173 ff. Armknecht, die Haupt- und Nebengottesdienste der luth. Kirche, 1853. Die liturgisch-musikalischen Sammlungen von Naue. Anthes, die Tonkunst im ev. Cultus, 1846. S. 167 ff. Alt, der christl. Cultus S. 483 ff.

III. Eine dritte Form des kirchlichen Gesanges ist der Chorgesang, der, als wirklicher Kunstgesang eine besondere musikalische Vorbildung erheischt. Zunächst kann derselbe nichts weiter bedeuten sollen, als den Führer des Gemeindegesanges. Denn (s. Nitzsch, prakt. Th. II. S. 364) „der wahre, wesentliche Chor ist die Gemeinde selbst.“ Als ihr constanter Stellvertreter kann er somit nur da fungiren, wo ihr selbst die Aktivität entzogen ist; in der römischen Messe respondirt nur der Chorgesang dem Altargesang; in der evangelischen Kirche aber müßten alle die Responsionen („Und mit Deinem Geiste ꝛc.“ „Würdig ist das und ist recht“ u. s. w.) von der Gemeinde selbst gesungen werden; ein Mittelglied zwischen sich und dem Geistlichen bedarf sie nicht. Dadurch aber, daß die Führung des Gemeindegesanges, das Tragen der unisonen Melodie durch die drei Unterstimmen viel besser und kräftiger, ja gerade durch den Gegensatz der Tonfarbe und des Tonumfanges in eigenthümlich schöner Weise durch die Orgel versehen wird, ist der Chor (wenn man nicht einen unisono intonirenden und durchschlagenden Schülerchor darunter verstehen will) für jenen Zweck ganz überflüssig. Seine wahre Stellung liegt vielmehr darin, daß (um Lange's Worte in der Schrift: „die kirchliche Hymnologie,“ S. 34 zu gebrauchen) „der Chor das musikalische Charisma der Gemeinden darstellen und in evangelischer Freiheit dem Herrn heiligen soll.“ In der Gemeinde sind die Kräfte des Gesanges auch in seiner höhern Form, in welcher er wohl von Allen genossen, aber nur von Wenigen geübt werden kann, vorhanden; diese nun wollen und sollen sich in ihrer Weise zum Opfer darbringen, und haben darum ein Recht, das Ihre zum heiligen Schmucke beizutragen, in welchem, Ps. 110, 3. das Volk des Herrn williglich Ihm opfert. Es dient somit der Chor dazu, die Mannigfaltigkeit der Gaben und Kräfte innerhalb der Einheit und Gemeinschaft des Geistes und damit den innern Reichthum der Gemeinde offenbaren zu helfen. Ebendarum aber soll er nie bloß aus Kindern, ebensowenig (wie man seit dem Aufblühen der Männerchöre in den Liederkränzen, Liedertafeln ꝛc. nur zu gerne thut) bloß aus Männern bestehen, nicht bloß aus dem rein künstlerischen Grunde, weil der geringe Umfang des Tongebiets es schwerer macht, dem Männergesang Sätze im höhern, fugirten Kirchenstyl zuzumuthen, sondern aus dem kirchlichen Grunde, weil nur der volle, auch die weichen weiblichen Stimmen umfassende Chor jener Idee entspricht; das Weib muß schweigen in der Gemeinde, wo es sich um liturgisches und homiletisches Auftreten handelt; aber auf musikalischem Gebiet ist auch dem Weibe ein Charisma gegeben, dem seine ungeschmälerte Stelle im

Cultus gebührt. — Jedoch muß zugestanden werden, daß, wenn der Chor im Raume der Kirche einen Standort hat, der ihn den Blicken Aller vorzugsweise aussetzt, dann aus anderweitigen Gründen allerdings die oberen Stimmen besser durch Knaben vertreten werden; diesem Gesichtspunkte, als dem ethischen, kann sich der ästhetische oder musikalische um so eher unterordnen, als bei sorgfältiger Auswahl und Pflege die Knabenstimme ihre eigenthümliche Schönheit besitzt und Treffliches leisten kann. So kann nun der Chor bald abwechselnd mit der Gemeinde die liturgischen Responsorien übernehmen, bald in selbstständiger Weise, ehe der Gemeindegesang beginnt, oder bei Cultusakten, wo kein Gemeindegesang Statt findet (z. B. bei Begräbnissen, bei Trauungen) die Gemeinde begrüßen und so in seiner Weise dieselbe den Segen ihres Lebens in Gottes Gemeinschaft, in Gottes Reich genießen lassen, d. h. sie erbauen. Diese Chorgesänge sind nun sehr mannigfacher Art; Palestrinas herrliche, bald in einfachen Dreiklängen fortschreitende, bald contrapunktisch verschlungene Tonsätze; Johann Eccards Festlieder; Joh. Sebastian Bachs Cantaten; Marcello's Psalmen: dies sind schon lauter sehr verschiedene Gattungen, neben denen noch eine Menge anderer sich entwickelt hat. Bach's Name aber erinnert daran, daß nun dieser Chorgesang nicht nur insofern sich weiter entwickelt hat, als er theils durch den Wechsel zwischeneintretender Solo's, theils durch die Instrumentalmusik seinen künstlerischen Karakter im Gegensatz zum Gemeindegesang schärfer ausprägt, sondern daß er sich auch zu einer eigenthümlichen Stellung insofern erhoben hat, als aus ihm die große Kirchencantate und das Oratorium hervorgegangen ist; eine Gattung, deren eine Hälfte — wie Bachs Passionswerke — ursprünglich noch im Sinn eines gottesdienstlichen Aktes gemeint war, während die andere — wie Händels erste Oratorien — aus dem Theater als geistliches Drama herauswuchs, die aber beide in der Folgezeit nicht mehr als Gottesdienst im engern Sinn, sondern als geistliches Konzert sich habilitirt haben.

Schließlich liegt uns noch ob, die Hauptpunkte aus der Geschichte unsres Gegenstandes in gedrängter Uebersicht zusammenzustellen, wobei wir für weitere und spezielle Belehrung außer den oben schon genannten Werken von C. v. Winterfeld (der evangelische Kirchengesang, drei Bände — der letzte 1847 erschienen, wozu noch desselben Verfassers kleinere Schriften: „Ueber Herstellung des Gemeine- und Chorgesanges 2c." 1848, und „Zur Geschichte heiliger Tonkunst" 1850 gehören), von Frhrn. v. Tucher, von Layritz, noch auf das große Geschichtswerk von Gerbert, de cantu et musica sacra, 2 tomi, 1774, auf Forkels Geschichte der Musik, Leipz. 1801, auf die bekannteren hymnologischen Werke von Koch, von Lange, und für einen speziellen Punkt auf Armknechts Schrift: „die heilige Psalmodie" (Göttingen 1855) verweisen.

a) Wie wir am Anfange dieses Artikels bereits die in die christliche Kirche übergegangenen Psalmgesänge von den aus der christlichen Gemeinde selbst hervorgehenden Hymnen unterschieden haben, so begegnet uns hier sogleich die Frage: wie wir uns nun musikalisch diesen Gegensatz zu denken haben? Die Psalmodie liegt klar vor; sie ist nicht ein eigentlich melodisches Singen, sondern ein musikalisch gebundenes Sprechen, eintönig und taktlos, nur am Anfang und Ende sich hebend oder senkend. Zuverläßig ist dies auch die ursprüngliche und wohl Jahrtausende lang andauernde Singweise; denn einer Melodie, d. h. einer Reihe von Tönen, die an sich schon, ohne Worte, ein musikalisch befriedigendes Ganze bilden, nun Worte unterzulegen, deren Sylben mit jenen Tönen zusammentreffen, der Melodie zu lieb eine Sylbe zu dehnen u. dgl., das ist schon eine Combination, die kaum anders, denn als Nachahmung eines Instrumentes mit der Stimme, als Deutung der wortlosen Töne durch begleitende Worte begriffen werden kann, aber eine Combination, die durch ihren doppelten Reiz, den der Melodie und den der Worte sicherlich an Popularität jenes psalmodirende Singen, dem auf griechisch-heidnischem Boden ohne Zweifel der recitirende Gesang z. B. der Chöre in der Tragödie analog ist, überflügeln mußte. So entstand auch in der christlichen Kirche ein Gegensatz zwischen dem Singen, das Augustin (Conf. lib. X. c. 33. §. 2.) so bezeichnet:

Athanasius tam modico flexu vocis faciebat sonare lectorem psalmi, ut pronuntianti vicinior esset, quam canenti; und zwischen der, nach derselben Stelle freilich auch auf Psalmen übergetragenen melodischen Gesangsweise (melos omne cantilenarum suavium); ein Gegensatz, der denn auch das Wesentliche der Differenz ist, die man mit dem Namen des ambrosianischen und gregorianischen Gesanges bezeichnet. Daß Ambrosius vier sogenannte griechische Tonarten angenommen, Gregor der Große aber diese sogenannten authentischen mit vier verwandten, sogenannten plagalischen vermehrt habe (über welche Tonarten man vergleiche Kraußold a. a. O. S. 27. Silcher, Harmonielehre S. 125, wie die Specialwerke über gregorianischen Gesang, namentlich Maslon's Handbuch desselben, 1839; Janssen, wahre Grundregeln des greg. Ges. 1846; Oberhoffer, der gregor. Choral, 1852) ist in sofern nicht von weiterem Belang, als jene Tonarten der ganzen alten Kirche gemein waren, und sich noch bis in die Reformationszeit erhalten haben, d. h. bis sich unsere moderne Unterscheidung das Dur und Moll als zweier auf allen Tonstufen sich gleichmäßig wiederholender Grundverhältnisse Bahn gebrochen hatte. Man kann daher wohl etwa, wenn man den Gregorianischen Gesang mit der modernen Musik vergleicht, jene alten Tonarten (die dorische, phrygische u. s. w.) als das Unterscheidende des gregorianischen Gesanges ansehen, das sich insbesondere dadurch anschaulich macht, daß die Folge der Töne immer diatonisch, niemals chromatisch ist; allein dies unterscheidet ihn nicht einmal vom alten protestantischen Choral, geschweige vom ambrosianischen Gesange. Die Differenz liegt vielmehr in folgendem. 1) Ambrosius hat die orientalische Sitte eines Wechselgesanges, an dem die ganze Gemeinde sich betheiligte, auf abendländischen Boden verpflanzt; Gregor der Große dagegen schloß in hierarchischem Geiste die Gemeinde von der aktiven Theilnahme am Gesang aus. 2) Ambrosius hat, obgleich er wohl schwerlich schon unsern strengen Begriff von taktmäßig-melodischem Singen hatte, doch im Gegensatze zur Psalmodie das melodisch-rhythmische Element bevorzugt; Gregor der Große dagegen hat — wie schon Hieronymus nur das Psalmodiren als heiligen Gesang gelten ließ, alles Andere aber als weltlich verwarf — desto ausschließlicher die Psalmodie kultivirt, und dies ist denn im bestimmtern Sinne der gregorianische Gesang: ein Singen, dessen Monotonie zwar durch einigen Wechsel belebt werden kann, das aber durchaus nicht auf melodischen Reiz, auf melodischen Ausdruck angelegt ist, und das ebenso wenig einen strengen, auf bestimmte Maße zurückführbaren Rhythmus kennt; denn wenn dabei auch die longa, brevis, semibrevis, brevissima als Gattungen nach der Dauer der Töne unterschieden werden, so ist es doch das karakteristische des gregorianischen Gesanges, daß nicht, wie bei uns die ganze Note das Doppelte der halben ist, so dort etwa die brevis das Doppelte der semibrevis, die longa das Doppelte der brevis nach mathematischer Messung wäre, sondern der Sänger in Bezug auf die Dauer derselben eine gewisse Freiheit hat, wie dies im recitativischen Gesang heute noch der Fall ist. Mit diesem Umstande hängt zusammen, daß alle ächt gregorianischen Gesänge der Ausführung durch einen vierstimmigen Chor, also der Harmonisirung für diesen durchaus widerstreben. Sie müssen entweder unisono ohne alle begleitende Stimmen gesungen oder nur leicht von der Orgel begleitet werden, die in rasch wechselnden Akkorden dem Sänger folgt, ohne ihn zu beengen, während jeder vierstimmige Chorsatz dieserlei Gesänge ungemein schwerfällig macht. Was sich auch als mehrstimmiger Gesang noch schön ausnimmt, neigt sich bereits dem Karakter des Liedhaften, Volksthümlichen zu (wie z. B. die überaus schöne Melodie, die in der alten Kirchensprache den Namen Peregrinus führt — s. Kraußold, Beiblatt zu S. 56 des angeführten Werkes — die sonst auch als Melodie des Magnificat vorkommt und von Mozart im ersten Satze der Requiem benützt ist). Dazu ist aber 3) zu bemerken, daß, weil Melodie und Rhythmus aller Musik eingeboren sind, selbst der gregorianische Gesang, der principiell beide ausschließt, um sich als heilige Musik von aller und jeder weltlichen zu unterscheiden, dennoch sich jener Ingredienzen nicht ganz zu enthalten vermocht hat. Die Psalmodie nämlich und der aus ihr entwickelte gregorianische Gesang

schließt sich ursprünglich genau an die biblischen Worte an, es fehlt also sowohl das in der christlichen Lyrik sich ausbildende und dann constant bleibende Versmaß, als namentlich der Reim. Sobald diese beiden sich der Form christlicher Poesie bemächtigt hatten, mußte auch der gregorianische Gesang, wenn er sich nicht (was eigentlich consequent gewesen wäre) auf Bibelstellen als Texte beschränken wollte, ein melodisches und rhythmisches Element in sich zulassen, weil die christlichen Versmaße und Reime an sich schon eine musikalische Bedeutung und Wirkung haben. Gregor der Große hat damit, daß er selbst Hymnen dichtete, bereits den Anfang gemacht, sein eigenes Prinzip zu durchbrechen, und die herrlichen Dichtungen des Mittelalters — jene Sequenzen: Dies irae, Stabat mater, Lauda Sion, Pange lingua etc., konnten, wenn auch der Ton und Geist der zu ihnen sich gesellenden Melodieen gregorianisch war, dennoch, wie Jeder sogleich heraushört (s. z. B. das pange lingua bei Oberhoffer S. 42) nicht anders als rhythmisch und melodisch das gregorianische Prinzip beschränken. — Was etwa auch noch als Eigenthümlichkeit des letztern könnte angesehen werden, daß nämlich das Notensystem desselben nur 4 Linien, andere Schlüssel und Vorzeichnung und viereckige Noten zeigt, ist etwas rein Aeußerliches, traditionell in der römischen Kirche Festgehaltenes; wozu man vergleiche d. Art. Guido von Arezzo. Bemerkt mag hier nur noch werden, daß neuerlich (wie z. B. von Armknecht in der zuletzt angeführten Schrift) die Psalmodie auch für den evangelischen Gottesdienst wieder empfohlen worden ist und von der Repristination derselben viel Heil erwartet wird. In Instituten, wie das rauhe Haus, mag die Einführung keine Schwierigkeit haben und der Vortrag der Psalmen in dieser Weise als Bereicherung des gottesdienstlichen Lebens gelten; für die Kirche können wir, zumal da sie kein Bedürfniß solcher Bereicherung neben ihrem Liederreichthum hat, jene Hoffnungen nicht theilen.

b) Wir haben so eben eine dem Mittelalter angehörige weitere Gattung genannt, die Sequenzen oder Prosen, als deren Urheber der ältere Notker (N. balbulus, † 912) betrachtet wird. Im Meßkanon schließt nämlich das sogenannte Graduale mit einem Hallelujah; die letzte Sylbe nun pflegten die Sänger in allerlei Weisen zu dehnen, und um nun diesen Modulationen nicht immer nur ein athemloses Ah unterzulegen, dichtete Notker Texte dazu (anfänglich in Prosa, daher der Name Prosen; Sequenzen heißen sie, weil sie unmittelbar dem Graduale angehängt waren). Dieser in den Meßkanon eingelegte neue Bestandtheil wurde sofort, während sein Ursprung rein musikalisch war, auch poetisch weiter ausgebildet, und wir verdanken ihm die oben schon erwähnten und ähnliche Kleinodien kirchlicher Poesie.

c) Wie durch die Sequenzen sich das Material des kirchlichen Gesanges bedeutend vermehrte, so macht die Erfindung des sogenannten Contrapunkts in seiner einfachsten Gestalt, d. h. eines musikalischen Satzes, der aus zwei (punctum contra punctum) oder mehreren gleichzeitig erklingenden, verschiedenen und doch zusammen stimmenden Tonreihen besteht, Epoche; eine Erfindung, die dem flandrischen Mönch Hucbald († 930) zugeschrieben wird, und die wir als den Anfang der harmonischen Behandlung der Musik (im neueren Sinne des Wortes Harmonie) anzusehen haben. Wir wundern uns wohl, daß früher stets nur unisono soll gesungen und dies allein als Harmonie bezeichnet worden seyn; noch mehr dürfen wir uns wundern, daß Hucbald (s. z. B. in Kiesewetters Geschichte der europäisch-abendländischen Musik, S. 13 ff. Gerbert, a. a. O. Th. II. S. 113) entzückt war über seine Harmonie, die in fortschreitenden Quarten und Quinten bestand, also in Accorden und Fortschreitungen, die unser Ohr unerträglich findet, während er die reine Terz, also einen der reinsten Wohlklänge, für eine Dissonanz hielt. Allein wir dürfen nicht von der Voraussetzung ausgehen, daß das menschliche Ohr von jeher dieselbe Sensibilität für die Wirkung der Töne gehabt habe; diese hat sich in Wahrheit erst ausgebildet; manche Accorde, die sich z. B. bei Mendelssohn finden, würde Händel unerträglich gefunden haben; hat doch aus gleichem Grunde der alte Schicht den jungen Beethoven ein musikalisches Schwein gescholten. — Was Huc-

bald betrifft, so war es zuverläßig die Orgel, die ihn auf seine Entdeckung führte, wie er auch die harmonische Zusammensetzung verschiedener Stimmreihen organum genannt hat.

d) Die romanischen Völker ließen es sich gefallen, bei'm Cultus rein passiv zu assistiren; die germanische Natur aber erzeugte einen Volksgesang, der sich, da er in den Domen nicht zugelassen war, dafür draußen auf den Bittfahrten zunächst dadurch Luft machte, daß das Volk das Kyrie eleison unzählige Male sang; an dieses aber schloßen sich deutsche Liedstrophen an, die nur immer mit jenem Rufe endigten und darum „Leisen“ hießen. Die Texte derselben (wie: Nun bitten wir den h. Geist; Christ ist erstanden rc.) gehen uns hier nicht an; die Melodieen aber, obwohl selbstverständlich an die gregorianischen Weisen anklingend, die das Volk in der Kirche hörte, sind doch entschieden volksthümlich rhythmisch stärker markirt, melodisch karakteristischer, als jene. Dem Drange des Volkes, sich so in seiner Weise musikalisch am Gottesdienste wenigstens außerhalb der Kirchen zu betheiligen (wiewohl es sich manche Licenzen der Art, z. B. an Weihnachten bei'm Kindwiegen auch innerhalb derselben nicht nehmen ließ), mußte der Klerus um so mehr Rechnung tragen, als (vgl. Hoffmann von Fallersleben, Gesch. d. Kirchenlieds bis auf Luther, S. 193) sich noch Jahrhunderte lang altheidnische Volksgesänge forterhielten, die nur exstirpirt werden konnten, wenn dem Volke christlich zu singen gestattet ward.

e) Diese christlichen Volksgesänge nun wurden, da sie schon reformatorischen Geist in sich trugen, sofern sie eine Art Emancipation des christlichen Volkes vom Joche des Klerus waren, in die lutherische Kirche herübergenommen; ebenso einige gregorianische Gesänge, die aber zuvor in bestimmtes Taktmaaß gebracht werden mußten. Ferner wurden, wie schon im Mittelalter geschehen war, Melodieen weltlicher Lieder für geistliche Texte benützt, was deßhalb leicht möglich war, weil sich ein Unterschied des Styles in weltlicher und geistlicher Musik noch gar nicht ausgebildet hatte und die weltlichen Melodieen denselben ernsten, innigen Geist athmeten, der für geistliche Texte nothwendig war. Einzelne Gesänge konnten ferner aus der Mitte der böhmischen Brüder genommen werden. Aber mit all dem begnügte sich der Geist der evangelischen Kirche nicht; wie in der Poesie, so war er auch in der Musik ungemein produktiv. Es ist hier nicht der Raum dazu, um auch nur alle bedeutenderen Namen von Tonsetzern zu nennen, die von Luther an den Schatz der Kirche gefüllt haben; wir verweisen dießfalls auf Winterfeld, auf Koch, auf den „Leitfaden zur Geschichte des geistlichen Liedes der evang. Kirche“ von Kriebizsch (Leipz. 1854), wie auch jedes neuere Choralbuch wenigstens die Hauptdata anzugeben pflegt. Die Blüthezeit des lutherischen Chorals geht bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts; am Anfange derselben steht Luther mit: „Ein veste Burg ist unser Gott;“ — in der Mitte die Hamburger Meister, Scheidemann und Prätorius mit „Wachet auf, ruft uns die Stimme“; am Ende Johann Schop und Johannes Crüger. Die zweite Periode, die in die erste freilich schon hineinspielt, ist die der Arie; Heinrich Albert (geb. 1604) war der Erste, der geistliche Lieder für Eine Stimme mit Begleitung eines Instrumentes setzte, da von der aus Italien gekommenen Oper her diese Form beliebt geworden war; diese Arien wurden nun auch Gemeindegesänge: (wie „Gott des Himmels und der Erde,“ „Himmel, Erde, Luft und Meer rc.“) Die dritte Periode ist die des Pietismus und der Brüdergemeinde; die Melodieen sind nicht bloß mehr Arien, sondern streifen an's Tanzhafte, vgl. den Art. Freylinghausen. Die vierte Periode ist die der Aufklärung; die Gellert'schen, Cramer'schen, Klopstock'schen Dichtungen haben ebenso fruchtbare Componisten gefunden; von ihnen allen sind nur noch einige, übrigens wirklich werthvolle Melodieen Knecht's im Gebrauch, aber auch diese (Wie groß ist des Allmächt'gen Güte rc. Stärk' uns Mittler rc. Ach sieh' ihn dulden u. a. m.) nur innerhalb der Grenzen seines Geburtslandes. Das Pathetische, Rührende, oft aber auch unendlich Nüchterne karakterisirt diese Zeit.

f) In unsrer Zeit haben nur noch Wenige versucht, den Choralschatz mit eigenen Produkten zu vermehren; unter ihnen ist es nur Wenigen, wie z. B. Silcher und Kocher

gelungen, daß mehrere ihrer Melodieen in der Kirche ihres Vaterlandes sich einheimisch gemacht haben; der Hauptzug der Zeit geht aber — wie überhaupt auch im weiteren Gebiete der Tonkunst — darauf, das Alte, Vergessene herzustellen. Diese Richtung hat sich zu Anfang der zwanziger Jahre auch darin gezeigt, daß damals mit demselben Eifer und Glauben an die Sache, wie jetzt für den rhythmischen Gesang, für Herstellung — oder, weil man ebenfalls aus dem Choralsatz in den alten Choralbüchern einen zu raschen Schluß machte, für Wiederherstellung eines allgemeinen vierstimmigen Gemeindegesanges große Anstrengungen gemacht wurden. Dieser hat sich bloß in den reformirten Gemeinden der Schweiz ausführbar gezeigt, wo in Folge des Mangels an Orgeln die Nöthigung, und bei der geringern Anzahl der Melodieen die Möglichkeit dazu vorlag; auch scheint es, daß die Psalmcompositionen, weil sie im Durchschnitt weniger leicht in's Gehör fallen, als die lutherischen Choräle, eine methodische Einübung nöthiger machen, an die sich leicht die Einübung auch der übrigen Stimmen nach Noten anschließt.

g) Die reformirte Kirche nämlich hat, um auch im Gesange nur Gottes- und nicht Menschenwort zu haben, den in französische oder deutsche Reime umgesetzten Psalter zum öffentlichen Gesangbuche gemacht; so konnte sie aus den vielen Quellen, die Luther'n zugänglich waren, nichts benützen, sondern mußte sich nach neuen Weisen umsehen, die ihr denn auch von einem Meister ersten Ranges, Claude Goudimel, dem Lehrer Palestrina's, gegeben wurden. In der Folgezeit jedoch sind sowohl Text als Melodieen aus der lutherischen Kirche auch dort mehrfältig eingewandert. Ein nicht biblisches, sondern altkirchliches Element hatte übrigens auch der ursprüngliche reformirte Psalmgesang an sich, nämlich (wie z. B. das älteste Straßburger Choralbuch zeigt) die regelmäßige Doxologie am Ende jedes Psalms, die aber später wegblieb.

h) Was endlich die katholische Kirche betrifft, so müssen wir noch einen Augenblick in's Mittelalter zurückblicken. Nachdem einmal die harmonische Stimmenführung entdeckt oder erfunden war, bildete sich dieselbe als Kunst in der Art aus, daß (wie oben erwähnt) ein kurzer Satz als cantus firmus zu Grunde gelegt und nun mit einem künstlichen Gewebe mannigfach verschlungener Stimmen umsponnen wurde. (Eine eigene Art solcher Gesänge ist die von Luther so sehr gerühmte sogenannte Motette.) Jene Kunst wurde nun aber so abstrakt ausgebildet, daß aus der Verworrenheit der Stimmen irgend eine schöne Melodie herauszuhören nicht mehr möglich war, da zudem auch die Sänger selbst sich eigene eitle Zuthaten erlaubten. Die Väter des Tridentiner Concils dachten mit Ernst auf Beseitigung dieses Unfugs und Palestrina (geb. 1524 gest. 1594) war es, der durch die großartigste Einfachheit, die doch weder eine unerschöpfliche Fülle melodischer Erfindung noch die größte Kunst im harmonischen Bau von sich ausschloß, erst lehrte, was wahre Kirchenmusik sey. Es ist in seinen Tonsätzen etwas so Hohes, Heiligthümliches, das schlechthin mit nichts verglichen werden kann. Würdig gesellt sich ihm der Niederländer Orlandus Lassus (ebenfalls 1594 †) und es folgen, wenn auch nicht auf gleicher Höhe, doch in verwandtem Geiste verschiedene Meister, deren Werke mit jenen des Palestrina heute noch den Glanzpunkt der Gesänge in der sixtinischen Kapelle bilden. Die sofort ausgebildete Opernmusik hinderte vorerst nicht, daß die ersten Meister derselben neben ihr noch unvermischt in kirchlichem Styl arbeiteten; wiewohl dieser allmählich dorther wenigstens größere Weichheit erhielt (man vergleiche z. B. die so einfach gesetzten und doch überaus herrlichen Psalmen Marcello's oder gar das Stabat mater von Pergolesi mit irgend einem Satze Palestrina's). Aber gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts überwucherte der Opernstyl so sehr auch die Kirchenmusik, daß selbst die größten Meister, wie Mozart und Haydn, in ihren Messen einen sehr weltlichen Ton anschlugen. (Mozarts Requiem ist hierunter nicht zu rechnen, wenn gleich es auch nicht gänzlich von solchen Anklängen freigesprochen werden kann). Erst in neuerer Zeit ist man auch in der katholischen Kirche auf die Schätze der alten Meister wieder mit größerer Aufmerksamkeit und tieferem Verständniß zurückgegangen; außer den schon früher erschienenen Abdrücken alter Kirchenmusik (z. B. von Burney in London 1772

später von Rochlitz u. A.) wird durch neue Herausgabe solcher Meisterwerke (wie die Regensburger Sammlung von Proske, Musica divina, tom. I. 1853. die noch nicht vollendet ist) auch dem größern Publikum die Kenntniß derselben ermöglicht. Es ist ein hohes Verdienst des Berliner Domchors, durch seine treffliche Ausführung solcher Gesänge dieselben auch für den evangelischen Gottesdienst erobert zu haben. Eine große Zahl liedhafter, auch arienmäßiger Gesänge der katholischen Kirche hat Kocher in seiner „Zionsharfe" bekannt gemacht. Palmer.

Geschenk. Geschenke zu geben war von den ältesten Zeiten an bis auf die heutigen eine unter den Morgenländern sehr gewöhnliche Ehrenbezeugung. Während aber bei uns dieselben vorherrschend nur Untergeordneten oder Gleichgestellten zu Theil werden, so wurden sie dort als Beweise der Hochschätzung und Unterwürfigkeit von den Vornehmen erwartet. Sie bestunden theils in Geld, 1 Sam. 9, 8. 2 Sam. 18, 11. 2 Kön. 5, 5. Hiob 42, 11., theils und zugleich in Kleidern, Waffen und Schmuck, Richt. 14, 12. 13. 1 Kön. 10, 25. 2 Kön. 5, 5. 2 Sam. 18, 11. Hiob 42, 11., theils in Früchten, Vieh und Nahrungsmitteln, 1 Kön. 10, 25; 14, 3. 2 Kön. 4, 42. 1 Mos. 24, 53; 32, 13 ff.; 43, 11. 1 Sam. 16, 20. 2 Chr. 17, 11. Sie wurden gegeben, um sich Zugang und Gunst bei Hochgestellten zu verschaffen, 1 Mos. 32, 13; 43, 11., theils sich einen geneigten Empfang zu sichern, 1 Sam. 16, 20. 1 Kön. 14, 3., theils um Andere an Freudentagen zur Mitfreude zu ermuntern, Esth. 9, 19. 22. Neh. 8, 10. Off. 11, 10. Geschenke an Ehrenkleidern und Schmuck galten auch für das, was bei uns die Ordensverleihungen leisten. So beschenkt Joseph seine Brüder, 1 Mos. 45, 22., Naeman den Gehasi, 2 Kön. 5, 22., Belsazar den Daniel, Dan. 5, 16. 29., Xerxes den Mardochai, Esth. 8, 15. Insbesondere werden von den Unterthanen Geschenke an ihre Fürsten gegeben, 1 Kön. 4, 21; 10, 25. 2 Chron. 17, 5. Diese Sitte war so allgemein, daß Geschenke zu den regelmäßigen Einkünften der Könige gehörten, 1 Sam. 10, 27. Daher wurde auch der Tribut abhängiger Staaten, den gewalthabende Könige forderten und bestimmten, Geschenk genannt, Richt. 3, 15. 17. 2 Sam. 8, 2. 2 Kön. 17, 3 f. 2 Chron. 17, 11; 26, 8. Ps. 45, 13; 68, 30; 72, 10. Auch machten Könige Geschenke, wenn sie Bündnisse mit einander eingehen wollten, 1 Kön. 15, 19. 2 Kön. 16, 8; 20, 12. Jes. 39, 1. Die Ueberbringung war mit viel Gepränge verbunden, Richt. 3, 18. 2 Kön. 8, 9.

Während aber solcherlei Geschenke gebilligt, ja empfohlen werden, Sprw. 18, 16; 19, 6; 21, 14., werden die an Richter und Zeugen gegebenen verboten, 2 Mos. 23, 6. 5 Mos. 27, 25. 1 Sam. 12, 3. Ps. 15, 5. Sprw. 15, 27. Jes. 33, 15., konnten aber nicht verhindert werden, daher werden oft Klagen über die Verderbnisse durch ungerechte Geschenke gehört, Hiob 15, 24. Ps. 26, 10. Spr. 17, 23; 18, 16. Jes. 1, 23; 5, 23. Ez. 22, 12. Mich. 3, 11., und es scheint, daß Bestechlichkeit bei den hebräischen Richtern an der Tagesordnung war, wenn wir Stellen wie Jes. 10, 1. 2. Jer. 22, 3. Amos 5, 12; 6, 12. Micha 3, 11; 7, 3. Sprw. 18, 5; 24, 23., mit den Verboten darüber vergleichen. Vaihinger.

Geschlechtsregister sind, mündlich oder schriftlich überliefert, der einfachste, ursprünglichste Ausdruck des historischen Bewußtseyns, das sich hier noch ganz an die natürliche Abstammung und somit an die erste Grundform menschlicher Gemeinschaft, die Familie, anlehnt und die Geschichte zunächst nur von Seiten ihrer Naturbasis auffaßt. Daher sind Geschlechtsregister ohne Zweifel die älteste Form für Aufbewahrung der Geschichte und begegnen uns dann bei den Völkern des Orients, welche sich aus dem bloßen Naturbewußtseyn zum Geschichtsbewußtseyn zu erheben beginnen, z. B. bei den Arabern, sehr gewöhnlich; sie dienen zugleich zur chronologischen Orientirung, zumal wo (wie 1 Mos. 5. und 11.) Zeugungsjahr und Lebensalter mit aufbewahrt sind. So sind die Geschlechtsregister eine Geschichte in den allgemeinsten Umrissen: Namen und Zahlen; aber dem Orientalen sind das lebendige Dinge, sie sind ihm wie eine Gallerie von Familienbildern, woran immer frische Erinnerung und mündliche Erzählung Vieles zu knüpfen vermag (vgl. 1 Mos. 5, 22—24.).

Das israelitische Alterthum ergreift auch diese Form, um sie in das Licht des durch die göttliche Offenbarung umgebildeten und erweiterten Bewußtseyns zu erheben. Sie ist die spezifisch angemessene Form für dasjenige Geschichtsbuch, welches es mit den Ursprüngen des heiligen Volks aus der Familie und weiter zurück, mit der Verfolgung seiner Herkunft bis zu den Anfängen der Menschheit hinauf zu thun hat; daher gliedert sich die Genesis nach dem Gesichtspunkt der — zehn — תּוֹלְדוֹת, Zeugungen, Generationen, und dies ist dann der Grundausdruck für Geschichte geworden. Wie sich nämlich das Volk der Offenbarung über die Natur und Welt hinaus zu Gott erhebt, so erhebt sich dem entsprechend sein Blick über die unmittelbaren, natürlich gegebenen Gemeinschaften von Familie und Volk hinaus und überschaut die ganze Menschheit. Hier kommt es daher zuerst zu einem universalhistorischen Bewußtseyn und zu eigentlicher Geschichtsschreibung; denn der Partikularismus hat von Anfang an die universellste Abzweckung: in Abraham sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden (1 Mos. 12, 3.). Daher werden die Traditionen aus der vorisraelitischen, menschheitlichen Urzeit sorgfältig aufbewahrt (1 Mos. 1—11.), nnd es findet sich auch speziell ein in seiner Art einziges und höchst merkwürdiges Geschlechtsregister der gesammten Menschheit, die Völkertafel (1 Mos. 10.). Diese zeigt zugleich recht deutlich, wie das Geschlechtsregister zur eigentlichen Historiographie sich fortbildet: die Genealogie wird Ethnographie, und die Ethnographie wird Geschichte (vgl. Apg. 17, 26.), weßwegen auch in die Völkertafel Notizen über die Anfänge des Staats- und Reichswesens, womit die Geschichte im engeren Sinne beginnt, sich eingestreut finden (1 Mos. 10, 8—12.). Was Israel diesen universellen Blick gibt, das ist, wie aus der schon angeführten Stelle, 1 Mos. 12, 3., hervorgeht, die die Endabsichten Gottes mit der Welt in sich schließende, messianische Verheißung, zu deren Träger dieses Volk erwählt ist, und kraft deren es die ganze Weltentwicklung ihrem innersten Sinn und letzten Ziele nach von sich abhängig weiß. Ebendaher datirt aber diese Verheißung schon weiter bis auf den Anfang der Menschheitsgeschichte, 1 Mos, 3, 15., zurück. Und zwar ist es eben der Begriff des Samens, an welchem sich dieselbe fortbewegt: des Weibes Same; Abrahams Same, Davids Same; der Messias muß mit der Menschheit in Natur- und Geschlechtszusammenhang stehen, denn er ist die Blüthe oder vielmehr die reife Frucht derselben, ὁ υἱὸς τȣ͂ ἀνθρώπȣ. Daher tritt nun aus der allgemein menschheitlichen Genealogie sehr bestimmt die messianische hervor, oder richtiger umgekehrt, jene geht aus dieser hervor. Die messianische Genealogie ist der eigentliche Höhenzug, der sich durch den alten Bund und so durch die alte Welt überhaupt hindurchzieht; und eben weil in ihrem Besitz und in ihrer Erkenntniß das israelitische Bewußtseyn über sich selbst hinausgehoben ist auf die göttliche Höhe, darum überschaut es auch den weiteren Kreis der Menschheit, und zwar genau in demselben Maße, als er mit der messianischen Geschlechtslinie in Zusammenhang steht; und eben in diesem Maße sind auch die Geschlechter der Erde gewürdigt, in den heiligen Urkunden ihre Genealogie aufgezeichnet zu sehen.

So tritt denn schon in der vorsündfluthlichen Zeit der Unterschied hervor, daß die sethitische Genealogie, 1 Mos. 5., ausführlich und sorgfältig mitgetheilt wird, während von dem kainitischen Geschlecht nur einige Namen genannt sind und die Reihe abgebrochen wird, sobald die Bosheit dieses Geschlechts in Lamech und seiner Familie einen karakteristischen Höhepunkt erreicht hat (1 Mos. 4, 17—24.). Ein ähnliches Verhältniß besteht zwischen der schon angeführten Völkertafel und der semitischen Genealogie (11, 10 ff.). Jene wird auf allen Punkten nur bis auf einige Glieder hinaus fortgesetzt, denn sie ist nach Baumgartens (theol. Comm. zum Pentateuch I. S. 134) treffendem Ausdruck die alttestamentliche Entlassung der Heiden aus der heiligen Geschichte: sie gehen von da an ihre eigenen Wege, sind aber doch in Gottes Buch geschrieben als unvergessem von seiner Gnade und einst wieder zu seinem Heil zu berufen. Die semitische Genealogie dagegen führt mit ähnlicher Sorgfalt wie früher die sethitische die heilige, messianische Geschlechtslinie fort vom Anfang der erneuerten Menschheit in Noah bis zum Anfang

des Volkes Gottes in Abraham. Von Abraham an tritt in der Genesis an die Stelle der bloßen Genealogie, neben welcher zuvor nur die einscheidendsten Hauptfakta, wie Schöpfung, Sündenfall, Sündfluth, babylonischer Thurmbau genauer berichtet waren, die ausführliche Familiengeschichte, und nur die Nebenzweige der heiligen Familie werden bloß genealogisch behandelt; so Nahors Geschlecht, 22, 20—24., Keturas, 25, 1—4., Ismaels, V. 12—18., Esaus, Kap. 36. Als hierauf Jakob mit seiner Familie nach Aegypten hinabzieht, da wird eine sorgfältige genealogische Aufzählung derselben gegeben (46, 8—27.), um vor dem Uebergang in das fremde, heidnische Land den Bestand des auserwählten Geschlechtes zu constatiren. — Am Ende des ägyptischen Aufenthalts ist die Familie zu einem so zahlreichen Volke geworden, daß sich die heilige Urkunde begnügt, die zwölf Stammeshäupter aufzuzählen (2 Mos. 1, 1—7,); nur bei den Leitern des Volkes, Mose und Aaron, wird ihr genealogischer Zusammenhang näher angegeben (2 Mos. 6, 14—27.), wodurch sie aus dem Volk karakteristisch hervortreten und andererseits in ihrer organischen Verbundenheit mit demselben nachgewiesen sind. Von da an ist es denn Regel, daß bei den im Volke Gottes hervortretenden Männern ihre Herkunft auf eines oder mehrere Glieder zurück, etwa auch mit Nennung des Stammes, angegeben wird, s. z. B. 2 Mos. 35, 30. 34. 1 Sam. 1, 1; 9, 1. Zeph. 1, 1. Sach. 1, 1.; es vertritt diese ja auch sonst im Alterthum gebräuchliche Bezeichnungsweise unsere Geschlechtsnamen. Für das Volk im Ganzen gab es zwei Institute, welche seiner Fortpflanzung den Stempel der Heiligkeit aufdrückten, die Beschneidung, eingesetzt vor der Erzeugung Isaaks, also da, wo die auserwählte Familie ihren Anfang nahm (1 Mos. 17.), und die Heiligung der Erstgeburt im Zusammenhang mit dem Passah, eingesetzt beim Auszug aus Aegypten, also da, wo das Volk als selbstständiges Gottesvolk seinen Anfang nahm (2 Mos. 11—13.). Als nun aber Israel am Sinai auch Gesetz und Verfassung empfangen hatte und dort aufbrechen sollte, um als das streitbare Volk Jehovas das gelobte Land zu erobern: da wird auf göttlichen Befehl eine Zählung des Volks in seinen streitbaren Männern vorgenommen (4 Mos. 1.), und bei diesem Anlaß werden nun israelitische Geschlechtsregister angelegt, wenn man wenigstens das וַיִּתְיַלְדוּ (V. 18.) mit Gesenius, De Wette, Baumgarten u. A. vom Sicheintragenlassen in Geburts- oder Familien- und Stammverzeichnisse verstehen darf. Nur die Leviten werden hier nicht mitgezählt, weil sie nicht zum Heere gehören, sondern an der Stelle der Erstgeburt für den besonderen Dienst Jehovah's bestimmt sind (V. 47 ff.): ihre Zählung und Bestellung erfolgt dann besonders (Kap. 3. und 4.). Eine zweite Volkszählung wird auf Befehl Jehovah's in den Ebenen Moabs vorgenommen (4 Mos. 26.). Denn zur Strafe für den Unglauben des Volks hatte eine ganze Generation aussterben müssen, und noch eben zuvor waren wegen der durch Bileam veranlaßten Hurerei Israels mit den Midianitern und ihrem Götzen Baal Peor 24,000 Mann durch eine Plage gefallen; nun sollte das Volk an den Midianitern Rache nehmen und daher mittelst der Zählung wieder als das Heer Jehovah's dargestellt werden. Das hier gegebene Verzeichniß ist darin noch „ausführlicher und genauer als das des 1. Kapitels, daß es auf die Abtheilungen der einzelnen Stämme eingeht und diese auf die in dem Verzeichniß des Hauses Israel, das in Aegypten einzieht, erwähnten Namen (1 Mos. 46.) zurückführt, wodurch der Zusammenhang des gegenwärtigen Volkes mit jenen Anfängen des Hauses Israel zum Bewußtseyn gebracht werden soll, da Israel durch große Gerichte, welche alle auf die Auflösung des natürlichen Zusammenhangs gerichtet gewesen sind, hat hindurchgehen müssen“ (Baumg. II. S. 381). — Im weiteren Verlaufe der alttestamentlichen Geschichte hebt sich nun aus der Gesammtheit des Volkes die messianische Familie heraus, nachdem schon von dem sterbenden Jakob Juda als der messianische Stamm bezeichnet worden war (1 Mos. 49, 8—12.). Es ist die Bedeutung des Büchleins Ruth, die Abstammung Davids nachzuweisen; daher schließt es mit einem Geschlechtsregister, welches von Juda bis David geht (4, 12. 17—22.). Von David an führt sich die messianische Geschlechtslinie fort bis zum babylonischen Exil durch die Geschichte der

davidischen Dynastie, welche das Reich Juda beherrscht. Was die Gesammtheit des Volkes in dieser Zeit betrifft, so hat bekanntlich David wider den Willen Jehovah's eine Volkszählung veranstalten lassen (2 Sam. 24, 1 ff.), und es wurden ohne Zweifel bei dieser Gelegenheit die alten Geschlechtsregister fortgeführt oder neue angelegt, welche vielleicht 1 Chron. 9 (bei Luther 10), 1. gemeint sind. — Nach dem Exil stellen sich die Bücher der Chronik die Aufgabe, den zurückgekehrten Juden die Gesammtgeschichte des Volkes bis zur Wegführung nach Babel noch einmal im Lichte der theokratischen Grundidee vor Augen zu stellen als Lehre für die jetzt begonnene kümmerliche Zeit unter der Herrschaft der Weltmächte. Daher tritt einerseits der davidisch-messianische Gesichtspunkt, welcher die Zukunft Israels trostreich in sich schließt, andererseits die Rücksicht auf die priesterlichen und gottesdienstlichen Einrichtungen, welche als Vorbilder für die Gegenwart vom höchsten Interesse sind, besonders stark hervor. Die eigentliche Geschichtserzählung beginnt daher erst mit Sauls Tod und Davids Regierungsantritt (1 Chron. 10 ff.). Die frühere Geschichte aber ist durch Geschlechtsregister repräsentirt, welche, von Adam beginnend und zum Theil bis in die prophetische Zeit herabgeführt, das ganze erste Drittel des ersten Buches ausmachen. Und zwar ist nun hier die messianische Genealogie mit ihren Nebenzweigen vorangestellt: Adam bis Abraham und Israel Kap. 1., Israel und Juda bis David K. 2., David bis über Serubabel herab K. 3.; daran schließen sich dann erst K. 4 ff. die weiteren Nachkommen Judas und die übrigen Stämme, unter denen Sebulon und Dan fehlen, welch letzterer auch Off. Joh. 7, 4—8. übergangen ist, während der Stamm Levi um des zweiten der obengenannten Gesichtspunkte willen mit besonderer Ausführlichkeit behandelt wird (5, 27 — 6, 66. vgl. Kap. 23—26.). Die Bücher Esra und Nehemia endlich geben gleichlautend ein Geschlechtsverzeichniß (סֵפֶר הַיַּחַשׂ Neh. 7, 5.) der mit Serubabel aus dem Exil zurückgekehrten Juden (Esr. 2. Neh. 7.), sodann findet sich bei Esra ein Verzeichniß der mit ihm Zurückgekehrten (8, 1—14.) und endlich eine Liste der Priester und Leviten, welche fremde Weiber genommen hatten (10, 18—43.), während Nehemia (K. 11.) ein Verzeichniß der vornehmsten Bewohner Jerusalems und (12, 1—26.) Priester- und Levitenregister gibt.

Im N. T. ist die messianische Genealogie bei Matthäus und Lukas wieder aufgenommen und fortgeführt. Der erstere eröffnet sein für Judenchristen bestimmtes und daher Jesum vorzüglich als den Messias Israels darstellendes Evangelium mit dem Nachweis, daß derselbe Davids und Abrahams Sohn sey (1, 1.); er beginnt daher mit dem Anfang des heiligen Volkes in Abraham und steigt von diesem in dreimal vierzehn Geschlechtern, wobei David und das Exil die Einschnitte bilden, bis auf Jesum herab (V. 2—17.). Lukas, der Pauliner, der für den Heidenchristen Theophilus schreibt, stellt das Geschlechtsregister Jesu nicht so nachdrücklich voran und theilt es nicht so sorgfältig ab; er rückt es erst da ein, wo Jesus selbstständig hervortritt und seine Wirksamkeit beginnt zwischen Taufe und Versuchung (3, 23—38.); er führt endlich die Genealogie nicht auf Jesum herab, sondern geht von ihm aus und führt seine Abstammung rückwärts, und nicht bloß bis Abraham, sondern bis Adam und Gott; denn er faßt Jesum nicht bloß als den Messias der Juden, sondern als den Heiland der ganzen Welt, im Sinne seines großen Lehrers Paulus, der nicht bloß Abraham oder David und Christus, sondern Adam und Christus auf einander bezieht (Röm. 5, 12 ff. 1 Kor. 15.), und in dem letzteren denjenigen erkennt, welcher eben als *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*, auf dem Wege der Fleisches- und Blutsverwandtschaft mit der Menschheit die ganze adamitische Sündenentwickelung aufgehoben hat (Phil. 2, 7. Röm. 8, 3. Hebr. 2, 14.). Hieraus erklärt sich nicht nur die Hinaufführung der Genealogie bis Adam, sondern auch die rückwärts geführte, von Jesu ausgehende Anordnung derselben, denn dieser erscheint hier nicht in seiner ererbten, theokratischen Königswürde, sondern in seiner Selbstständigkeit als Welterlöser; sowie endlich die Stellung unmittelbar vor der Versuchungsgeschichte, denn Jesus ist der zweite Adam, der gleich dem ersten versucht wurde, aber überwunden hat. Wie schon mehrere der alttestamentlichen, so bieten

auch diese neutestamentlichen Genealogieen im Einzelnen und zumal bei ihrer Vergleichung unter einander viele Schwierigkeiten dar, worüber die Commentare nachzusehen sind; außerdem besonders Wieseler in den Stud. und Krit. 1845, II.; Ebrard, wissenschaftl. Kritik der ev. Gesch., 2. Aufl., S. 188 ff.; Riggenbach in den Stud. u. Krit. 1855, S. 575 ff. Diese Gelehrten stimmen mit Lightfoot, Bengel, Paulus, Olshausen, Lange u. A. in der Ansicht, die man jetzt wohl die siegreiche nennen darf, zusammen, daß Matthäus die Genealogie Josephs, Lukas die Maria's gebe, erstere rechtlich bedeutsam, weil Jesus dadurch als legitimer Erbe des davidischen Thrones erscheint, letztere natürlich bedeutsam, weil Jesus dadurch in seiner Blutsverwandtschaft mit der Menschheit nachgewiesen wird. Wie schön dies mit dem über den Unterschied von Matth. und Luk. Bemerkten zusammenstimmt, leuchtet ein. — Mit dem Tod und der Auferstehung Jesu hört die Bedeutung der Genealogieen auf. Denn wie er selbst nur *κατὰ σάρκα* Abrahams und Adams Sohn ist, *κατὰ πνεῦμα* aber der Sohn Gottes (Röm. 1, 4; 9, 5.), so daß in dieser pneumatischen Beziehung Melchisedek gerade als *ἀγενεαλόγητος* sein Vorbild heißt (Hebr. 7, 3.): so zeugt er, nachdem er das Fleisch in den Tod gegeben hat und zu lebendig machendem Geist geworden ist, „ein neues Geschlecht aus göttlichem Samen und hat dadurch die Bedeutung der leiblichen Zeugung aufgehoben." (Nägelsbach, der Gottmensch I. S. 366.) Auberlen.

Geschur, s. Gessur.

Gesellschaft des heiligen Herzens Jesu. Schon zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts war es den Bemühungen der Jesuiten gelungen, in fast allen Theilen der römischen Kirche Vereine, Verbrüderungen zur Verehrung des heiligen Herzens Jesu zu schaffen und als wirksames Mittel ihres Einflusses zu pflegen, auszubreiten. Der Jesuit Joseph de Gallifet weiß hievon in seiner 1726 erschienenen Schrift de cultu sacrosancti cordis Jesu in variis christiani orbis provinciis propagato recht viel Rühmens zu machen. Von Anfang indeß war die mehr biblische und augustinische Richtung in der römischen Kirche diesem Cultus abhold und sah darin eine dem reinen Christenthum gefährliche, zu abgöttischem Wesen führende Neuerung. Nach der Aufhebung des Jesuitenordens sollte indeß die früher nur gottesdienstliche Vereinigung des heil. Herzens Jesu ein Asyl für eine Zahl von Exjesuiten werden. Die eigentliche „Gesellschaft des heiligen Herzens Jesu" wurde als eine wirkliche, wenn auch nicht nominelle Fortsetzung des Jesuitenordens 1794 gegründet von den ehemaligen Jesuiten Abbé Charles de Broglie, Abbé Pey, Abbé Tournelly u. A. Der Letztere ward als Oberer an die Spitze der ganzen Gesellschaft gesetzt. In Belgien, wo in der Nähe von Löwen die Constituirung des Vereins stattgefunden hatte, ließ die nach der Schlacht von Fleurus eingetretene Wendung der politischen Verhältnisse unsere der Emigrantenpartei angehörenden Ordensleute nicht länger weilen. Nach einem zweijährigen Aufenthalte in der Gegend von Augsburg, wo sie sich mehrten und der Protection des Kurfürsten Clemens Wenceslaus von Trier sich erfreuen durften — flohen sie vor dem anrückenden Franzosenheere zuerst nach Passau, dann nach Wien und zuletzt in die Umgegend dieser Hauptstadt. Durch hohe Gönner, wozu Kaiser und Pabst gehörten, begünstigt, nahm dies krypto-jesuitische Institut guten Fortgang, bis es 1799 mit einem andern ebenfalls anders titulirten Zweige des alten Jesuitenordens mit den Paccanaristen vereinigt wurde. Ihre unversöhnlichen Feinde blieben vor wie nach die Gallicaner wie die Jansenisten. Namentlich trat auch die Synode von Pistoja gegen die Verehrung und Congregation des heiligen Herzens Jesu auf. Bischof Grégoire schloß sich ihr an in seiner Histoire des sectes religieuses. — Nach dem Vorbilde dieser Gesellschaft that sich eine Art von Jesuitinnen zu einer weiblichen Gesellschaft des heiligen Herzens Jesu zusammen. Die Jesuiten sind jedenfalls die Gründer dieser Genossenschaft, deren Fundamente im Jahre 1800 gelegt wurden und zwar zu Paris unter der Leitung der Jungfrau Barat, der Schwester eines Mitgliedes der Gesellschaft zum heil. Herzen Jesu. Seitdem und besonders seit der Bestätigung dieser Genossenschaft durch Pabst Leo XII. durch ein Breve vom 22. De-

zember 1826 haben sie sich sehr verbreitet und da sie sich vorzüglich mit Erziehung der weiblichen Jugend befassen, großen Einfluß gewonnen. In Amerika und Afrika haben sie Anstalten und zählen in den verschiedenen Ländern Europa's gegen hundert Anstalten. In Gemeinschaft mit den Jesuiten verfolgen sie dasselbe Ziel. K. Sudhoff.

Gesenius, Justus, verdient unter den protestantischen Theologen des 17. Jahrh. nicht allein seiner Schriften, sondern auch seines Karakters und seiner praktischen Tüchtigkeit wegen einen ehrenvollen Platz. Geboren den 6. Juli 1601, fällt sein Leben in die Zeit, in welcher in Deutschland sowohl während des dreißigjährigen Krieges als nach demselben politische und kirchlich=religiöse Spaltung, Aberglaube, Verwilderung und Entsittlichung des Volkes weithin herrschten, und die finsteren Hexenprozesse am üppigsten wucherten. Von seinem Vater Joachim Gesenius, welcher über vierzig Jahre als Prediger zu Esbeck im Kalenbergischen unter beschränkten Umständen, aber nichts desto weniger in unermüdeter Thätigkeit für das Wohl seiner kleinen Gemeinde lebte, erhielt er den ersten Unterricht in den Anfangsgründen der Sprachen, ward jedoch frühzeitig zu seiner weitern Ausbildung auf das Gymnasium in Hildesheim geschickt, wo er sich unter der liebevollen Pflege des M. Resen durch Fleiß, gesetztes Betragen und außerordentliche Fortschritte so sehr auszeichnete, daß er, kaum siebzehn Jahre alt, die Universität Helmstädt beziehen konnte. Hier schloß er sich auf's Engste an Georg Calixtus und Konrad Hornejus an und erwarb sich deren Freundschaft *), besuchte indessen auch anderer Professoren Vorlesungen und trieb mit dem lebendigsten Eifer neben den theologischen Wissenschaften die philosophischen Studien bis zum Jahre 1626. Jetzt wurde ihm sein lange gehegter Wunsch, eine andere Universität besuchen zu können, unerwartet gewährt, indem ihm der Kanzler Stisser den ehrenvollen Auftrag ertheilte, seine Söhne als Aufseher nach Jena zu begleiten. Nachdem er daselbst noch zwei Jahre lang die berühmtesten Lehrer gehört hatte, vertheidigte er unter dem Vorsitze des Professors Stahl mit großem Beifall eine Dissertation de conceptu universalissimo et primo, qui vocatur Ens, und erhielt von der Fakultät den Grad eines Magisters der Philosophie. Der Ruf seiner gründlichen Gelehrsamkeit verbreitete sich seitdem so schnell, daß er im Jahre 1629 zum Pastor an der Magnuskirche in Braunschweig gewählt wurde, in welcher Stelle er sieben Jahre als Kanzelredner, Seelsorger und Schriftsteller glücklich und segensreich wirkte.

Ein größerer Wirkungskreis eröffnete sich ihm hierauf, als unter dem 2. Aug. 1636 von dem kriegs= und staatsklugen Herzoge Georg von Braunschweig=Lüneburg an ihn der Ruf zum zweiten Hofprediger und Consistorial=Assessor erging, und er nach Beseitigung der Schwierigkeiten, welche der Rath zu Braunschweig seiner Dienstentlassung entgegenstellte, am 24. November im Consistorium zu Hildesheim, wo damals der Sitz der fürstlichen Regierung war, eingeführt wurde. Doch zog er mit den übrigen Mitgliedern der Regierung vier Jahre später nach Hannover, als ihn nach dem Tode des edlen Herzogs Georg dessen Nachfolger, der Herzog Christian Ludwig, zum ersten Hofprediger, Consistorialrath und General=Superintendenten daselbst ernannte. Um mit dieser ihm verliehenen hohen geistlichen Stellung auch das Gewicht des persönlichen Ansehens zu verbinden, ging er im Frühlinge des Jahres 1643 nach Helmstädt und ließ sich, nachdem er hier am 8. März unter dem Vorsitze seines Lehrers und Freundes Georg Calixtus eine gelehrte Abhandlung *de igne purgatorio* öffentlich vertheidigt hatte, die Würde eines Doktors der Theologie mit den üblichen Gebräuchen übertragen. Seitdem hat er, stets die gemäßigte und vermittelnde Richtung festhaltend, in dem ihm von der Vorsehung beschiedenen ausgebreiteten und einflußreichen Wirkungskreise unter vielfachen Schwierigkeiten und Hindernissen unverdrossen für das Gedeihen des Kirchen= und

---

*) Einen Beweis, daß diese Freundschaft auch in späteren Jahren noch fortdauerte, liefern ihre aufbewahrten Briefe, von denen einige abgedruckt sind in: Georg Calixtus' Briefwechsel. In einer Auswahl aus Wolfenbüttelschen Handschriften herausgegeben von Dr. E. L. Th. Henke. Halle 1833. 8.

Schulwesens bis auf wenige Tage vor seinem Tode gearbeitet. Er starb an einem hitzigen Fieber im 73. Jahre seines Lebens den 18. September 1673, geliebt und verehrt von Allen, die ihn kannten, und tief betrauert von seiner Gattin, einer Tochter des Superintendenten Kaufmann zu Schweinfurt, mit welcher er 43 Jahre in glücklicher Ehe gelebt und sieben Kinder gezeugt hatte, von denen ein Sohn und vier Töchter die Eltern überlebten.

Neben seiner geistlichen Amtsthätigkeit hat J. Gesenius mehrere von klarem Verstande und gründlicher Gelehrsamkeit zeugende Schriften verfaßt, welche, soweit sie dem Gebiete der praktischen Theologie angehören, ihrer volksmäßigen Darstellung und vorzüglichen Brauchbarkeit wegen über ein Jahrhundert ein wohlverdientes Ansehen in der protestantischen Kirche behauptet haben. Beseelt von dem Wunsche, den bis dahin sehr vernachlässigten Volksunterricht zu erleichtern und zu verbessern, gab er zuerst zu Braunschweig 1631, jedoch ohne seinen Namen, die „Kleine Katechismusschule oder den kurzen Unterricht, wie bei der Jugend und den Einfältigen die Katechismuslehre zu treiben“ heraus. Kaum war dies Buch erschienen, so fand es in der Nähe und Ferne eine so ausgezeichnete Aufnahme, daß nicht nur der gelehrte Dr. Joh. Andr. Schmid in Straßburg es dringend zum Gebrauche beim Religionsunterrichte empfahl *) und, da sich ein schwer zu beseitigender Mangel an Exemplaren zeigte, sofort nachdrucken ließ; sondern auch Gesenius selbst sich veranlaßt sah, unter seinem Namen 1535 eine verbesserte Ausgabe zu Lüneburg in der Stern'schen Druckerei zu besorgen, worauf er im Auftrage der braunschweigisch-lüneburgischen Regierung einen kurzen Auszug aus demselben unter dem Titel: Neue Kinderlehre oder Katechismusfragen über den kleinen Katechismum Lutheri“ für die Jugend in der Schule und Kirche ausarbeitete. Dieser Gesenius'sche Katechismus war bald in den meisten protestantischen Ländern des nördlichen Deutschlands eingeführt und ist bis auf unsere Zeit in den Städten Lüneburg, Hamburg, Hildesheim, Goslar, Braunschweig, Helmstädt, Wolfenbüttel, Hannover und Stade wiederholt neu aufgelegt. Er erlangte mit der Zeit fast das Ansehen eines symbolischen Buches**), und hat Vieles zur Verbesserung des katechetischen Unterrichts der Jugend beigetragen. Dessenungeachtet sah sich der Verfasser desselben bei aller seiner Besonnenheit und Friedensliebe heftigen Angriffen wegen seiner Rechtgläubigkeit ausgesetzt, — eine Erscheinung, die sich aus dem Geiste jener Zeit leicht erklären läßt, in welcher von der orthodoxen lutherischen Partei auch die geringfügigste Abweichung von den angenommenen Lehrmeinungen, selbst wenn in den symbolischen Büchern nichts darüber bestimmt war, ohne Weiteres als Sektengeist, gefährliche Irrlehre, Synkretismus, Krypto-Katholicismus, oder Krypto-Calvinismus bezeichnet und behandelt wurde. Der ärgste unter seinen Gegnern war der gelehrte, aber heftige und streitsüchtige Pastor Statius Buscher in Hannover ***), welcher in einem besonders gegen Georg Calixtus, Konrad Hornejus und Paul Müller gerichteten und unter dem Titel: „Cryptopapismus novae Theologiae Helmstadiensis: das heimliche Pabstthum in der neuen

*) Er sagt in derselben Absicht in seiner Dissert. de catechet. §. 24. „Gesenii Catechismo terrae Brunsvicenses, Hildesienses, Schaumburgenses aliaeve vicinae magno cum fructu utuntur.

**) Vergl. Schlegel's Kirchen- und Reformationsgeschichte von Norddeutschland und den Hannoverschen Staaten. Bd. 2. S. 524.

***) Buscher war um das Jahr 1570 in Hannover geboren, hatte auf den Universitäten zu Tübingen, Gießen, Rostock, wo er 1611 Magister wurde, und zu Marburg studirt, ward sodann zuerst Rector in Stade, dann 1615 in Hannover und 1626 Prediger an der Aegidienkirche daselbst. Als Ramist bekämpfte er die aristotelisch-scholastische Philosophie und gerieth darüber, noch vor dem Streite mit den Helmstädtern, in eine literarische Fehde mit seinem Nachfolger im Rectorate, Johann Strube. Er strebte übrigens mit Ernst das thätige Christenthum zu befördern und gestand selbst aufrichtig, daß er der Schärfe seiner Feder in Streitschriften im Eifer für die gute Sache nicht Einhalt zu thun vermöge. Vergl. Schlegel a. a. O. S. 527 und Jöcher's Gelehrten-Lexicon s. v. Buscher.

Helmstädtischen Theologen Schriften« zu Hamburg 1638 in 4. namenlos erschienenen Werke auch Gesenius, wiewohl ohne ihn ausdrücklich zu nennen, angriff und ihm vorwarf, daß er nicht nur in dem Artikel von der Gerechtigkeit und Seligkeit des Menschen die guten Werke einmische, sondern auch mit den Papisten, ihren Köhlerglauben lehrend, die Erkenntniß vom Glauben ausschließe, daß er außerdem in dem Artikel von der Erbsünde es mit jenen halte und aus den Papisten, Calvinisten und Lutheranern eine Kirche machen wolle *). Das große Aergerniß, welches dieses Werk erregte, veranlaßte den Herzog Georg, nach Ermittelung des Verfassers den Pastor Buscher zu unparteiischer Untersuchung seiner Anschuldigungen vor eine deshalb ernannte und aus dem Kanzler, einigen Räthen, verschiedenen Mitgliedern der Ritterschaft und Landschaft und mehreren unverdächtigen Theologen bestehende Commission auf den 25. Juni 1640 nach Hildesheim vorladen zu lassen. Da derselbe indessen nicht erschien, sich vielmehr plötzlich zum allgemeinen Bedauern seiner Gemeinde aus Hannover entfernte; so ward durch ein Publikandum vom 27. Juni die Unschuld der Angegriffenen öffentlich ausgesprochen, den Helmstädtischen Theologen aber gleichzeitig aufgegeben, ihrerseits die Schrift Buschers zu widerlegen. Diese Widerlegung erschien zu Lüneburg 1641 in 2 Theilen unter dem Titel: »Gründliche Widerlegung des unwahrhaften Gedichtes vom Crypto-Papismo“ u. s. w., erregte aber, sobald sie bekannt wurde, einen bittern und langwierigen Streit zwischen den Universitäten Helmstädt und Wittenberg, welche letztere sich der Buscher'schen Schrift eifrig annahm, die Beschuldigungen derselben sich aneignete und hartnäckig verfocht, während auch Buscher für sich den Kampf bis zu seinem am 14. Februar 1641 zu Stade erfolgten Tode fortführte. Die letzte Schrift, in welcher er zugleich die Angriffe gegen den Gesenius'schen Katechismus stärker und entschiedener, als in dem früheren Werke erneuerte, erschien unter dem Titel: »Nothwendiger Bericht von Publicirung des Crypto-Papismi.“

Ungeachtet Gesenius zur Abwehr der gegen ihn vorgebrachten Anschuldigungen eine „Apologia und Ablehnung der Verläumdungen Statii Buscheri« in 2 Theilen herausgegeben hatte, so erhob sich doch lange nach seinem Tode noch einmal ein lebhafter Streit über seinen Katechismus, als derselbe mit einigen aus Speners Katechismus hinzugefügten Fragen zu Stade neu aufgelegt und auf den Vorschlag des aus Uelzen dorthin berufenen General-Superintendenten Bacmeister statt des bisher gebrauchten Katechismus von Sötefleisch und des Himmelsweges von Höfer durch eine vom Könige Georg I. bestätigte Verordnung der kurfürstlichen Regierung vom 19. September 1723 in den Herzogthümern Bremen und Verden eingeführt werden sollte. Man wollte dadurch, wie ausdrücklich hinzugefügt war, nur eine Uebereinstimmung im Religionsunterrichte durch das ganze Kurfürstenthum bezwecken. Allein so ernstlich sich auch die Regierung bemühte, durch erläuternde Bemerkungen und dringende Gründe diese Verordnung zu empfehlen, so erschien dessenungeachtet im folgenden Jahre eine lange Reihe von Flugschriften **), deren zelotische, meistens anonyme Verfasser mit giftiger Leidenschaftlichkeit dem in Stade gedruckten Gesenius'schen Katechismus mit der Glaubensreinheit auch die Brauchbarkeit absprachen, indem sie nicht bloß die längst widerlegten Beschuldigungen Buscher's wörtlich

*) Buscher hatte schon 1638 eine Schrift unter dem Titel: „Abominatio desolationis stans in loco sancto: Greuel der Verwüstung an der Julius-Universität zu Helmstädt, gesetzt an die heil. Stätte der reinen Evangel. Luther-Lehre, so in der A. C. und in dem gantzen Corpore doctrinae Julio u. s. w. dargethan und erwiesen aus der Helmstädtischen Theologen dieser Zeit öffentlichen Schriften, durch einen Liebhaber der Evangel.-Lutherischen Wahrheit andern zur Warnung publiciret," verfaßt und durch einen vertrauten Freund nach Hamburg an den Buchführer Gundermann geschickt. Dieser gab sie dem Probste zu Itzehoe M. Vitus Barbarossa, der sie unter dem Namen Christian Petri zum Drucke beförderte. Sie wurde jedoch noch vor ihrer Verbreitung durch Regierungsmaßregeln unterdrückt.

**) Sie bilden eine nicht unbeträchtliche Literatur, deren vollständigstes Verzeichniß sich in H. W. Rotermund's gelehrtem Hannover. Bd. 2. S. 114 f. findet.

wiederholten, sondern auch behaupteten, daß die Prediger im Bremenschen und Verdenschen einen solchen „verfälschten, verstümmelten, zweideutigen, mit groben Irrthümern befleckten“ Katechismus mit gutem Gewissen nicht annehmen und beim Unterrichte zu Grunde legen könnten, weil er in dem Artikel von Gott, von der Wiedergeburt und von der Vergeltung der Sünde unrein und unlauter sey; weil er ferner die von Calixtus begonnenen und noch fortdauernden synkretistischen Bestrebungen unterstütze; weil er endlich durch einzelne Ausdrücke die Absicht, den Papisten näher zu treten und die Jugend für das Pabstthum leichter empfänglich zu machen, befördere. Es war nicht schwer, Vorwürfe und Anschuldigungen der Art in ihrer Nichtigkeit darzustellen. Auch geschah dies mit Umsicht und Nachdruck von dem Pastor Henning Flügge zu Hannover in einer ausführlichen, „Klagen ohne Ursache über einige Punkte in Gesenii Katechismo“ betitelten Gegenschrift. (Hannover, 1724. 4. 9 Bogen). Da sich indessen nun auch die Bremenschen Landstände, wenn auch mehr in der Absicht, ihre vermeintlichen Rechte zu wahren, als aus aufrichtiger Sorge für das Wohl der Kirche, in den Streit einmischten und gegen die Einführung des neuen Katechismus förmlich Einsage erhoben; so befahl endlich der König durch ein Edikt vom 16. Mai 1724 in den Herzogthümern bis auf Weiteres von dem Gesenius'schen Katechismus gänzlich abzustehen und es bei Sötefleisch's kurzen Fragen und Höfer's Himmelswege bleiben zu lassen *).

Außer der Katechismuslehre bearbeitete Gesenius für den Jugendunterricht die biblischen Historien A. und N. Testaments, die zuerst Braunschweig 1658 in 8. erschienen. Auch als erbaulicher Kanzelredner erwarb er sich durch seine viel und gern gelesenen Predigten, als: Evangeliums-Predigten, Braunschweig, 1654; zwölf Regentenpredigten, ebend. 1654; Trostpredigten, Hannover 1661; Passionspredigten, ebend. 1671, 1673; und Epistelpredigten auf die Sonn-, Fest- und Aposteltage durch's ganze Jahr, 6 Theile in Folio, Braunschweig 1672, einen nicht geringen Ruhm, obgleich er ebensowenig als irgend einer seiner Zeitgenossen das treffliche Vorbild geistlicher Beredtsamkeit, welches Luther schon ein Jahrhundert früher den Protestanten gegeben hatte, erreichte. Bei weitem beachtungswerther sind seine Leistungen als Kirchenliederdichter. Vierzehn seiner Lieder nahm er selbst in das von ihm im Auftrage der Regierung 1648 herausgegebene hannöversche Gesangbuch auf; ebenso enthält das 1719 erschienene Lemgoische Gesangbuch von ihm die Lieder: „Gott Vater, Sohn und heiliger Geist,“ — „O Herr, dein seligmachend Wort“, — „Willst du mir meine Seel, Gedanken“. Außerdem werden ihm allgemein noch folgende Lieder zugeschrieben: „Wenn meine Sünd' mich kränken“, — „O Tod, wo ist dein Stachel nun“, — „Vor deinen Thron tret ich hiemit“, — „O heilige Dreifaltigkeit“, — „O Gott, der du aus Herzensgrund“. (Vergl. Wetzel's Liederhistorie Bd. I. S. 323; und dessen Analecta Hymnica Th. II. S. 18).

Als gelehrten Theologen bewährte sich Gesenius nicht nur durch die oben angeführte Abhandlung de igne purgatorio, sondern auch durch die Erörterung der Frage:

---

*) Der Sötefleisch'sche Katechismus gehört zu den ältesten Katechismen; er ward laut einer königl. Schwedischen Consistorial-Verordnung vom 4. November 1706 in den Herzogthümern eingeführt und wird noch gegenwärtig daselbst von vielen Predigern und Schullehrern beim Religionsunterrichte gebraucht. Sötefleisch, über dessen Leben die Nachrichten voll Widersprüche sind, war 1552 zu Zeesen, drei Meilen von Goslar, von frommen Eltern geboren, besuchte die Schulen zu Goslar, Braunschweig und Gandersheim, wo er als guter Musikus zugleich den Cantordienst versah, und bezog, nachdem er eine Zeit lang als Alumnus zu Riddagshausen gelebt hatte, die neu gegründete Universität Helmstädt. Von da ward er nach Halberstadt gefordert, um in den Kirchen die Musik zu führen und in der Schule die Jugend zu unterrichten. Doch kehrte er bald nach Helmstädt zurück, wurde Magister und folgte dann einem Rufe als Rector zu Burg im Erzherzogthume Magdeburg. Von da begab er sich abermals nach Helmstädt zurück, lehrte hier mit großem Beifall 2 Jahre die griechische Sprache und 6 Jahre die Dialektik und Ethik, worauf er eine theologische Professur erhielt, später aber seiner Rednergaben wegen nach Göttingen versetzt wurde, wo er als Superintendent des Fürstenthums bis an seinen Tod segensreich wirkte.

Warum willst du nicht römisch-katholisch werden, wie deine Vorfahren waren? eine umfangreiche Schrift, auf welche er alle Mußestunden der letzten Jahre seines Lebens verwendete. Veranlassung zu derselben gab ihm der Uebertritt seines Landesherrn, des Herzogs Johann Friedrich, zur katholischen Kirche *) und das eifrige Bestreben der von demselben nach seinem Regierungsantritte (1665) in Hannover aufgenommenen Katholiken, Proselyten zu machen. Jedoch gestattete dem Verfasser die Rücksicht auf seine amtlichen Verhältnisse nicht, dies Werk unter seinem Namen herauszugeben; es erschien unter dem erdichteten Namen Timotheus Fridlibius in 4 Theilen, Hannover 1669, 1671, 1672. in 4. (Vergl. *Fabricii* Hist. Biblioth. Fabr. IV. p. 316).

Quellen. Rehtmeier's Braunschw. Kirchen-Geschichte. Th. IV. S. 458 ff.; Baring's Hannöver'sche Kirchen- und Schul-Historie I. S. 90 ff., dessen Beschreibung des Flusses Saala im Amte Lauenstein §. 145. S. 237—241. Fortgesetzte Sammlungen von alten und neuen theologischen Sachen 1724, S. 134 ff. 300 ff. 454 ff. J. H. Pratje's Bremen- und Verden'sche Katechismusgeschichte 1762, in 4.; Schlichthorst's Bremen- und Verden'sche Beiträge. Bd. 3. S. 157 ff.; G. Langemack's Hist. catecheticae Th. III. Kap. 5. S. 64—139. Walch's Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Th. 3. S. 249 ff. Schlegel's Kirchen- und Reformationsgeschichte von Norddeutschland und den Hannoverschen Staaten. Bd. 2. und 3. Hannover 1828. 1832. 8. G. H. Klippel.

Gesenius, Wilhelm, geboren zu Nordhausen den 3. Februar 1785, gest. als Prof. der Theologie zu Halle den 23. Okt. 1842, durch seine allbekannten Hand- und Hülfsbücher für hebräische Sprachwissenschaft seit langer Zeit und wohl für lange Zeit noch der populärste Name auf diesem Gebiete und dadurch zugleich weit über die Grenzen des Vaterlandes hinaus, wie selten ein deutscher Theolog, gerühmt und gelesen. Sein Leben verlief einfach und ohne wichtige und außerordentliche Wechselfälle im Dienste einer ziemlich früh gewählten, treu verfolgten und streng abgegrenzten Berufsarbeit. Nachdem er das Gymnasium seiner Vaterstadt besucht hatte, in welcher sein Vater als Arzt eines weitverbreiteten Rufes sich erfreute, bezog er nach einander die Universitäten Helmstädt und Göttingen, um Theologie zu studiren; auf ersterer, wo damals Henke in diesem Kreise den entscheidendsten Einfluß übte, den Grund zu seiner eigenen theologischen Richtung legend; auf letzterer, unter Eichhorn und Tychsen, den angebornen Trieb zu philologischer und kritischer Arbeit der Sphäre alttestamentlicher Studien zuwendend. Wenige gelehrte Theologen unserer Zeit haben im Laufe eines längern Lebens so wenig die Grenzlinien des von ihnen gleich anfangs angebauten Feldes hinausgerückt; wenige haben aber auch so frühe schon als er den Ruf der Meisterschaft und die Ehre der Anerkennung errungen. Seine öffentliche Laufbahn begann er in Göttingen als Privatdocent, als welcher er (wie er gern erzählte) Neandern als ersten Schüler für ein hebraicum gehabt. Nachdem er sodann eine Zeitlang als Repetent eine offizielle Stellung inne gehabt, wurde er 1809 auf Joh. v. Müller's Empfehlung von der westphälischen Regierung zum Professor am Gymnasium zu Heiligenstadt ernannt, erhielt aber schon im folgenden Jahre eine theologische Professur in Halle, welcher Universität er auch treu blieb, trotz einer Berufung nach Göttingen, wo ihm, als dem ausgezeichnetsten lebenden Hebraisten, Eichhorn's Katheder angeboten wurde. In Halle sah er die höchste Blüthe der theologischen Fakultät, deren Frequenz in den zwanziger Jahren bis auf 900 Studirende anwuchs, von welchen bei weitem die Meisten, in manchen Vorlesungen über 400, bei ihm zur Schule gingen. Nur einmal wurde seine öffentliche Thätigkeit auf längere Zeit unterbrochen, als er 1820 das Sommersemester auf eine gelehrte Reise nach Paris und

---

*) Der Uebertritt geschah auf einer Reise nach Rom 1651. Die Geschichte desselben ist von Rehtmeier, Mosheim, Schröckh, Henke, Spittler und Venturini durch falsche Angaben sehr entstellt; erst Schlegel a. a. O. Bd. 3. S. 228 ff., hat eine treue, aus den im Königlichen Archive vorhandenen authentischen Akten geschöpfte Darstellung des Vorganges geliefert.

Oxford verwandte, wo ihn sein College Thilo begleitete und von welcher beide für die Wissenschaft manche Ausbeute mitbrachten. 1827 erhielt er den Titel als Consistorialrath, die einzige derartige Auszeichnung, die ihm zu Theil geworden ist; dafür entschädigte ihn hinlänglich die Anerkennung der Ebenbürtigen, in England, Frankreich, Schweden und Amerika, durch akademische Ehren, und die Uebersetzung seiner Handbücher in's Englische, Dänische, Polnische, Ungarische.

Bei der Aufzählung seiner Schriften ist es billig, daß wir mit dem Wörterbuch anfangen, dessen erste Ausgabe bereits 1810, also in des Verfassers 25. Jahre, zu erscheinen begann und mit dem 2. Bande 1812 vollendet war. Eine kürzere Bearbeitung erschien 1815 und hat seitdem eine Reihe von Auflagen erlebt, ist 1833 auch lateinisch redigirt worden, und nahm so, wachsend und berichtigend, das Motto: Dies diem docet nicht bloß als Aushängeschild, die Fortschritte und Bereicherungen der Wissenschaft fortwährend auf. Diese letztern ermuthigten den Verfasser, den ganzen alttestamentlichen Sprachschatz in umfassenderer Weise, d. h. mit größerer Berücksichtigung der Einzelnheiten, der fremden Arbeiten, sowie des weniger nahe liegenden historischen Materials, wie es Entdeckungen und Forschungen im Gebiete morgenländischer Geographie und Geschichte immer mehr aufspeicherten, in lexikalischer Form darzustellen. So entstand der Thesaurus, den er bescheiden genug nur als 2. Ausgabe des größern Lexikons ankündigte, während letzteres doch längst durch das kleinere (und kaum noch kleinere) verdrängt war. Der Druck begann 1826, war aber bei Gesenius' Tode noch nicht vollendet, und dessen Schüler und Freund Emil Rödiger mußte die letzte Hand an das auf 6 Theile, 3 Bände 4., angewachsene Werk legen. Bei dem Reichthum desselben bleibt dem Liebhaber dieser Wissenschaft nur das Eine zu bedauern, daß Gesenius, bei seiner großen semitischen Gelehrsamkeit, wie die meisten neueren christlichen Hebraisten, gerade mit den jüngern Formen des jüdischen Sprachen- und Schriftthums weniger vertraut gewesen und so veranlaßt wurde, auch den Thesaurus nur zu einem biblischen, nicht zu einem wirklich hebräischen Sprachschatze auszubilden.

Die Grammatik erschien zum ersten Male 1813; in des Verfassers Todesjahre in dreizehnter Auflage; daneben 1817 das ausführlichere Lehrgebäude der hebräischen Sprache; 1815 die Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift, welche später umzuarbeiten der Verfasser wohl das Bedürfniß fühlte, aber nie mehr die Zeit fand. Trotz dieser raschen Folge von Ausgaben darf nicht geläugnet werden, daß Gesenius' grammatische Arbeiten eines weniger ungetheilten Beifalls sich zu erfreuen hatten, als die lexikalischen, wie denn neben denselben nicht nur andere aufkamen und sich Geltung verschafften, sondern der wissenschaftliche Gegensatz, der noch dazu hier kein theologischer war, theilweise in schroffer, verletzender und unedler Weise sich aussprach. Es ist auch nicht schwer zu erkennen, worin dieses Auseinandergehen der Bestrebungen auf dem anscheinend so wenig dazu geeigneten Gebiete seinen Grund hatte. Gesenius gehört, nach Zeit und Schule, als Philolog einer wesentlich empirischen Richtung an, während unser Geschlecht, bei dem mächtigen Impuls der vergleichenden Sprachstudien, sich überall mehr auf einen philosophischen Standpunkt zu stellen sich gewöhnt hat. Theorie und Systematisirung lagen weniger in Gesenius' Natur. Seine Lehrbücher verloren dadurch nichts an Klarheit und Popularität; im Gegentheil, sie mußten gewinnen neben den die mehr philosophischen Methoden verfolgenden, während letztere vielleicht den Gelehrten mehr anzogen.

Unter seinen übrigen Arbeiten ist nur noch eine zu nennen, welche den theologischen Studien näher liegt. Das ist seine Uebersetzung des Jesaja nebst Commentar, 1821. 3 Bände. Dieses Werk steht, nach dem Datum seiner Erscheinung, hart am Schlusse der Periode, während welcher die rationalistische Schrifterklärung unbedingt in der theologischen Literatur herrschte; es kann als eines der letzten und besten Erzeugnisse jener Anschauungsweise betrachtet werden, sofern man einerseits die philologische Gründlichkeit, die Handhabung der historischen Kritik, und die Klarheit der Darstellung, andererseits aber die Abwesenheit jedes dogmatischen und apologetischen Interesses in Anschlag bringen

will. Ueberhaupt gehörte Gesenius, so wenig er sich mit eigentlicher Theologie beschäftigte, der rationalistischen Richtung an; doch war er kein Parteimann, und nahm an den polemischen Verwicklungen der Zeit keinen nähern Antheil, und wie er bei seiner Exegese nichts auszusprechen unternahm, was in ihm selbst nicht vorhanden war, so trug er auch nicht seine persönliche Ueberzeugung auf gewaltsame Weise in den Text hinein. Das rein philologische Element herrschte in seinen Schriften überhaupt vor. Selbst das historische lag ihm schon ferner, so daß seine Vorlesungen über Archäologie, Genesis, Psalmen, Einleitung in's A. T. des eigenthümlichen, die Wissenschaft bereichernden, auf diesem Felde wenig boten. Doch stellte ihn sein persönlicher Einfluß auf die Jugend, die Amönität seines Vortrags, der Ruf seiner Gelehrsamkeit so sehr in den Vordergrund und machte ihn zu einer so wichtigen Person in Halle, daß, als der Rationalismus anfing, daselbst mit seiner Herrschaft auf die Neige zu kommen, er, der kaum viele Gelegenheit hatte, ihm das Wort zu reden, und diese Gelegenheit noch weniger suchte, als die Hauptstütze desselben im akademischen Kreise gelten konnte. Deßwegen wurde er auch, bei der ersten nicht mehr bloß literärischen Fehde, der bekannten Kundgebung von 1830, wobei allerdings nicht bloß die Ideen und Systeme, sondern auch die Personen und Aemter betheiligt waren, durch Anklage und Vertheidigung gewissermaßen obenan gestellt, jene von vorneherein in ihrem Erfolge schwächend, diese erleichternd. Zeit und Weile wirkten mehr als Sturm und Leidenschaft. Die Klage fiel; die Personen blieben und erfüllten ihre Bestimmung; die Strömung wechselte ohne gewaltsame Anstrengung, und von dem Wirken und Wissen der Geschiedenen blieb, was fest genug sich geformt und gesetzt hatte, um auch dem neuen Geiste noch zu gelten und zu dienen.

Um vollständig zu seyn, erwähnen wir noch Gesenius' zahlreiche Beiträge zu Ersch und Gruber's Encyklopädie, und zu der Hallischen Literaturzeitung, die sich überall über das gewöhnliche Niveau solcher Arbeiten erhoben; seine erste Jugendarbeit über die maltesische Sprache (1810), in welcher er ein verderbtes Arabisch erkannte, während man früher wohl einen altehrwürdigen Rest karthagischer Kultur darin vermuthete; seine Doktor-Disputation über den samaritanischen Pentateuch 1815; die Abhandlung über die Theologie der Samariter aus ungedruckten Quellen, 1822; die Carmina Samaritana, 1824; seine Anmerkungen zur deutschen Ausgabe von Burckhardts Reisen, 1823, welche für die biblische Geographie von Wichtigkeit waren; endlich seine größern Arbeiten über die Sprache der Phönicier und deren Denkmäler (monumenta phoenicia. 1837. 2 t. 4. nebst Atlas; paläographische Studien, 1838), welche alle frühern über diesen Gegenstand weit hinter sich ließen und der Ausgangspunkt für eine täglich reichere Ernte von Entdeckungen geworden sind. — Eine geistreich geschriebene Karakteristik von Gesenius, „zur Erinnerung für seine Freunde“ erschien anonym Berlin 1842 bei R. Gärtner. **Ed. Reuß.**

Geser, s. Gezer.

Gesetz. Das natürliche Sittengesetz. Das Sittengesetz ist die allgemeine und wesentliche Lebens-Norm, als Sittengesetz Norm für den Willen, als Gesetz für die Ganzheit seiner Bethätigung. Die Unterscheidung zwischen natürlichem und positivem Sittengesetze stellt das natürliche nicht bloß der geschichtlichen und zufälligen menschlichen Einrichtung, sondern auch dem göttlich-gegebenen Gesetze gegenüber. Jedenfalls ist der Ausdruck ein schiefer, sofern natürlich und sittlich einen unvermeidlichen Gegensatz enthalten. Näher will der Begriff des natürlichen diesem Gesetze die Eigenschaften von wesentlich und allgemein, oder von immanent im Unterschiede des Geschichtlichen oder geschichtlich Geoffenbarten zuschreiben. Die Unterscheidung bleibt aber auch so von zweifelhaftem Werthe, da doch auch das immanente Gesetz als ein geoffenbartes und dagegen das positive in seiner Entwicklung ebenso sehr als ein immanentes angesehen werden kann. Daher hat sich jene Unterscheidung der Reflexionstheologie auch in die Anschauung von einer Stufenreihe der Entwickelung oder der Offenbarung aufgelöst. Aber es ist irrig, den Begriff deßwegen ganz aufzugeben, das natürliche Sittengesetz bleibt die wesentlich-eigenthümliche erste Stufe der göttlichen Offenbarung. Fraglich ist aber

dann, ob unter demselben bloß das im Bewußtseyn der gefallenen Menschheit ohne Einwirkung der Erlösung und ihrer Vorbereitung vorhandene göttliche Gesetz darunter zu verstehen ist, oder auch die Offenbarung desselben im Urzustande vor dem Falle. Die Frage ist leicht entschieden für diejenigen, welche im Urzustande überhaupt kein Gesetz anerkennen, sondern diese Form des sittlichen Bewußtseyns nur dem gebrochenen Zustande desselben zuschreiben. Aber auch sonst denkt man doch in der Regel beim natürlichen Sittengesetz an das sittliche Bewußtseyn der Menschheit in ihrem jetzigen Zustande, an jenen *νομος ἀγραπτος*, der auch in den Heiden vorhanden ist (Röm. K. 2.) und sich als der *νομος του νοος* auch im Christenleben, soweit es noch nicht durch die Erlösung beherrscht ist, als Gegenmacht gegen das Gesetz der Sünde bethätigt. Eine andere Stellung des Bewußtseyns im Urzustande scheint selbst durch Röm. 5, 13. angezeigt zu seyn. Und, abgesehen von dem positiven Gebote, welches dem Falle vorhergeht, muß auch das allgemeine Sittengesetz vor dem Falle den Karakter des Gegebenen unmittelbar an sich tragen, sofern es in seiner reinen Kräftigkeit und ungebrochenen Ganzheit sich als die Stimme Gottes selbst zu erkennen gab. Was nach dem Falle unter dem Namen des natürlichen Sittengesetzes vom normirenden göttlichen Willen vorhanden ist, ist eigentlich nur das sittliche Gefühl, welches als solches nur auf Einzelnes geht, und auch wo es zum bestimmten Antriebe wird, seine Kraft als Gebot nur unvollkommen entwickelt; und nur auf dem Wege der Reflexion entsteht stufenweise die Erkenntniß dieser Forderungen an die Freiheit als eines Ganzen oder einer Einheit, d. h. des Gesetzes. Und weil eben dieses Beides zum sittlichen Gesetze gehört, daß es als Anmuthung an den freien Willen und als Lebenseinheit gewußt wird, so erhellt, daß die volle Erkenntniß des Gesetzes erst mit der Erkenntniß des göttlichen Willens als solchen vorhanden seyn kann. Faktisch ist daher wohl das Gesetz im Heidenthume vorhanden, wiewohl in mannigfaltigster Abstufung der Reinheit und Vollständigkeit, und vielfach selbst zum Gegentheile verkehrt. Auch jener Reflexionsgang bis zur Erkenntniß seiner Wurzel in Gott ist in der heidnischen Philosophie vollzogen, s. *Cicero,* de leg. II. 4. 5. vgl. Harleß, christl. Ethik. §. 7. Aber wie wenig doch eigentlich die Bedeutung eines Sittengesetzes erkannt ist, zeigt sich daran, daß die Frage nach einem obersten sittlichen Prinzip entweder gar nicht vorhanden ist, oder doch nur in heteronomischer Weise durch natürliche Begriffe (im Gegensatz des Freiheitsbegriffes) entschieden wird. Auch ist nirgends eine reine Scheidung vom Volksgesetz und Recht vollzogen. Da wo das Gesetz selbst auf heidnischem Boden vergöttert wird, in China, ist es doch nicht in seinem Unterschied vom Naturgesetze erkannt. Den wesentlichen Karakter des Sittengesetzes begrifflich in's Licht gestellt zu haben, ist das unzweifelhafte Verdienst Kant's, wenn es ihm auch nicht gelungen ist, die Realität desselben in der Freiheit genügend darzuthun, und seinen Inhalt zu erfassen. Es ist gegen ihn neuerdings (J. Müller, die christl. Lehre von der Sünde I. S. 37) bemerkt worden, daß nach realer Ordnung dem Begriffe des Gesetzes der Begriff des Guten vorausgehen müsse, und zwar dürfen wir näher hinzusetzen, daß der Begriff des Gesetzes abhängt von dem des guten persönlichen Gotteswillens. Doch behält der Gang Kant's neben dieser realen Ordnung als aufsteigender Weg immer sein Recht. Was den Inhalt betrifft, so kann das natürliche Sittengesetz keinen anderen haben, als das geoffenbarte göttliche Gesetz, näher das christliche Lebensgesetz. So hat es auch unsere Theologie in der Subsumption der lex moralis oder naturalis unter die lex divina revelata stets angesehen, und dabei nur eine Verdunkelung des vollen Inhaltes angenommen. Wenn daher das oberste Prinzip des Sittengesetzes als das der Vollkommenheit (im Gegensatze des Glückseligkeitsprinzipes) vor Kant, und durch ihn als das der freien Persönlichkeit aufgefaßt worden ist — und diese Bestimmungen reichen in unsere Zeit herüber — so sind dies doch nur Abstraktionen, welche der höchsten Aufgabe nicht entsprechen, weil sie von der Grundlage des göttlichen Willens absehen. Es ist auch die Frage aufgeworfen worden, ob das Gesetz als solches genügendes Prinzip des sittlichen Lebens seyn könne, und nicht vielmehr, soferne es nur eine allgemeine Formel aufstelle, durch die individuelle sittliche Fähigkeit ergänzt werden müsse

(vgl. J. Müller, a. a. O. I. S. 38 ff.). Aber diese individuelle sittliche Anlage muß als sittliche selbst durch das Gesetz in die Freiheit erhoben werden, und es folgt hieraus somit nur, daß das Gesetz in seinem vollen und realen Begriffe nicht nur ein Pflichtgesetz, sondern auch ein Tugendgesetz ist. — Das natürliche Sittengesetz ist angefochten worden durch die Schleiermacher'sche Bestreitung des Begriffes eines Sittengesetzes. Wenn aber Schleiermacher in der Abhandlung über Natur- und Sittengesetz den Unterschied zwischen beiden als einen verschwindenden Stufenunterschied darthun wollte, weil das Naturgesetz doch immer auch noch ein unerfülltes, beziehungsweise ein bloßes Sollen, das Sittengesetz andererseits nie bloßes Sollen, sondern immer auch ein reales sey, so hat er damit doch nur auf eine Lücke in der von Kant ausgehenden Auffassung hingewiesen. Der Begriff des Sollens aber ist verkannt, da es als bloßes Nichterfülltseyn angesehen, und der Begriff der Forderung an den Willen dabei ganz übersehen ist. Andererseits hat auch die Hegel'sche Philosophie dem Begriffe des Gesetzes nur eine phänomenologische Bedeutung gelassen, hat aber mit dem Gesetze zugleich den Begriff der sittlichen Persönlichkeit geopfert. Eingehendes über den Begriff des natürlichen Sittengesetzes ist zu suchen bei Reinhard, Moral I. §. 87. Harleß, christ. Ethik. §§. 7—9. Nitzsch, System der christl. Lehre. §§. 98 f., besonders aber Rothe, theol. Ethik. §§. 809 ff. und Jul. Müller, chr. L. von der Sünde I. S. 37 ff. C. Weizsäcker.

Gesetz, kirchliches, s. Kanon.

Gesetz, mosaisches, s. Mosaisches Gesetz.

Gespenst. Das Gespenst ist die dunkle, unfreie und mit Grauen behaftete, subjektive Volksvorstellung von der Geistererscheinung, wie diese auch objektiv etwas Unfreies, Irres und Beirrendes an sich tragen soll. Es ist einerseits der trüglichste Lieblingsgötze des menschlichen Aberglaubens, sofern dieser nicht nur mit Vorliebe das Gespenst sieht, sondern überhaupt nur Gespenster sieht; andrerseits die unvertilgbarste Aeußerung des Glaubens, sofern es auf der Voraussetzung von der Unsterblichkeit der Seele, dem Daseyn persönlicher Geister beruht, und von vornherein die dämonische, geisterhafte Natur des Gespenster schauenden und glaubenden Menschen beurkundet. Nur in der Voraussetzung des persönlichen Geistes kann der Mensch Gespenster zu sehen glauben. Aber auch nur in der Voraussetzung der Sünde, in seiner geistentfremdeten Geisterhaftigkeit kann ihm vor dem Gespenste grauen. Er zittert vor dem Gespenst, erstlich weil er sich als Geist weiß, und zweitens weil er sich von dem Geiste verlassen weiß. Daher ist auch das dämonisch erregte Schuldbewußtseyn zu allen Zeiten das natürlichste Element gewesen, in welchem der Mensch zum Gespenstersehen disponirt war. Wir erinnern an König Saul. Aus diesem Grunde gehört die Todtenbeschwörung (Nekromantie) zu den ältesten, künstlichen Bildungen des Aberglaubens, und eben darum gehört sie zu den gräuelhaften Dingen, welche die Schrift im mosaischen Gesetz von vorn herein verworfen hat (5 Mos. 18, 11.). Die heil. Schrift gibt den Glauben an die Geistererscheinung frei, ja sie setzt ihn voraus (1 Sam. 28. Matth. 27, 53.). Ebenso bestimmt aber verwirft sie den Gespensterglauben, welcher sich auf dem substantiellen Grunde des Geistererscheinungsglaubens gebildet (Matth. 14, 26. Luk. 16, 29. 31.). Das Gespenst ist das apokryphische Zerrbild der Geistererscheinung; und zwar sowohl im subjektiven, wie im objektiven Sinne.

Der Glaube an Geistererscheinungen, den das Conversationslexikon als eine untergeordnete Entwicklungsstufe des religiösen Glaubens, als Aberglauben bezeichnet, und mit der Gespensterseherei vermengt, ist nicht nur ein uralter Glaube der Völker, sondern auch eine Voraussetzung der heiligen Schrift selbst. Die h. Schrift ist nicht nur von Erscheinungen überirdischer Geister, d. h. der Engel durchzogen, sondern sie hat auch den Glauben an die Erscheinung abgeschiedener, diesseitiger Geister sanktionirt. (S. die vorstehenden Citate.) Und nicht nur durch die dunkle Zeit des Mittelalters hindurch, sondern auch bis in die neueste Zeit hat sich dieser Glaube, nur geläutert und gereinigt von der Gespensterfurcht, erhalten, wenigstens bis auf Swedenborg's visionäre Geisterkirche und

Jung Stillings Theorie der Geisterkunde. Der Ausgangspunkt ist das Daseyn persönlicher Geister jenseits unserer Sinnenschranken selbst; diese Annahme kann nur der Pantheismus und der Materialismus läugnen wollen. Daß der Geist sich zum Geiste hinbewegt, daß namentlich der abgeschiedene, von der Erde entfesselte Geist eine freiere Bewegung haben kann, als z. B. das elementarische Licht, liegt ebenfalls im Begriff der persönlichen Geister. Also die Annäherungen jenseitiger Geister an diesseitige haben keine Schwierigkeit. Die eigentliche und einzige Schwierigkeit liegt nur in der Frage, wie kann sich der jenseitige, im Sinne des irdischen Lebens entkörperte Geist dem diesseitigen, durch die Sinne bedingten Geist zu erkennen geben? Die ältere, naive Voraussetzung war diese: er nimmt vorübergehend einen Leib oder eine Art von Leiblichkeit an. Die neuere Seelenkunde aber kann antworten: er ist von Haus aus nicht absolut körperlos, er kann sich der diesseitigen Seele durch sympathetische Einwirkungen zu erkennen geben, diese Einwirkungen aber erlangen ihre eigentliche symbolische Verkörperung in dem plastischen Anschauungsvermögen des diesseitigen Menschen selbst. Daß der Mensch ein solches Vermögen besitzt, welches sich zu der Anschauung aller Dinge in Bildgestalten entbinden kann*), ist keine Frage mehr, mithin auch nicht die Möglichkeit der Geistererscheinung. Nur die Kriterien, nach welchen eine bloß subjektive Geistererscheinung, d. h. eine solche, bei welcher der Mensch eine bloße Vorstellung von einem Geiste unbewußt mit seinem plastischen Vermögen verleiblicht und bekleidet, und einer wirklich objektiven Geistererscheinung, bei welcher sich der herangetretene Geist vermittelst seiner Einwirkungen in diesem plastischen Vermögen selbst verleiblicht, sind allerdings schwer festzustellen. Ein bedeutendes Kriterium liegt jedoch in dem subjektiven Unterschiede zwischen einem gesunden und einem krankhaften schauenden Seelenleben, und in dem objektiven Unterschiede zwischen phantastisch verfliegenden und historisch wirksamen Erscheinungen. Wir erinnern an den Unterschied zwischen den Wanderungen einer Somnambule durch Sonne, Mond und Sterne, und den Geistererscheinungen, welche die Auferstehungsgeschichte begleiten.

Das Gespenst verhält sich nun zu der Geistererscheinung, wie der Volksglaube überhaupt zu dem Geistesglauben; sie erscheint in ihm objektiv und subjektiv verdunkelt, vielfach verzerrt. Beides ist schon angedeutet in dem Ausdruck Gespenst, sofern man ihn von spanen, überreden, verlocken, täuschen ableiten kann (die altdeutschen Ausdrücke Spensti, Kispanst, gispuans bezeichnen die Ueberredung, Verführung). Es ist eine Erscheinung, welche wenigstens insofern täuscht, als sie leiblich greifbar zu seyn scheint und doch als bloßer Schatten wieder zerrinnt. Diese Natur beurkunden namentlich die Ossianischen Wolkengeister, ebenso die homerischen Schatten. Die lateinischen Ausdrücke species (spectrum) und larva mögen sich dem Sinne nach zur umbra verhalten, wie das Gespenst zur Erscheinung. (Aehnlich das Verhältniß zwischen *φάντασμα* und *εἴδωλον*). Auch darin aber ist das Gespenst eine täuschende Erscheinung, daß es den bereits beirrten Schauer noch mehr in der Beirrung seines aufgeregten Gemüthes verstrickt. Die allgemeinste und dunkelste Form des Gespenstes ist der Spuck (ob es wohl richtig abgeleitet worden ist von spähen, sehen, als Gesehenes?) und die eigentlichste Personifikation des Spucks ist der Kobold, der Neckgeist. In subjektiver Beziehung kann dem Abergläubischen alles Außergewöhnliche zum Spuck werden, was als fremdartige Erscheinung in die bekannten Bezüge seines Gesichtskreises hereintritt. Nach seinem objektiven Begriff ist aber der Spuck die dumpfste, unbestimmteste und beirrendste Kundgebung des Geisterlebens, und zwar eines jedenfalls zweideutigen, wenn nicht geradezu bösartigen Wesens. Die himmlischen Geister spucken schon deßwegen nicht, weil ihre Erscheinungen immer einen vernünftigen Zweck haben. Mit dem Spucke spielt eine untergeordnete Geisterwelt, Dämonen, abgeschiedene, unfreie Seelen, launische Naturgeister neckend und schreckend in die Alltagswelt des Menschen herein. In dem Spuckgefühl zeigt sich das erste Erzittern der

---

*) Vergl. meine Abhandlung von dem zwiefachen Bewußtseyn, in der Deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und Leben. Jahrgang 1851, Nro. 30.

Saite seiner Geisterhaftigkeit über dem hohlen Resonanzboden seines geistverlaßnen Bewußtseyns. Aus dem spuckenden, schauerlichen Hintergrunde aber tritt in grauenerregender Bestimmtheit das Gespenst hervor. Das Gespenst kann entstehen, indem der schuldbewußte, oder auch nur der seiner Sündigkeit sich bewußte, geängstigte Geist ein Phänomen des höheren Geisterlebens sieht oder überhaupt einen Geist sieht (Matth. 14, 26.); das heißt momentan macht sich der sündige Mensch auch die reine Erscheinung zum Gespenst. Das Gespenst kann aber auch als Vorstellung aus dem Seelengrunde des Schuldbewußten aufsteigen und in seinem plastischen Vermögen Gestalt annehmen; ja das eigne Ich kann ihm, wie Richard III. (nach Shakespeare) zum Gespenst werden. An diese Gespensterbildung reihen sich die verschiedensten subjektiven Gespenster der Furcht oder eines krankhaften Seelenlebens an, Hallucinationen des Grauens, von dem leiblichen Gespenst des Alpdrückens bis zu dem sittlichen Dämon des Rachegeistes, und Gespenster des somnambulen dichtenden Bildens von der einfachen Geistererscheinung bis zur Mondreise. Wir betreten aber ein dunkleres Gebiet, wenn wir zu der Voraussetzung übergehen, daß dem Menschen unselige Geister erscheinen können. Die Möglichkeit läßt sich nicht bestreiten. Die Constatirung der Wirklichkeit aber hat hier die größten Schwierigkeiten. Sollten sie Anderen zur Erweckung erscheinen, so heißt es dagegen: sie haben Moses und die Propheten (Luk. 16, 29.). Sollten sie bei andern frömmern Menschen diesseits Erlösung suchen, wie dies namentlich Gregor der Große versicherte, so wäre das gegen die göttliche Ordnung, nach welcher Christus den Geistern im Gefängniß gepredigt hat (1 Petr. 3. 4.). Von gereiften Frommen also würden sie an den erlösenden Herrn verwiesen werden. Daraus ergibt sich, daß jenseitige Unselige sich nur von mehr oder minder unfreien Seelen im Diesseits angezogen fühlen könnten. Damit aber ist es ausgemacht, daß diese Geistererscheinungen nur in der Färbung der Aufregung, des Aberglaubens, der Sinnestäuschung, d. h. nur in gespenstischer Form sich vollziehen könnten. Denn nur im Elemente seliger Ruhe ist der Mensch gegen Selbsttäuschungen sicher gestellt. Diese Ruhe fehlt dem Grauen des Schauenden, und ein unseliger Geist kann sie ihm nicht geben. Daher ist die Gespensterregion ein Gebiet nächtlicher Ungewißheit, in welcher die subjektiven Larven der Angst mit den objektiven Schatten der jenseitigen Geisterwelt sich kreuzen, mischen und verschlingen. Je mehr man aber die objektive Unterlage dieses Gespensterglaubens, die jenseitigen Geisterzeichen hinwegläugnen will, desto größer und mächtiger macht man das gespenstische, dämonische Wesen in der diesseitigen Menschenwelt. Wenn der Unglaube zu stark auf den Tisch klopft, um die Geister zu verbannen, so fangen zuletzt die Tische selber an zu klopfen, um ihn mit der Furcht vor solchen Geistern, von denen die Tische besessen seyn sollen, zu schrecken. Der gesunde Glaube sieht in der ganzen Gespenstergeschichte das Wetterleuchten einer sich selbst entfremdeten nächtlichen Geisterwelt. Inwiefern endlich auch die Dämonen im engern Sinne, die Dämonen des satanischen Reichs sich spuckend und gespenstisch kund geben können, ergibt sich aus dem Gesagten. Das Recht der buchstäblich körperlichen Erscheinung ist ihnen versagt. Ihre ethische Einwirkung auf die Menschenwelt ist nach der Schrift nicht zu bestreiten; als Element derselben ist die sympathetische Wirkungsform zu bezeichnen (d. h. Einwirkung durch Stimmungen im Gegensatz gegen historisch dialektische Einwirkungen). Ein symbolisches Schauen und Wahrnehmen ethischer Versuchungen aus dem Abgrunde ist durch die plastisch bildende Natur des Geistes erklärt. Wo aber das satanische Wesen als eigentliches Gespenst auftreten, wo der Spuck zum Teufelsspuck werden soll, da müssen die dunkelsten, objektiven Wirkungen mit den größten diesseitigen Aufregungen, Zerrbildern und Selbsttäuschungen sich zu einem unentwirrbaren Knäuel vermengt haben. Nur Christus konnte den Satan ohne gespenstische Färbung mit seinem geistigen Auge sehen. Mit einem Wort: das Gespenst verliert sich entweder in der subjektiven Selbsterfassung des Geistes, oder es geht auf in die objektive Geistererscheinung. Die Geistererscheinung aber wird durch Färbung und Verzerrung im Elemente des menschlichen Grauens zum Gespenst. Ist nun schon mit dem Gespenstersehen selber nothwendig der

unbewußte Trug verbunden, so ist der Gespensterglaube ganz dazu angethan, um hundert Mal den Händen absichtlicher Betrügerei zu verfallen. Einer der bekanntesten Skandale dieser Art ist „der Jetzersche Handel in Bern.“ Ein Mittelwesen zwischen Betrug und Selbstbetrug bildet die Todtenbeschwörung (Nekromantie) als Kunst, die Gespenster erscheinen zu lassen, wie sie im Alterthum nach den Clementinen besonders ihren Sitz in Alexandrien hatte. Hier hängt der Gespensterglaube mit der Magie zusammen, und weist also in ein anderes dunkles Gebiet hinüber. Es verkettet sich vollends Aberglaube mit Aberglaube, wenn der Gespensterglaube durch Nekromantie mit Schatzgräberei, oder ähnlichem finstern Treiben in Verbindung tritt. Ein sehr interessantes Werk aus der älteren Zeit über Gespenster ist liber de spectris, lemuribus, et magnis atque insolitis fragoribus etc. authore Ludovico Lavatero Tigurino. Lugdun. Batav. MDCLIX; reich an Thatsachen, theils noch von dem Aberglauben der Zeit bedingt, theils ein Dokument der erwachenden Kritik. Ebenfalls empfehlen wir den Artikel: die Gespenster in dem Werke: der Somnambulismus 1. Band von Fr. Fischer, Basel 1839, S. 201, obschon der Verfasser das durchaus unzulängliche Urtheil fällt: „Wenn die Gespenster nicht Täuschung und bloße Einbildung sind durch abergläubischen Schreck erzeugt, oder betrügerischen Spuck, so sind es Hallucinationen.“ Besonders interessant ist namentlich auch das, was hier über die ansteckende Macht des Gespensterglaubens gesagt wird. Stillings Theorie der Geisterkunde, Kerners Seherin von Prevorst, sein Magikon und eine Reihe von einschlagenden Schriften liefern das Material des neueren Gespensterglaubens, während Horsts Zauberbibliothek, das angeführte Werk von Fischer und andere dieser Berichte meist noch in skeptischer Haltung sind. G. H. v. Schubert u. A. haben einer tiefern Auffassung Bahn gemacht. Lange.

Gessur (גְּשׁוּרִי), in andern Dialekten so viel als Brücke, der Name dreier Landschaften, deren im A. Test. Erwähnung geschieht: 1) einer Jos. 13, 2. als mit Philistäa, 1 Sam. 27, 8. als mit Amalek verbunden, gegen Aegypten hin gelegen bezeichneten Landschaft; 2) einer solchen im Ostjordanland, welche 5 Mos. 3, 14. und Jos. 13, 11. mit Maachati und dem Hermon enge verbunden und als Grenze von Jair's (des Sohnes Manasse) Erbtheil in Basan erscheint, zur Zeit der Römer Ituräa heißt und heutzutage noch unter dem Namen Dschedur als eine besondere Landschaft des nördlichen Peräa gilt und von Burckhardt als ein Theil jener großen Hochebene aufgeführt wird, welche vom Fuß des südlichsten Ausläufers des Dchebel el Scheickh (Hermon), des Tel el Faras sich ausbreitet und noch die zwei südlicher gelegenen Landschaften Dscholan (Gaulanitis) im Westen und Hauran (Auranitis) im Osten umfaßt; 3) einer solchen in Syrien, deren König eine Tochter an David verheirathete (2 Sam. 3, 3; 13, 37; 15, 8.). Pf. Pressel.

Gestirnkunde, Astronomie bei den alten Hebräern; sie kam über die ersten Anfänge nicht hinaus, und wurde auch um deßwillen vernachlässigt, weil sie in der alten Welt mit Gestirndeutung, diese mit dem Götzendienste in Zusammenhang stand. Alles, was wir von Astronomie bei den Hebräern vorfinden, beschränkt sich auf die Resultate der populären Beobachtungen, wie sie Landmann und Hirte, durch sein Geschäft angeregt, besonders auf unbewaldeten Triften und Steppen zu machen pflegte. So waren die Mondwechsel die Grundlage der Abtheilung der Zeit in Jahre und Monate und die Neumonde wurden religiös gefeiert. Das Himmelsheer befaßte in sich auch die Sterne. Einzelne besonders hervortretende Sternbilder werden uns genannt, zum Beweise, daß die Aufmerksamkeit sich darauf lenkte, der Morgenstern (Venus), Jes. 14, 12. הֵילֵל, die Plejaden כִּימָה Hiob 9, 9., der Orion כְּסִיל Hiob 9, 9., der große Bär עָשׁ Hiob 9, 9.; der Drache נָחָשׁ Hiob 9, 9.; das Zwillingsgestirn am Saum der Milchstraße, die Dioskuren Apg. 28, 11. Eine beiläufige Erwähnung des Thierkreises finden wir 2 Könige 23, 5. aber von der Eintheilung der Gestirne in Planeten, Fixsterne und Kometen findet sich im A. T. keine Spur.

Geth, s. Gath.

Gethsemane, Γεθσημανῆ oder nach den bessern Handschriften Γεθσημανεί, ein

Vorwerk (*χώριον*) in der Nähe des Oelberges (Matth. 26, 30. Luk. 22, 39.), wo der Herr vor dem Beginne seines Leidens betete und wo er darauf von den Knechten des Hohenpriesters unter Anführung des Verräthers Judas gefangen genommen wurde. Matth. 26, 36 ff. Mark. 14, 32 ff. Der Name bedeutet wahrscheinlich Oelkelter, גַּת שְׁמֶן (die gewöhnlich wegen der Endung *η* angegebene chaldäische Form גַּת שְׁמָנֵא ist falsch, denn שְׁמָנֵא ist gar kein aramäisches Wort); die übrigen vorgebrachten Etymologieen, wie גֵּי שְׁמָנֵא Oelfeld, גַּת סִימָנִין, s. *Reland* p. 857, haben viel weniger für sich. Eine Tradition, welche bis in die Zeiten der Helena hinaufreichte und deren Geschichte Robinson Th. I. S. 389 f. in der Kürze darlegt, versetzt den Ort an die Westseite des Oelbergs, wo nahe bei der ersten über den Kidron auf dem Wege vom Stephansthore nach dem Oelberge führenden Brücke ein beinahe viereckigtes Stück Land von einer gewöhnlichen, niedrigen Steinmauer eingeschlossen ist, innerhalb welcher acht besonders alte Oelbäume stehen, um deren Stämme herum Steine aufgeworfen sind. Im südöstlichen Winkel des Gartens wird noch der Stein gezeigt, auf welchem Judas seinem Meister den Verrätherkuß gab (s. Tischendorf, Reise II. S. 76). Der Ort hat nichts besonders Auszeichnendes; ringsum sind eben solche Einhegungen mit ebenso alten Oelbäumen, so daß also die Tradition allen sichern Grundes entbehrt. Wenn aber auch ganz gewiß dies nicht die Oelbäume sind, die zu Christi Zeiten hier standen und unter denen er den blutigen Schweiß vergoß (Luk. 22, 44.), denn diese wurden bei der Belagerung Jerusalems durch Titus, wo die 10. römische Legion hier ihr Lager hatte, umgehauen: so ist doch gewiß, daß jene Begebenheiten hier in der Nähe vorgingen, was das Herz jedes fühlenden Pilgers besonders in der Stille der Einsamkeit, die hier meist herrscht, mit heiligen Gefühlen des Ernstes und der Wehmuth erfüllt. Arnold.

Getränke. Die Getränke der Hebräer waren außer dem Wasser, das wegen seiner theilweisen Seltenheit sehr hoch gehalten wurde, besonders das Quellwasser, 1 Mos. 26, 19., der Wein (יַיִן), welcher in reicher Fülle und ausgezeichneter Güte in Palästina wuchs. Ferner der künstliche Wein (שֵׁכָר), worunter man theils wirklichen Wein, aber mit Gewürzen vermischt, Jes. 5, 22., zu verstehen hat, theils Gerstenwein (*ζύθος, οἶνος, κρίθινος*), Bier, dessen Bereitung die Israeliten von Aegypten her, wo seine Heimath ist, kennen mußten. Vielleicht ist auch der Dattel-, Apfel- und Palmwein darunter zu verstehen. Apfel- und Honigwein ist wenigstens im Talmud und in der Mischna erwähnt, und es ist daher leicht zu glauben, daß es verschiedene Arten des künstlichen Weines gab. Endlich Essig (חֹמֶץ) als Getränk für Arbeiter, Soldaten, sonst gemeine Leute, von welchem schon 4 Mos. 6, 3. zwei Arten, der Wein- und Biéressig angeführt und den Nasiräern verboten werden. Dieser Essig scheint einer eigenthümlichen von uns verschiedenen Behandlungsart unterworfen gewesen zu seyn und als kühlendes Getränke in Geltung gestanden zu haben. Ruth. 2, 14. Mit Bitter- oder Giftstoffen zur Erzeugung der Betäubung vermischt, wurde er Jesu vor der Hinrichtung angeboten. Matth. 27, 34. Joh. 19, 29. Mark. 15, 23. 36. Vaihinger.

Getreide, s. Ackerbau.

Gewichte bei den Hebräern, s. Maße.

Gewissen. Wenn noch in neuerer Zeit einer der ausgezeichnetsten Ethiker sagen konnte: „nach einem bestimmten, deutlichen Begriff des Gewissens sucht man vergebens“ (Rothe, theol. Ethik, I, 264), so muß man diesem Urtheile im Allgemeinen beistimmen, und ebenso richtig ist es, wenn Rothe die Ursache dieser Unbestimmtheit vorzüglich auch in der hinsichtlich des Verhältnisses zwischen dem Sittlichen und dem Religiösen bis auf den heutigen Tag herrschenden Unklarheit erblickt. Besonders verfehlt ist die Definition Mosheims, der in seiner „Sittenlehre der heil. Schrift,“ III. I. 209 ff. das Gewissen unter die Vollkommenheiten des Verstandes rechnet und diejenigen, die es als eine besondere Kraft der Seele ansehen, als Einfältige ansieht. Schon Crusius jedoch (Elementa theol. moral., 251) wich von dieser seit einiger Zeit herkömmlichen Vorstellung ab und erkannte die religiös-sittliche Beschaffenheit der Gewissensfunktion. Es erschien

ihm dieselbe nämlich als der angeborne Trieb, durch welchen wir uns „dazu vor verbunden erkennen, alle unsere Zwecke und Thaten dem Gehorsam gegen Gott zu subordiniren.“ Als eine Verbesserung der Definition von Crusius kann es freilich nicht betrachtet werden, wenn Reinhard das Gewissen als die „Neigung sich bei seinen Handlungen durch den Gedanken an die Gottheit leiten zu lassen,“ definirt (System der christl. Moral, I, 1, 4, 262). Daß das Gewissen ein angebornes Vermögen sey, war dagegen auch eine Voraussetzung Kants, nur hielt er dasselbe für ein bloß moralisches Vermögen, welches er einmal (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 287 A. 2.) als „die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft,“ ein anderes Mal als „die dem Menschen in jedem Falle eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktische Vernunft“ bezeichnete (Tugendlehre 37 f.). Die Ursprünglichkeit und Selbstständigkeit des Gewissens anerkennt er dabei entschieden, wenn er bemerkt: „das Gewissen ist nichts Erwerbliches und es gibt keine Pflicht, sich eines anzuschaffen, sondern jeder Mensch als sittliches Wesen hat ein solches ursprünglich in sich.“ In diesem Sinne beschreibt Kant in der letzteren Schrift das Gewissen auch als das „Bewußtseyn eines innern Gerichtshofes im Menschen.“ An die Kant'sche Vorstellung schließt sich Fichte (System der Sittenlehre, 225 f.) an, wenn er in dem Gewissen das „unmittelbare Bewußtseyn unserer bestimmten Pflicht“ erblickt, welches als solches das Bewußtseyn unseres reinen, ursprünglichen Ichs ist und über welches kein anderes hinausgehen kann, nach welchem vielmehr jedes andere geprüft und berichtigt werden soll. Alles Handeln auf bloße Autorität hin erklärt Fichte aus diesem Grunde für Gewissenlosigkeit. Die von der Kant'schen Philosophie unmittelbar und mittelbar abhängigen Theologen betrachten das Gewissen in der Regel als ein ursprüngliches, sittliches Vermögen in dem Menschen, auf welches die sittliche Urtheilskraft des Menschen sich gründet. Auch de Wette (christl. Sittenlehre, I, 90) erhebt sich über diese Vorstellung noch nicht, indem er das Gewissen als das Urtheil dessen, was im Einzelnen recht und unrecht sey, das innere Gericht oder das sittliche Gefühl beschreibt. Es ist als ein wesentliches Verdienst zweier Ethiker der neuesten Zeit, Harleß's und Rothe's zu betrachten, daß sie, nachdem Schleiermacher weder in seinen kritischen noch in seinen systematischen Bearbeitungen der Ethik den Begriff des Gewissens einer schärferen Untersuchung unterworfen hatte, auf eine sorgfältigere Erörterung desselben eingingen. Beide erkannten in der Gewissensfunktion, im Unterschiede von der herrschenden Vorstellung, vorzugsweise eine religiöse Thätigkeit. Harleß beschreibt dieselbe allerdings mehr erbaulich als wissenschaftlich, wenn er das Gewissen eine „mit übermenschlicher Gewalt im Innersten des menschlichen Wesens sich geltendmachende Kunde“ nennt, welche vom Ich und von der Welt weg auf ein Höheres hindeute, das allein der wahre Grund und das wahre Ziel alles Lebens sey, oder wenn er dasselbe als ein Bewußtseyn der Beziehung alles kreatürlichen Lebens zu Gott, in welchem der Mensch die Einsicht in die wahre Lebensnorm, die Erkenntniß der wahren Sittlichkeit habe, als eine innere Offenbarung beschreibt (christl. Ethik §. 7.). Mit gewohnter wissenschaftlicher Schärfe und Bestimmtheit hat dagegen Rothe (a. a. O. I, 264) den Begriff des Gewissens erörtert. Ihm steht zunächst in Beziehung auf den Sprachgebrauch dreierlei fest: einmal, daß das Gewissen durchaus eine wesentlich religiöse Bestimmtheit sey; sodann, daß es seine Bedeutung wesentlich nur für das Praktische habe; endlich daß ihm ein wesentlich individueller Karakter zukomme, d. h. daß es wesentlich subjektiver, nicht objektiver Natur sey. Diese drei Grundmerkmale festhaltend, unterscheidet Rothe das Gewissen als den religiösen Trieb von der religiösen Empfindung, dem religiösen Sinne und der göttlichen Mitthätigkeit, d. h. der in uns wirksamen, göttlichen Gnadenkraft, der Kraft des heil. Geistes. Das Gewissen als religiöser Trieb ist ihm die Gottesthätigkeit in ihrer passiven Form, d. h. die von der materiellen Natur bestimmt werdende Selbstthätigkeit der menschlichen persönlichen Seele als durch die göttliche Selbstthätigkeit, über-

haupt durch Gott bestimmte. Als Trieb gewordene ist es sinnlich empfindbare Thätigkeit Gottes im Menschen, und zwar wesentlich Thätigkeit Gottes. Insofern es aber eine solche Thätigkeit Gottes in der eignen Selbstthätigkeit des Menschen ist, rechnen wir unmittelbar uns selbst zu was es uns beimißt.

Um uns einen möglichst deutlichen Begriff von dem Wesen und der Thätigkeit des Gewissens zu verschaffen, ist es nöthig, auf die älteste, namentlich auch die biblische Anschauung zurückzugehen. Schon bei Homer findet sich die durchgängige Vorstellung von einer dem Menschen angebornen Scheu vor der Gottheit, aus welcher das sittliche Urtheil entspringt; der Mensch ist als *θεουδής* zugleich auch *δίκαιος;* die ursprüngliche Synthese der religiösen und der sittlichen Funktion ist damit anerkannt (vgl. Odyss. 7, 119 f.). Doch hat Homer keine Bezeichnung, welche dem Begriffe Gewissen genau entspräche. Eine eigentliche Lehre vom Gewissen findet sich auch in den späteren griechischen philosophischen Schulen wohl deßhalb nicht, weil mit dem Gewissen ja ein der paganistischen, philosophischen Anschauung widerstrebender Zwiespalt des Menschen mit dem Göttlichen zugestanden worden wäre. Ueberhaupt ist es bemerkenswerth, daß mit dem Herannahen des Zeitpunktes, in welchem das Heidenthum vom Christenthum überwältigt werden sollte, auch das Bewußtseyn von der Gewissensfunktion unter den Heiden deutlicher zu werden anfängt und der Begriff selbst bei heidnischen Schriftstellern immer häufiger erwähnt wird. Cicero redet von einem grave *conscientiae* pondus (de natura deorum, 3, 35), von einer *conscientia peccati,* einem *angor conscientiae* (de legib., 14). Daß er das Gewissen für ein dem Menschen angebornes Vermögen hielt, geht aus der letzteren Stelle hervor, wo er im Zusammenhange mit der von ihm gegebenen Schilderung der Gewissensangst fragt: was für ein Grund denn für die Gottlosen nach Beseitigung der Strafe zur Scheu vor dem Bösen noch vorhanden wäre, wenn die Natur uns nicht von Uebelthaten zurückhielte (quod si homines ab injuria, poena, *non natura* arcere deberet?) Einer noch deutlicheren Vorstellung über das Wesen des Gewissens begegnen wir bei Seneka. Ep. 41. leitet er das Gute in uns von einem göttlichen Ursprunge her (animus magnus et sacer — haeret origini suae); es gibt in uns ein besseres, unmittelbar von der Gottheit abzuleitendes Ich (nostris tanquam melior interest). Dieses bessere Ich ist der innere, sittliche Richter (ep. 43: Si honesta sunt quae facis, omnes sciant; si turpia, quid refert, neminem scire, *quum tu scias?* O te miserum, si contemnis *hunc testem!*). Auch in den Schlechten bleibt nach Seneka *boni sensus*, das Bewußtseyn des Guten zurück, und richtet und straft das Böse, dessen wir uns schuldig machen nach dem Satze: Ideo non prodest latere peccantibus, quia latendi etiam si felicitatem habent, *fiduciam non habent* (ep. 97). Auch Horatius kennt das Gewissen als sittliches Selbstbewußtseyn in der Form des sittlichen Urtheils (ep. 1, 1, 60: hic murus aheneus esto: *nil conscire sibi,* nulla pallescere culpa), und bekannt sind die ergreifenden Schilderungen eines bösen Gewissens bei Juvenal (Sat. 13, 1 ff.) und Persius (Sat. 3, 35 f.). Zu einem vollkommen deutlichen und richtigen Begriffe über das Wesen des Gewissens konnte jedoch das Heidenthum schon deßhalb nicht gelangen, weil ihm die tiefere Erkenntniß von dem Wesen Gottes und dem durch den Sündenfall alterirten Wesen des Menschen fehlte. In der Vorstellung vom Gewissen, wie wir dieselbe namentlich bei späteren, heidnischen Schriftstellern finden, hat sich übrigens ein doppelter Wahrheitskeim erhalten: 1) daß das Gewissen eine religiöse Beschaffenheit hat und auf ein Bewußtseyn von Gott im Menschen, also auf eine übermenschliche Thatsache zurückgeführt werden muß; 2) daß von demselben ein sittliches Urtheil ausgeht, daß es dem Menschen in seinem Bewußtseyn, was gut und böse ist, bezeugt.

Bekanntlich kennt das Alte Testament den Begriff des Gewissens nicht, mit theilweiser Ausnahme von Pred. 10, 20., wo מַדָּע von der LXX durch *συνείδησις* übersetzt ist. Das A. T. hat dafür den Begriff לֵב Herz als Centralpunkt des individuell-bewußten, sittlich-persönlichen Menschengeistes. Das Herz ist die Stätte, wo der

Mensch zum Bewußtseyn des Bösen, seiner Schuld gelangt (1 Kön. 2, 44.); es ist die Offenbarungsstätte der Wahrheit (Ps. 51, 8.), bezeugt in Zerknirschtheit dem Menschen seinen Abfall von Gott, und muß durch Gott gereinigt werden (Ps. 51, 12 und 19.). Das Herz vollzieht an dem Menschen das sittliche Urtheil (Job 27, 6.); es straft den David für seinen Uebermuth gegen Saul (1 Sam. 24, 6.), wie für seinen Uebermuth gegen Gott (2 Sam. 24, 10.). Deßhalb ist es nicht gerade unrichtig, wenn Luther zu Job 27, 6. לֵב mit Gewissen übersetzte. Fehlt der Begriff im A. T., so fehlt dagegen um so weniger die Sache. Die alttestamentliche Offenbarungsökonomie gründet sich recht eigentlich auf die Thatsache des Gewissens. Wenn nach dem Essen der verbotenen Frucht den ersten Eltern die Augen aufgethan werden und das Schamgefühl in ihnen erwacht, so ist der Beginn der Gewissensthätigkeit damit geschildert. Wenn sie beim Vernehmen der Stimme Gottes sich vor Gott verbergen und fürchten: so vollzieht sich in dieser Scheu der Fortgang der erwachten Gewissensfunktion. Der Ausspruch Gottes selbst (1 Mos. 3, 22.): „der Mensch ist geworden wie unser einer, so daß er Gutes und Böses erkennt," ist — trotz des vorausgegangenen Fluches — die Selbstbezeugung Gottes, daß nach dem Falle das göttliche Ebenbild (vgl. auch 1 Mos. 9, 6.) in dem Menschen nicht völlig zerstört, sondern in einem dem Menschengeiste immanent und von demselben unzertrennlich gebliebenen Bewußtseyn des Unterschiedes von gut und böse erhalten ist. Gerade die Stelle 1 Mos. 3, 7—24. ist außerordentlich lehrreich für die biblische Lehre vom Gewissen. Das Gewissen erscheint hier zunächst in der Form des menschlichen Selbstbewußtseyns, aber nicht des Selbstbewußtseyns an sich, sondern in seiner Bezogenheit auf Gott. Damit ist uns zugleich der Ursprung des Gewissens gegeben. So lange der Mensch in unmittelbarer, durch die Sünde noch nicht gestörter Gemeinschaft mit Gott lebte, hatte er noch kein Gewissen, d. h. sein Selbstbewußtseyn fiel unmittelbar mit seinem Gottesbewußtseyn zusammen, eine Differenziirung beider als zweier wesentlich von einander verschiedener, ja sich widersprechender Bewußtseynsformen konnte es noch nicht geben. Erst von dem Augenblicke an, in welchem der Mensch vermöge der ersten Sünde sein Selbstbewußtseyn außerhalb des Bewußtseyns von Gott setzte und sich im Widerspruche mit seiner göttlichen Bestimmung verselbstigte, fiel Selbstbewußtseyn und Gottesbewußtseyn dergestalt in ihm auseinander, daß es von nun an ein Selbstbewußtseyn in ihm gab, welches nichts mehr von Gott wußte, d. h. wissen wollte. Folgerichtig hörte nun das Gottesbewußtseyn in ihm auf, ein ursprünglich unmittelbares zu seyn. Dagegen blieb das Gottesbewußtseyn in ihm zurück als ein mittelbares, das heißt als ein Vermögen seines individuell-persönlichen Geistes, sein Selbstbewußtseyn auf Gott zu beziehen, Gott noch immer (1 Mos. 3, 8 u. 10.) zu vernehmen, Gottes in der Form menschlicher Wahrnehmung bewußt zu werden. Demgemäß ist nach der ältesten, biblischen Urkunde das Gewissen das religiöse Vermögen, vermöge dessen es auch unter der Sünde ein Gottesbewußtseyn im Menschen gibt. Dieses Gottesbewußtseyn unterscheidet sich aber wesentlich vor demjenigen, welches vor der Sünde bestand. Anstatt nämlich das Selbstbewußtseyn wie vor der Sünde zu durchdringen, geht es jetzt neben dem Selbstbewußtseyn her; anstatt die menschliche Persönlichkeit zur vollendeten Einheit, zur Gemeinschaft des Empfindens, Wollens und Lebens mit Gott zusammenzuschließen, bricht es die persönliche Einheit gleichsam in zwei Hälften und begründet in dem Menschen ein in innerem, unauflöslichem Widerspruche und Widerstreite befindliches Doppelbewußtseyn, welches immer mit sittlichem Schmerze, insbesondere der Empfindung der Scham und Furcht (1 Mos. 3, 7 u. 10.) verbunden ist. Daß die Religion des Alten Testamentes wesentlich dieser Sphäre des Gewissens angehört, erhellt schon aus dem Begriffe יִרְאַת יְהוָֹה (Furcht Gottes), welcher der bezeichnendste für den Standpunkt des alt-testamentlichen frommen Bewußtseyns ist. Diese Empfindung der Furcht, auch der Ehrfurcht vor Gott, ist immer begleitet von strafendem Schmerze über die das reine Gottesbewußtseyn trübende Sünde; sie ist zwar wohl (Spr. 1, 7.)

der Weisheit, d. h. der wahren Frömmigkeit Anfang, aber nicht ihre Vollendung, denn es fehlt ihr der Friede. Das ganze Gebäude der theokratischen Einrichtungen ist auf den Gewissensboden, d. h. den Begriff der Furcht Gottes gegründet. Deßhalb erscheint auch Gott dem frommen Bewußtseyn im A. T. wesentlich als der Heilige (besonders im Jesaja), d. h. als der die Sünde verwerfende und strafende, was zunächst im Gewissen geschieht. Doch ist im Bewußtseyn der Heiligkeit Gottes zugleich auch das Heilsverlangen und der Heilstrost mitgesetzt, denn der heilige Gott muß als solcher der verunreinigenden, sein Werk, die Schöpfung verletzenden und entweihenden Sünde Einhalt thun, muß davon erlösen. Der Heilige Israels ist der Erlöser Israels im zweiten Buche des Jesaja. Denn in dem Gewissen ist ja ursprünglich ein Doppeltes enthalten: einmal das Bewußtseyn, daß das Selbstbewußtseyn des Menschen sich mit dem Gottesbewußtseyn in Widerspruch gesetzt und ein von demselben differentes geworden ist; sodann aber auch, daß das Selbstbewußtseyn des Menschen in ursprünglicher Uebereinstimmung mit dem Gottesbewußtseyn gestanden hat, und die Wiederherstellung dieser Uebereinstimmung ein von der menschlichen Persönlichkeit unzertrennliches, religiös-sittliches Postulat ist. Deßhalb ist im Gewissen sowohl eine Negation als eine Position enthalten: die Negation jedes Momentes im Selbstbewußtseyn, das nicht bezogen ist auf das Gottesbewußtseyn, und die Position des Gottesbewußtseyns, als eines solchen, das bezogen werden muß auf jedes Moment des Selbstbewußtseyns. Nach der negativen Seite ist das Gewissen durchaus von schmerzlichen Empfindungen begleitet, indem es an unser gottentfremdetes, eigenes Selbst mit einem unerbittlichen Verwerfungsurtheile geht. Nach der positiven Seite dagegen ist es mit angenehmen Empfindungen verbunden, insofern es unserem Selbstbewußtseyn bezeugt, daß dasselbe noch immer im Zusammenhange mit Gott, mit der Quelle alles Seyns und Lebens, alles Heiles und Trostes steht, und deßhalb nicht absolut verworfen, sondern immer noch der Heilung fähig ist. Die alttestamentliche Religion, als vorzugsweise „Furcht Gottes“ oder Gewissensfrömmigkeit wies mithin ihrem Wesen nach von selbst auf eine höhere und vollendetere Stufe der Frömmigkeit hin, auf welcher der im Gewissen dem Selbstbewußtseyn des Menschen immanente Zwiespalt gelöst und die ursprüngliche Uebereinstimmung des Gottesbewußtseyns mit dem Selbstbewußtseyn wiederhergestellt werden mußte.

Erst vom Standpunkte des Neuen Testamentes aus fällt daher das volle Licht auf die biblische Lehre vom Gewissen. Man hat es schon bemerkenswerth gefunden, daß der Herr selbst nirgends in den Evangelien vom Gewissen spricht. Der Ausdruck *συνείδησις* findet sich in den Evangelien nur in der kritisch angefochtenen Erzählung von der Ehebrecherin, Joh. 8, 9., vor (*οἱ δὲ ἀκούσαντες καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι ἐξήρχοντο*). Um so öfter begegnen wir dem „Gewissen“ in den paulinischen Briefen. Die Hauptstelle ist unstreitig Röm. 2, 15. Der Apostel unterscheidet an jener Stelle das *ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις*, d. h. das dem Gesetze gemäße im Herzen gebotene, also pflichtschuldige, Handeln von der *συνείδησις*, die als *συμμαρτυρούση* beschrieben wird, und von den *λογισμοῖς*, von denen es heißt: sie seyen *μεταξὺ ἀλλήλων κατηγορούντες* und *ἀπολογουμένοι*. Das Gewissen ist mithin nicht als sittliches Gesetz, als objektive Norm des sittlichen Lebens zu fassen, wie es irriger Weise öfters geschehen ist, sondern es ist — auch nach der obigen Schriftstelle — Selbstbewußtseyn des Menschen und zwar mit Beziehung auf das göttliche Gesetz, d. h. auf Gott, dessen heiligen Willen nach Paulus das Gesetz darstellt (Röm. 7, 22.). Das Gewissen ist also das Bewußtseyn des Menschen, wie es durch den heiligen Willen Gottes bestimmt ist, Bewußtseyn von dem heiligen Gott und aus eben diesem Grunde strafendes Bewußtseyn von der Sünde. Dagegen ist das Gewissen als solches noch kein sittliches Urtheil. Die sittlichen Urtheile (*λογισμοί*) gehören nach Röm. 2, 15. zu den Denkfunktionen, sind jedoch von dem Gewissen abhängig, wie es ja ein durch das Gewissen bedingtes oder gewissenhaftes und ein vom Gewissen emancipirtes oder gewissenloses Denken gibt. Aus dem Vorhanden-

seyn des Gewissens im Menschen deducirt aber der Apostel an der betreffenden Stelle die religiöse und sittliche Verantwortlichkeit der Heiden vor Gott und er anerkennt damit, daß im Gewissen eines jeden Menschen von Natur eine Beziehung seines Selbstbewußtseyns auf den heiligen Gott gegeben ist, ein religiöses und sittliches Grundverhältniß zu Gott, welchem sich kein Mensch willkürlich entziehen kann. Insofern nämlich das Gewissen auf Gott bezogenes Selbstbewußtseyn, also religiöses Selbstbewußtseyn ist, ist es zugleich auch sittliches; denn von dem Bewußtseyn von Gott als dem Heiligen resultirt das Bewußtseyn unseres zweckwidrigen Verhaltens gegen Gott und die Erkenntniß des sittlichen Unterschiedes von gut und böse. Das Gewissen ist mithin nach dem Apostel Paulus die Synthese des religiösen und sittlichen Bewußtseyns im Menschen. In diesem Sinne können wir uns den Ausspruch von Harleß (christliche Ethik, 29) aneignen, daß es das höchste und wesentlichste Merkmal des Unterschiedes von Mensch und Thier sey; denn es ist gerade das, was den Menschen seit dem Abfalle seines Geschlechtes von Gott vor der Verthierung bewahrt, die Erinnerung, daß er göttlichen Geschlechtes ist (Apg. 17, 27 f.) in ihm erhalten, seine Erlösungsbedürftigkeit angeregt, seine Heilsempfänglichkeit verbürgt, ihn, mit einem Worte, zu einem geistig und sittlich freien, sich selbst bestimmenden Vernunftwesen befähigt hat. Das Gewissen ist und bleibt freilich zunächst *συνείδησις ἁμαρτίων* (Hebr. 10, 4), Bewußtseyn der Sünde und der daraus entspringenden Schuld; aber eben so sehr ist es auch *συνείδησις θεοῦ* (1 Petr. 2, 19.), Bewußtseyn der (an jener Stelle: in Christo wiederhergestellten) Uebereinstimmung mit Gott. Damit ist zugleich der biblische Begriff des Gewissens im N. T. auf eine höhere Stufe als im A. T. vorgedrungen. Das christliche Gewissen ist nicht mehr vorherrschend Furcht oder nur Ehrfurcht vor Gott, sondern Bewußtseyn der Uebereinstimmung oder des Friedens mit Gott: Glaubensbewußtseyn. Wie vom Standpunkte der alttestamentlichen Religion aus gesagt werden müßte: „Alles, was nicht aus dem Gewissen ist, das ist Sünde,“ so muß dagegen vom Standpunkte der neutestamentlichen aus gesagt werden: „Alles, was nicht aus dem Glauben ist, das ist Sünde“ (Röm. 14, 23.), so daß eine gewisse Berechtigung in der Annahme mehrerer älterer Väter liegt, welche den Begriff Glauben an jener Stelle als gleichbedeutend mit dem Begriffe Gewissen nehmen. Als Glaubensbewußtseyn oder als Bewußtseyn wiederhergestellter Uebereinstimmung mit Gott in Christo ist das Gewissen ein gutes (1 Tim. 1, 5.), oder ein reines (1 Tim. 1, 9; 3, 9.), und in dieser seiner Beschaffenheit die Quelle alles religiösen Trostes (2 Tim. 1, 3.) und das Motiv alles sittlichen Handelns (Röm. 13, 5.). Demnach ist es richtig, daß die heil. Schrift zwischen dem Gewissen des unerlösten und des erlösten Menschen unterscheidet; nicht ganz zutreffend und mißverständlich dagegen ist die Behauptung, daß das Gewissen selbst der Erlösung bedürfe (Delitzsch, System der biblisch. Psychologie, 104). Das Gewissen als das auf Gott bezogene, menschliche Selbstbewußtseyn, welches nicht ein Seyn Gottes im Menschen, sondern ein Bewußtseyn des Menschen von Gott ist, hilft die Erlösung negativ und positiv vorbereiten, und hat, wenn sie in Christo vollzogen ist, als durch den heil. Geistes erneuertes und wiederhergestelltes Bewußtseyn daran Theil.

Als die ursprüngliche Synthese des religiösen und sittlichen Bewußtseyns im Menschen und somit als der Anfangspunkt aller Religion und Moral nach der Lehre der h. Schrift, hätte unstreitig das Gewissen bei den Lehrern der christlichen Kirche aller Zeiten mehr Berücksichtigung verdient, als ihm zu Theil geworden ist. Während die Lehrer der antiochenischen Schule, von richtigeren exegetischen Grundsätzen und einer nüchterneren Beobachtung des menschlichen Geistes geleitet, öfters auf das Gewissen zu reden kommen, ohne jedoch dessen Wesen genauer zu ermitteln, während namentlich Chrysostomus öfteren homiletischen Gebrauch davon macht (z. B. Hom. 12. in ep. ad Rom., 3. in II. ad Cor., 14. in ep. ad Phil.): so scheint dagegen Augustinus und seine Schule aus Furcht vor den Consequenzen des pelagianischen Systems sich gehütet zu haben, der Gewissensfunktion im Menschen irgend welche wesentliche Bedeutung beizulegen. Erst die

spätere Casuistik nahm wieder Veranlassung, auf das Gewissen, seine Thätigkeit und Wirkung zurückzukommen. Die Casuisten unterscheiden in der Regel das richtige und das irrende Gewissen, verwechseln aber das richtige Gewissen mit dem göttlichen Gesetze selbst. Für die Casuisten war namentich die Frage von Wichtigkeit, inwiefern auch das irrende, d. h. das auf etwas, was gegen Gottes Gebot ist, verpflichtende Gewissen verbindlich sey, und Petrus Lombardus z. B. bestreitet in solchen Fällen die verbindende Kraft des Gewissens nicht. Leider fehlte es aber noch sehr an einer deutlichen Bestimmung des Begriffes Gewissen. Antoninus, Erzbischof von Florenz, einer der scharfsinnigsten mittelalterlichen Moralisten, hält das Gewissen für kein ursprüngliches und selbstständiges Vermögen des Menschen, sondern für eine Aeußerung der Vernunftthätigkeit, eine syllogistische Kraft, welcher die sogenannte Synderesis (συντήρησις) als angebornes, sittliches Vermögen zum Grunde liegt. Aber auch die Synderesis ist ihm eine bloße Vernunftanlage (naturale lumen rationis, quo resistimus omni malo, Summa, III, 9, 10 und 11.) Die angeblich treffende Bemerkung Theodor Krügers in seiner theologia moralis (1747; s. Delitzsch a. a. O., 102 Not.), daß wenn man sich das Gewissen als syllogismus practicus denke, die synderesis der propositio major und die syneidesis der pr. minor entspreche, findet sich schon bei Antoninus, nur mit dem Unterschiede, daß zwischen der Synderesis als der prop. major und dem Gewissen, welches den eigentlichen Schluß zieht, noch die sogenannte ratio superior als pr. minor handelnd auftritt (Summa, III, 10.). Die von aristotelischem Schematismus ausgehende Anschauung der scholastisch-casuistischen Moraltheologie bringt es nicht weiter als zu einer durchaus abstrakten, unnatürlichen und unwirklichen Darstellung von dem Gewissen, wonach dasselbe als eine bloß abgeleitete, untergeordnete Thätigkeit der Urtheilskraft zu begreifen ist. In dieser Bedeutung wird es von Thomas von Aquino geradezu als ein Wissen in Verbindung mit einem anderen Gewußten (conscientia = scientia cum alio) definirt. Aus diesem Grunde kann das Gewissen von Albert dem Großen (Summa XVIII, 469) auch als eine zu erwerbende Fähigkeit dargestellt werden; denn ein Meister in Vernunftschlüssen wird man durch Uebung. Damit war denn freilich von der mittelalterlichen Casuistik die religiöse und sittliche Grundbeschaffenheit der Gewissensfunktion gänzlich verkannt, der göttliche und heilige Ursprung derselben nicht mehr geahnt, die Religion und die Moral des Schlüssels zu ihrem Heiligthume beraubt. Das Gewissen gilt für eine praktische Fertigkeit im Urtheilen über sittliche Dinge, wobei das Urtheil freilich eben so gut irre gehen, als das Richtige treffen kann*).

Erst durch die Reformation, welche auf die Erkenntniß der ursprünglichen Wahrheit in der Schrift und im Menschen zurücklenkte, ist auch die wahre Beschaffenheit des Gewissens wieder erkannt worden. War doch die Reformation selbst eine Gewissensthat, eine Läuterung und Reinigung des kirchlichen Bewußtseyns durch das Gottesbewußtseyn, wie es im christlichen Gewissen wiederhergestellt ist. Deßhalb hat sich auch insbesondere Luther viel und oft auf das Gewissen sowohl des natürlichen als des wiedergebornen Menschen berufen. Die religiöse Natur des Gewissens hat Luther gar wohl erkannt; im Gewissen wird sich zunächst der Mensch seines Widerstreites mit Gott und seiner Unfähigkeit dem göttlichen Gesetze genügende Folge zu leisten bewußt: das ist ihm das böse Gewissen, von dem er sagt: „das ist die Plage aller Gewissen, wenn die Sünde kömmt und beißet, daß sie fühlen, wie sie mit Gott übel daran sind, so haben sie keine Ruhe, laufen hin und her, suchen hier und da Hülfe, daß sie der Sünden los werden“ (Werke, bei Walch, XI, 2392). Durch das Ergreifen der Gnade Gottes in

*) Der römische Katholicismus schränkt durch das Verhältniß, in welches er den Einzelnen zur Gemeinschaft stellt, die Sphäre des Gewissens in enge Grenzen ein, die freilich, je wie man es nimmt, auch als zu große Erweiterung, als Relaxation erscheinen. Das Wort Luther's: „hier stehe ich, ich kann nicht anders,“ hat im katholischen System keinen Sinn als einen häretischen.
Anm. d. Red.

Christo wird nach Luther das Gewissen gut (ebendas. 3050). Luther hat einen durchaus richtigen Blick in das Wesen des Gewissens gethan, indem er dasselbe als ein ursprüngliches Bewußtseyn des Menschen von seinem religiösen und sittlichen Verhalten zu Gott faßte, welches als solches, d. h. als bloßes Bewußtseyn, keine sittliche Energie besitzt und daher auch nicht fähig ist, den Menschen von der Sünde zu erlösen. Dessenungeachtet aber war ihm das Gewissen der innerste, die religiöse und sittliche Freiheit des Menschen begründende Punkt, von welchem die sittliche Selbstbestimmung und Selbstentscheidung des Menschen auszugehen hat, und wenn es zwischen der Rechtstradition und dem Gewissen zum unvermeidlichen Conflikte kommt, dann soll „man mehr des Gewissens, denn des Rechts achten; und wenn ja eines weichen und räumen muß, so soll das Recht weichen und räumen, auf daß das Gewissen los und frei werde. Denn das Recht ist ein zeitlich Ding, das zuletzt aufhören muß; aber das Gewissen ist ein ewiges Ding, das nimmermehr stirbt. Sollte man nun ein ewig Ding tödten oder verstricken, auf daß ein vergängliches Ding bliebe und frei würde, das wäre allzu unbillig. Das Recht ist um des Gewissens willen, und nicht das Gewissen um Rechts willen. Wo man nun beiden nicht zugleich helfen kann, da helfe man dem Gewissen und enthelfe dem Rechte." (Bei Walch a. a. O. X, 958 f.). Das im Gewissen begründete religiös-sittliche Bewußtseyn gilt Luthern als ein höheres im Verhältnisse zu dem in der Ueberlieferung begründeten Rechtsbewußtseyn, deßhalb ohne Zweifel, weil jenes auf eine Selbstoffenbarung Gottes im Menschen zurückgeht, dieses nur auf menschliche Sitte und menschliches Uebereinkommen sich stützt.

Ist aber das Gewissen seinem Wesen nach ein Bewußtseyn, dann können diejenigen Beschreibungen desselben nicht richtig seyn, welche es als eine Thätigkeit (wie schon die kasuistischen Moralisten zur Zeit der Scholastik) darstellen. Vielmehr ist das Gewissen eine vom menschlichen Selbstbewußtseyn unzertrennliche Bezogenheit desselben auf Gott, eine nothwendige und zwar die centrale Bestimmtheit des menschlichen Selbstbewußtseyns, so daß ein absolut gewissenloser Mensch eigentlich aufgehört hätte, ein Mensch zu seyn. Der Mensch kann sich seiner gar nicht bewußt werden, er kann gar nicht zu einem Begriffe von sich selbst gelangen, ohne daß er zugleich seines Gewissens sich bewußt werde, d. h. das menschliche Selbstbewußtseyn ist seiner ursprünglichen Bestimmtheit nach zugleich ein religiöses und sittliches. Das Gewissen ist das, was den Menschen als solchen constituirt, das Siegel seiner Humanität, und jede Ableitung des Humanitätsprinzipes aus einem anderen Quellpunkte als demjenigen des Gewissens ist falsch und droht zu einer Apologie der Inhumanität zu werden. Hieraus ergibt sich nun allerdings für das Selbstbewußtseyn des Menschen, wie es in seiner Getrübtheit durch die Sünde ist, daß es ein gespaltenes ist, und die tiefsinnige Erörterung des Apostels Paulus Röm. 7. gewinnt erst von diesem Gesichtspunkte aus die rechte Beleuchtung. Das Selbstbewußtseyn ist in Folge des Sündenfalles nicht mehr in unmittelbarer Einheit mit Gott; es ist gleichsam aus seinem ursprünglichen Centrum herausgetreten, und bezieht sich nur noch mittelbar, man könnte sagen: vermittelst eines Umweges, auf Gott. Deßhalb sind auch die geistigen Vermögen: das Denken, Fühlen, Wollen, durch das Selbstbewußtseyn nicht mehr normal bestimmt, weil das normale Verhältniß zwischen Selbstbewußtseyn und Gottesbewußtseyn durch die Sünde aufgehoben ist. Das Gewissen ist daher — was wohl zu beachten — die Form des menschlichen Selbstbewußtseyns, wie dasselbe in seiner anormalen, durch die Sünde getrübten Wesensbeschaffenheit ist. Im Gewissen erscheint das menschliche Selbstbewußtseyn nicht mehr als ein gesundes, sondern als ein erkranktes, heilungsbedürftiges; das Gewissen ist selbst ein Symptom der Erkrankung.

Somit bestätigt sich nur die Forschung der neueren Ethik, wornach das Gewissen dem religiösen Gebiete im Menschen angehört. Nur ist das Gewissen nicht bloß als eine religiöse Funktion im Menschen, sondern vielmehr als das religiöse Grundbewußtseyn zu bezeichnen, in welchem die religiösen Funktionen ihren Ursprung nehmen und

an welchem sie zur Erscheinung kommen. Ist auch — unseres Wissens — noch niemals der wissenschaftliche Nachweis geleistet worden, daß das Gewissen das religiöse Centralorgan im Menschen sey: so hat sich doch das populäre Bewußtseyn längst hiefür entschieden. In allen religiösen Controversen, in welchen es zu keiner Vereinbarung zwischen den streitenden Parteien kommt, gehen die Streitenden zuletzt als auf ein inappellables Forum auf das Gewissen zurück, und erklären Gott, d. h. ihrem Gewissen mehr gehorchen zu müssen, als Menschen. Wäre das Gewissen nur eine religiöse Funktion, z. B. nur der religiöse Trieb, neben welchem als von ihm unabhängige religiöse Funktionen noch das religiöse Gefühl, der religiöse Sinn u. s. w. beständen: so wäre gar nicht einzusehen, weßhalb die Streitenden gerade auf den religiösen Trieb, und nicht auf das religiöse Gefühl u. s. w. sich berufen sollten? Der Berufung auf das Gewissen liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß Gott in demselben sich dem menschlichen Selbstbewußtseyn am wirksamsten bethätige, daß der Mensch seines Verhältnisses zu Gott im Gewissen am gewissesten bewußt sey, und eben deßhalb läßt auch Jedermann vom religiösen Standpunkte aus, wenn er nicht anders die Religion mit der Jurisprudenz verwechselt, die Berufung auf das Gewissen gelten; aller Streit hat von jetzt an ein Ende. Ist aber das Gewissen das menschliche Selbstbewußtseyn in göttlich bestimmter Weise, d. h. das Selbstbewußtseyn des Menschen von Gott: dann ist es allerdings nicht zutreffend, wenn man dasselbe als ein Seyn oder als eine Stimme Gottes im Menschen bezeichnet. Gott ist im Gewissen nicht das Subjekt, sondern der Mensch ist das Subjekt, der Mensch hat Gewissen. Gott ist dagegen das Objekt: der Mensch hat Gott im Gewissen, Gott ist dem Menschen im Gewissen gegenständlich. Das menschliche Selbstbewußtseyn tritt also im Gewissen aus der einfachen Beziehung auf sich selbst heraus, und geht auf Gott als den Grund und Ursprung seines ewigen Wesens zurück. Insofern ist das Gewissen kein einfaches, sondern ein zusammengesetztes, d. h. auf einem Grundverhältnisse des Menschen zu Gott, beruhendes Bewußtseyn. Man muß sich aber wohl hüten, dieses Verhältniß mit Marheineke so zu fassen, daß der absolute Geist sich selbst im Gewissen wisse (System der theol. Moral, 159 f.); denn dann wäre Gott das Subjekt im Gewissen; sondern der Mensch weiß im Gewissen von Gott, oder noch präciser: das Bewußtseyn des Menschen ist vermöge des Gewissens ein solches, daß er sich seiner in seinem Verhältnisse zu Gott bewußt ist.

Als solches ist es zugleich auch sittliches Bewußtseyn. Denn indem sich der Mensch im Gewissen Gottes bewußt wird, wird er sich seiner als nicht mehr in der ursprünglichen Einheit mit Gott stehend, als im Widerspruche mit Gott befindlich bewußt. Das Gewissen hat demzufolge zwei Bewußtseynsformen, in denen es sein Wesen vollzieht. Insofern das Selbstbewußtseyn des Menschen sich auf Gott bezieht, vollzieht sich in der Gewissensfunktion ein religiöser Akt, ein sich Zusammenfassen des menschlichen Bewußtseyns mit Gott, ein Rückgang des Menschen auf seinen göttlichen Ursprung und sein ewiges Wesen. Das ist die eine, die religiöse Bewußtseynsform des Gewissens. Insofern nun aber das religiöse Selbstbewußtseyn des Menschen sich wieder auf den Menschen zurückbezieht, sofern der religiöse Mensch auf sich selbst reflektirt und in Folge dieser Reflexion sich selbst in seiner Nicht-Uebereinstimmung mit Gott, d. h. mit seinem göttlichen Ursprunge und ewigen Wesen erkennt, vollzieht sich in dem menschlichen Selbstbewußtseyn vermittelst des Gewissens ein sittlicher Akt, ein Akt der Selbstanklage und der Selbstmißbilligung. Das ist die andere, die sittliche Bewußtseynsform des Gewissens. Hieraus ergibt sich, daß das Gewissen die Synthese des religiösen und sittlichen Bewußtseyns im Menschen, oder daß das sittliche Bewußtseyn im religiösen ursprünglich mitgesetzt ist und aus dem ersteren resultirt. Es ist daher irrig, das sittliche Vermögen als ein von dem religiösen wesentlich verschiedenes zu betrachten, vielmehr ist das sittliche Bewußtseyn von dem religiösen abgeleitet und durch dasselbe bestimmt, ein Satz, der sich erst noch allgemeinere Anerkennung in Theologie und Philosophie verschaffen muß, aber dann auch eine sehr

erhebliche und folgenreiche Umgestaltung dieser Wissenschaften herbeiführen wird. Ist demgemäß also das Gewissen seinem Wesen nach keine Thätigkeit, sondern eine Bestimmtheit des menschlichen Selbstbewußtseyns, so normirt es jedoch als solche die Thätigkeiten des Geistes, in welchen das Selbstbewußtseyn sich äußert: das Denken, das Fühlen, das Wollen. Hat man früher das Gewissen selbst als die sittliche Urtheilskraft im Menschen bezeichnet und von Gewissensurtheilen gesprochen: so ist es eigentlich nicht das Gewissen, welches urtheilt, sondern das urtheilende Vermögen ist immer die Vernunftthätigkeit. Allein die Vernunftthätigkeit wird in ihren Urtheilen durch die religiöse Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns normirt. Das im Gewissen religiös bestimmte Selbstbewußtseyn wird das Urtheilsvermögen dergestalt normiren, daß die Urtheile Gewissensurtheile werden, d. h. die richtige Entscheidung treffen über das, was gut oder böse, was recht oder unrecht ist. Irrig wäre es auch, das Gewissen mit dem religiösen oder sittlichen Gefühle zu verwechseln. Wie groß auch das Verdienst Schleiermachers ist, nachgewiesen zu haben, daß die Religion ihre Quelle in der frommen Subjektivität des Menschen hat, so hat er sich doch darin geirrt, daß er das Gefühl für die unmittelbarste Quelle der Religion hielt. Das Gefühl ist an sich weder religös, noch irreligiös, weder sittlich, noch unsittlich: es ist bloß das Vermögen des menschlichen Geistes, zu Lust oder Unlust angeregt zu werden. Deßhalb ist das Gefühl aller möglichen Eindrücke fähig. Wird nun das Gefühl durch das Gewissen oder das religiös bestimmte Selbstbewußtseyn des Menschen afficirt und normirt: so entstehen religiöse Gefühle, wie vermittelst der Einwirkung des Gewissens auf die Vernunftthätigkeit sittliche Urtheile entstehen. Im religiösen Gefühl ist mithin nicht, wie Schleiermacher der Ansicht ist, das Absolute oder Gott unmittelbar gesetzt (vergl. Dialektik, Sämmtl. Werke IV. 2, 152), sondern es spiegelt sich darin das im Gewissen allein ursprünglich unserm Selbstbewußtseyn mitgegebene Gottesbewußtseyn in der Form von Lust oder Unlust. Hat man das Gewissen endlich als religiösen Trieb oder als religiöse Willensbestimmtheit definirt, so ist das Gewissen ursprünglich auch keine Willensäußerung. Sofern aber das im Gewissen bestimmte fromme Selbstbewußtseyn den Willen normirt und die Triebe afficirt, hat das Gewissen auch fromme, religiöse und sittliche Willensbewegungen und Entschlüsse zur Folge. Das ganze Gebiet der religiösen und sittlichen Lebenserscheinungen ist ursprünglich durch das Gewissen bedingt und bestimmt, das Gewissen der verborgene Herzschlag, welcher die Blutwellen der religiösen und sittlichen Gedanken, Empfindungen und Handlungen in Umlauf bringt und ihrer Lebensthätigkeit immer wieder frische Anregung ertheilt. Wie hieraus hervorgeht: so ist das Gewissen jener innerste Punkt, durch welchen der Mensch auch nach dem Sündenfalle noch im Zusammenhange mit Gott, in einem wirklichen Verkehrsverhältnisse mit der göttlichen Wahrheit steht. Alle religöse Wahrheitserkenntniß, alle sittliche Selbsterkenntniß, der große religiöse und sittliche Reinigungs- und Wiederherstellungsakt der Wiedergeburt und dessen Vollendung in der Heiligung ist durch das Organ des Gewissens vermittelt. Von dem Gewissen ist es zu verstehen, wenn der Herr von „einem Lichte in uns" (Matth. 6, 23.) redet, oder wenn er sagt: „ein jeder, der aus Wahrheit ist, der höret meine Stimme" (Joh. 18, 37.).

Wäre das Gewissen in jedem Menschen normal, so würde, nach der letzteren Stelle zu schließen, jeder Mensch das ihm in Christo angebotene Heil ergreifen und sich durch Christum erlösen lassen. Indem der Herr aber (Matth. 6, 23.) von dem innern Auge als einem Finsterniß gewordenen redet, deutet er auf die Möglichkeit einer Gewissensverfinsterung hin. Diese ist nicht so zu verstehen, als ob das Gewissen als solches verfinstert werden könnte, denn das Gewissen macht das menschliche Selbstbewußtseyn immer hell, sofern es Bezogenheit desselben auf Gott, die Urquelle alles Lichtes ist. Nicht das Gewissen als solches, sondern das menschliche Selbstbewußtseyn kann dadurch verdunkelt werden, daß es sich von Gott, als der Quelle seines Lichtes, abwendet und den an sich dunkeln irdischen Gewalten, namentlich dem Fleische (σάρξ) zu-

wendet, so daß das ganze Selbstbewußtseyn dadurch fleischförmig (ἐγὼ σαρκινός, Röm. 7, 18.) wird. Je mehr das menschliche Selbstbewußtseyn sich auf die Sinnenwelt anstatt auf Gott bezieht, desto schwächer und dunkler wird das Gottesbewußtseyn in ihm, bis das γνωστὸν τοῦ θεοῦ, das vermittelst des Gewissens in jedem Menschen φανερόν geworden ist (Röm. 1, 18.), d. h. das im Gewissen dem menschlichen Selbstbewußtseyn mitgegebene Gottesbewußtseyn, sich völlig bis zur Unkenntlichkeit verdunkelt und der an die irdischen Gewalten schutzlos und widerstandslos hingegebene Mensch grundverkehrt wird (Röm. 1, 21 f.). Ist aber eine Gewissensverdunkelung in dem Sinne möglich, daß die Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns durch dessen Bezogenheit auf Gott bis auf ein Minimum vermindert werden kann: so liegt die schon von den mittelalterlichen Casuisten, unter den lutherischen Theologen von Calixt, viel ventilirte Frage nahe: ob es ein irrendes Gewissen gebe? Noch in neuester Zeit hat Rothe (Theol. Ethik, 1, 267) diese Frage dahin beantwortet: "ebendaher (nämlich) daß das Gewissen wesentlich Thätigkeit Gottes selbst im Menschen sey, komme auch seine absolute Unfehlbarkeit; denn so fern es überhaupt rede, irre und täusche es nie, wohl aber können wir uns verblenden oder verblenden lassen über seinen Ausspruch; es sey untrüglich, d. h. es betrüge den Menschen nicht und verleite ihn nicht zum Irrthum, und unbetrüglich oder unbestechlich, d. h. es lasse sich von dem Menschen nicht betrügen und irre leiten, so zu reden wie er es etwa wünsche." Haben ältere Ethiker wie Michaelis (Moral I, 204 f.) und Reinhard (System d. chr. M. I, 264) ohne Weiteres ein irrendes Gewissen angenommen: so ist die Gegenmeinung Rothes diesen gegenüber in vollem Rechte. Jedoch können wir uns auch nicht ohne Weiteres die Ansicht von der "absoluten Unfehlbarkeit" des Gewissens zueignen. Das Gewissen als solches, d. h. das menschliche Bewußtseyn, so weit es auf Gott bezogen ist, ist allerdings irrthumslos; das Selbstbewußtseyn, so weit es zugleich auch Gottesbewußtseyn ist, kann nicht irren noch täuschen. Allein das Gewissen als solches kommt niemals in seiner absoluten Reinheit zur Erscheinung, d. h. das Selbstbewußtseyn des Menschen ist nie absolut religiös bestimmt, sondern immer nur mehr oder weniger. Das religiös bestimmte Selbstbewußtseyn ist immer zusammen mit dem Selbstbewußtseyn des Menschen, wie es in seiner Bezogenheit auf sich selbst und auf die Welt ist. Das religiöse Selbstbewußtseyn ist — möchten wir sagen — in Folge seines Zusammengeschlossenseyns mit dem Selbstbewußtseyn an sich gleichsam in einen Schleier gehüllt, so daß sein Lichtstrahl nicht hell und bestimmt hindurchbrechen und das Urtheil, die Empfindung, die Willensbewegungen des Menschen in voller Energie beleuchten und erleuchten kann. Denn es ist hiebei noch wohl zu beachten, daß das Gewissen, eben deßhalb weil es nur in der Form des Selbstbewußtseyns unmittelbar vorhanden ist, nicht unmittelbar urtheilt, fühlt, handelt, sondern vermittelst anderer Geistesthätigkeiten, welche es nie in absoluter Weise, sondern nur mehr oder weniger zu afficiren und normiren vermag. Ist also wohl dem Gewissen als solchem absolute Unfehlbarkeit zuzuschreiben, so doch nicht dem Gewissen, wie es sich zu äußern und in dem Menschen geltend zu machen vermag. Das ideale Gewissen ist unfehlbar, untrüglich und unbetrüglich; das empirische oder praktische Gewissen kann irren, und es gibt also insofern ein irrendes Gewissen, wie schon Calixt in seiner epitome theol. moralis (18 f.) richtig gezeigt hat. Eine andere Frage ist, ob es ein zweifelhaftes Gewissen gebe, was Calixt ebenfalls behauptet. Schon J. A. Cramer (Beiträge zur Beförderung theol. und anderer wichtiger Kenntnisse von Kielischen u. s. w. Gelehrten, 4) hat sich mit Recht gegen die Annahme eines zweifelhaften Gewissens entschieden. Das Gewissen ist nicht ein bloßes Wissen (scientia), sondern ein Bestehen im Gewußten (*con*scientia), Bewußtseyn; und zwar ist das Gewissen seiner selbst sich als eines durch Gott bestimmten, mithin als eines ewig Gültigen, absolut Verbürgten bewußt. Das Gewissen kann wohl schwach und verdunkelt, aber es kann in Beziehung auf das, dessen es sich als eines durch Gott bestimmten bewußt ist, nicht im Zweifel

seyn. Vielmehr ist es eine auf dem Wesen des Gewissens, wie wir es beschrieben haben, beruhende Eigenthümlichkeit desselben, daß es in sich selbst vollkommen gewiß, ja das Gewisseste im Menschen ist, und auch da, wo es die geistigen Thätigkeiten des Menschen normirt, dies mit zweifelloser Sicherheit thut. Was ich vom Gewissensstandpunkte aus beurtheile, das beurtheile ich endgültig; was ich im Gewissen fühle, das fühle ich unwiderruflich, wenn auch vielleicht widerwillig; wozu ich mich vom Gewissen gedrungen entschließe, das ist mein äußerster und nur auf Unkosten meiner sittlichen Existenz wieder rückgängig zu machender Entschluß. Diese Sätze gelten deßhalb auch vom irrenden Gewissen, weil seiner Natur nach der Gewissensirrthum immer ein durchaus unbewußter und die unvermeidliche Folge der besonderen geistigen Complexion des im Gewissensirrthume begriffenen Individuums ist. Daher hat Rothe auch vollkommen Recht, wenn er die sogenannten casus conscientiae, mit denen nicht nur katholische, sondern auch protestantische Casuisten sich viel zu schaffen geben, für das Gewissen gar nicht gelten lassen will, und den Entscheid gibt: wo wirklich das Gewissen vernehmlich als Skeptiker laut werde, da bedürfe es auch für den Gewissenhaften gar keiner weiteren Frage; er reiche vollkommen aus mit dem quod dubitas ne feceris! (Theol. Eth. III. 32).

Wenn aber schon die mittelalterlichen Casuisten sich die Frage vorlegten (vgl. Astesana II. 3, 2.), ob auch das irrende Gewissen verbindlich sey, so ist das nach dem Obigen ganz unzweifelhaft. Es kann kein Mensch für seine Person richtiger handeln als so, daß er seinem Gewissen folgt, und wider sein Gewissen, d. h. seine religiös-sittliche Grundüberzeugung zu handeln, ist unter allen Umständen Sünde. Dieser untrüglichen Regel folgt auch der Apostel Paulus, wenn er (1 Kor. 8, 7.) in Beziehung auf den bei einigen korinthischen Christen noch herrschenden Gewissensirrthum, daß den Idolen Realität zukomme und aus diesem Grunde kein Götzenopferfleisch genossen werden dürfe, den Rath gibt, die irrenden Gewissen in ihrer Ueberzeugung nicht zu stören (1 Kor. 8, 9 f.). Diese Pflicht der Schonung gegen das fremde irrende Gewissen empfiehlt der Apostel auch 1 Kor. 10, 28 f., und sie besteht ihm neben der Pflicht, dem eigenen Gewissen neben dem fremden irrenden gerecht zu werden. Das irrende ist dem Apostel das schwache Gewissen (*συνείδησις ἀσθενής* 1 Kor. 8, 7.); denn das Selbstbewußtseyn in seiner Bestimmtheit durch Gott ist in demselben mit einer falschen Vernunftthätigkeit in Verbindung getreten, und wir haben hier ein Beispiel, wie der Gewissensirrthum dadurch veranlaßt wird, daß die geistige Thätigkeit, welche durch das Gewissen normirt werden soll (in diesem Falle die Urtheilskraft) eine anormale Richtung nimmt, und dadurch zwar das Gewissen in seinem Urtheile nicht unsicher, aber unzutreffend macht. Wäre die Möglichkeit des Gewissensirrthums nicht, so würde es nur ein menschliches Gesammtgewissen geben, und alle gewissenhaften Menschen würden in einem konkreten Falle, bei vorausgesetzter gleichmäßiger Kenntniß der Thatsachen, ganz dasselbe Urtheil fällen. Denn Gott selbst verhält sich nur auf eine und dieselbe Weise zu einer und derselben Thatsache, und so fern das Gewissen Selbstbewußtseyn des Menschen in der Form des Gottesbewußtseyns ist, kann es also über eine und dieselbe Thatsache auch nur ein richtiges Gewissensurtheil geben. Weil aber das Gewissen in keinem Individuum ganz normal sich äußert, auch nicht wohl anzunehmen ist, daß es in dem einen von ganz gleicher empirischer Beschaffenheit, d. h. gleich stark oder gleich schwach, gleich hell oder gleich verdunkelt u. s. w. wie in dem andern sey: so sind die durch das Gewissen afficirten und normirten geistigen Thätigkeiten individuell verschieden, und die Berufung auf das religiöse oder sittliche Urtheil, Gefühl u. s. w. ist niemals verpflichtend für Andere, sondern einzig und allein für den Berufenden selbst, der von den Andern jedoch die Rücksichten der Achtung und Schonung in Beziehung auf seinen individuellen Gewissensstandpunkt zu fordern berechtigt ist. Hier liegt nun auch der Punkt, von welchem aus die Forderung der sogenannten Gewissensfreiheit mit vollem Rechte erhoben wird. Der Begriff derselben ist nicht humanitarischen, sondern christlichen Ursprungs und der Apostel Paulus hat ihn zuerst 1 Kor. 10, 29. ausgesprochen:

ἵνα τί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως; der Apostel versteht unter der ἐλευθερία μου die Freiheit seines individuellen Gewissensstandpunktes im Verhältnisse zu einem fremden, minder freien. Das eigene Gewissen soll frei, d. h. nicht gezwungen seyn, sich dem Gewissensurtheile eines Anderen unterzuordnen. In der von dem Apostel gegebenen Anwendung des Begriffes ist zunächst nur enthalten, daß unser individuelles religiöses und sittliches Bewußtseyn auf Unabhängigkeit Anspruch hat, und daß Niemand berechtigt ist, von uns zu fordern, daß wir seine religiösen und sittlichen Grundsätze zu den unsrigen machen. Allerdings wird aber das Gewissen nur in dem Falle vollkommen unabhängig seyn, wenn es an der Kundgebung seiner eigenthümlichen religiösen Bestimmtheit auf keinerlei Weise, namentlich auch nicht durch äußere Schranken, gehindert wird. Zum Begriffe der vollkommenen Gewissensfreiheit gehört mithin die völlig ungehinderte Bethätigung aller möglichen individuellen religiösen und sittlichen Bewußtseynsformen. Man kann die Forderung nach vollkommener Gewissensfreiheit auch in den Satz zusammenfassen, daß es Jedermann vergönnt seyn solle, nach seinem Gewissen Gott zu verehren und sittlich zu handeln. Eine solche Forderung ist in neuerer Zeit öfters gestellt, allein nie nach ihrem ganzen Umfange befriedigt worden (s. d. Art Duldung). In der That ist eine vollständige Befriedigung dieser Forderung auch mit großen Schwierigkeiten verknüpft, weil der individuelle Gewissensstandpunkt vielfach in Conflikt mit öffentlich anerkannten Zuständen unvermeidlich gerathen muß. So lange es noch sogenannte Staatskirchen, d. h. vom Staate nicht nur besonders anerkannte und geschützte, sondern als einzig zu Recht bestehend betrachtete Religionsgemeinschaften gibt, so lange wird die Forderung nach unbedingter Gewissensfreiheit nicht nur bei den privilegirten Religionsgemeinschaften, sondern auch bei den privilegirenden Staatsgewalten auf unüberwindlichen Widerstand treffen. Eine noch größere Schwierigkeit liegt jedoch in dem Umstande, daß es oft sehr schwer auszumitteln ist, ob die Freiheit, die angeblich im Namen des Gewissens gefordert wird, auch wirklich ein Gewissensbedürfniß, oder ob nicht vielmehr jene Forderung fremdartigen, dem Gewissensstandpunkte gar nicht angehörigen Motiven entsprungen sey? Wie hoch man nun auch immer diese Schwierigkeiten anschlagen möge: so bleibt es jedenfalls außer Zweifel, daß die Freiheit des Gewissens ein Postulat des Christenthums selbst ist und daß jede gewaltsame Unterdrückung der Gewissensrechte der Menschen sich durch Lähmung und Hemmung ihrer religiösen und sittlichen Bethätigung auf's Empfindlichste an den Staats- und Kirchengesellschaften, von denen sie ausgeht, zuerst straft.

In Folge der früheren mehr scholastischen Behandlung der Lehre vom Gewissen wurde das sogenannte vorhergehende (das sittliche Urtheil) von dem nachfolgenden (der sittlichen Selbstbeurtheilung), sodann noch das belehrende, richtende, zweifelnde oder problematische, unerschütterliche, ängstliche, entscheidende (das nach festen Grundsätzen billigende oder verwerfende) Gewissen unterschieden. Alle diese Unterscheidungen beruhen in der Regel auf keinen Prinzipien, sondern sind willkürlich und ohne wissenschaftlichen Werth. Im populären Sprachgebrauche unterscheidet man auch ein weites und ein enges Gewissen, das erstere als Euphemismus für die Gewissenlosigkeit der Weltleute, das letztere in der Bedeutung des schwachen Gewissens. Wenn das Gewissen im Selbstbewußtseyn eines Menschen sich nicht äußert, so schreibt man diesem ein schlafendes, bei eintretender Gewissensreaktion ein erwachendes Gewissen zu. Unter dem guten Gewissen versteht man das der eigenen sittlichen Handlungsweise zustimmende, unter dem bösen das sie mißbilligende Gewissensurtheil. Aus dem guten Gewissen pflegt die Gewissensruhe, aus dem bösen die Gewissensangst zu entspringen, und die durch das mißbilligende Urtheil des bösen Gewissens verursachten Gefühle der Unlust bezeichnet der Sprachgebrauch als Gewissensbisse. Außerdem unterscheiden wir mit Recht das angeborne und das christliche, das ideale und das empirische, das unfehlbare und das irrende, das

helle und das verdunkelte, das starke und das schwache, das freie und das unfreie Gewissen.

Daß die Lehre vom Gewissen diejenige Stelle in der Dogmatik und Ethik noch nicht einnimmt, welche ihr gebührt, sollte allgemein zugestanden werden. Das Gewissen ist das Centralorgan der religiösen und sittlichen Thätigkeit des Menschen, das wichtigste Organ des menschlichen Geistes überhaupt, weil er an demselben die Quelle seiner religiösen Grundanschauungen und seiner sittlichen Thatkraft hat. Es ist namentlich auch für das Verhältniß der Dogmatik zur Ethik von großer Bedeutung, daß sowohl die dogmatische als die ethische Thätigkeit von demselben Grundorgane ausgeht, daß die dogmatische und die ethische Funktion mithin stammverwandt und nur die verschiedenen Aeußerungen einer und derselben Bestimmtheit des menschlichen Selbstbewußtseyns sind. Es gilt mithin als unzweifelhaftes Kriterium, daß sowohl dogmatische als ethische Lehrsätze sich ihrem Wesen nach als Aussagen der Gewissensfunktion nachweisen lassen müssen; und, wenn dies nicht möglich ist, fehlt es denselben an wahrem religiösem und sittlichem Gehalte. In Beziehung auf die nicht-christlichen Religionen wird insbesondere aufzuzeigen seyn, inwiefern dieselben als Produkte der Gewissensthätigkeit anzuerkennen sind und im Verhältnisse hiezu wird ihnen auch ein größerer oder geringerer relativer Werth mit Beziehung auf das Christenthum zukommen. Auch wird sich ergeben, daß je mehr der Zusammenhang mit dem Gewissensfaktor in einer Religionsform und deren Lehrsätzen und Cultuseinrichtungen verloren gegangen ist, desto mehr ihr sittlicher Gehalt alterirt seyn wird. Je mehr die Gewissenserregung in einem Zeitalter zurücktritt, desto mehr wird das religiöse und sittliche Leben in Gefahr seyn zu veräußerlichen; die Religion wird in Mythologie, Formalismus, Hierarchismus, die Sittlichkeit in Mikrologie, Probabilismus, Ascetismus ausarten. Zeitalter erneuerter Gewissensschärfung werden dagegen auch die Zeitalter religiöser und sittlicher Reformen und eines erneuerten Aufschwunges des religiösen und sittlichen Geistes seyn.

Eine genügende Monographie über die Lehre vom Gewissen ist bis jetzt noch nicht vorhanden. Als dankenswerthe, wenn auch den gegenwärtigen Anforderungen der Wissenschaft in keiner Weise mehr entsprechende Vorarbeit ist zu betrachten: C. F. Stäudlin, Geschichte der Lehre von dem Gewissen. Halle, 1824. Aus früherer Zeit nennen wir: Hermes, die große Lehre vom Gewissen, insofern sie die Gesetze der Religion und die Gesetze der Staaten verbindet, und Cramers schon oben angeführte Abhandlung über die Lehre vom Gewissen (in den Beiträgen zur Beförderung theologischer und anderer wichtiger Kenntnisse von Kielischen ... Gelehrten, 4.). Beachtenswerth sind noch immer die Ausführungen von Mosheim (Sittenlehre der h. Schrift, III, 209 ff.), Reinhard (System der chr. Moral, I, 262 ff.), Ammon (Handbuch der chr. Sittenlehre I, 279 ff.). Unter neueren Ethikern heben wir hervor Marheineke (System der theol. Moral, 159 ff.), Harleß (Christl. Ethik, §. 7—12.), Rothe (Theol. Ethik I, § 147.). Vom biblischen Standpunkt aus hat den Begriff des Gewissens sorgfältiger erörtert insbesondere J. T. Beck in seinem Umrisse der bibl. Seelenlehre, 71 ff. und ganz neuerlich F. Delitzsch, System der bibl. Psychologie, §. 4. Schenkel.

Gewissener (Conscientiarii) hießen die Anhänger des Matthias Knutsen, eines fahrenden Candidaten der Theologie aus dem Schleswig'schen, der im Sept. 1674 nach Jena kam, um daselbst seine deistischen und atheistischen Grundsätze auszubreiten, nach welchen selbst bei Verwerfung des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit das Gewissen die einzige Autorität seyn sollte, aber freilich ein Gewissen, vor dem auch die unsittlichsten Verhältnisse ihre Rechtfertigung fanden, indem z. B. die Ehe mit der Hurerei auf eine Linie zu stehen kam*). Knutsen rühmte sich, in Jena und Altorf einen Anhang von 700

*) Hartnack in der Forts. des Micrälius hat seine Sätze auf folgende 6 reducirt: 1. non esse Deum neque Diabolum. 2. magistratum nihil aestimandum, templa contemnenda, sacerdotes rejiciendos. 3. loco magistratus et loco sacerdotum esse scientiam et rationem cum conscientia

Bürgern und Studenten erhalten zu haben. Dies veranlaßte eine Untersuchung, welche das Ungegründete dieser Behauptung an's Licht stellte, worauf Knutsen für gut fand, sich zu entfernen. Die Universität Jena glaubte es aber ihrem Rufe schuldig zu seyn, in einer eigenen Druckschrift, welche Prof. J. Musäus herausgab, den wahren Sachverhalt darzulegen; die Schrift führt den Titel: Ablehnung der ausgesprengten abscheulichen Verläumdung, ob wäre in der Universität Jena eine neue Sekte der sogenannten Gewissener entstanden u. s. w. Jena 1674. 4. (2. Aufl. 1675). Die Sekte hörte bald auf. Vgl. Adelung, Gesch. der menschl. Narrheit. Th. VI. S. 207 ff. Bayle, Dict. u. d. A. Knutsen, neue Berlin. Monatschr. v. Biester. Berlin 1801. (April u. August). H. Rossel, in den Stud. u. Kr. 1844. 4. Hagenbach.

Gewissensehe, s. Ehe.

Gewissensfälle, s. Casuistik.

Gewissensfreiheit, s. Duldung.

Gezer (גֶּזֶר, *Γαζέρ*) war eine kananitische Königsstadt, Jos. 10, 33; 12, 12., gelegen zwischen Bethhoron und dem Mittelmeere, 16, 3., auf der südwestlichen Grenze des Stammes Ephraim, 1 Chr. 7, 28., aber, obwohl der dortige kananitische König geschlagen und dessen Stadt den Leviten zugetheilt wurde, Jos. 21, 21., doch fortwährend von Kananitern bewohnt, die sich dort, vielleicht anfangs frohnpflichtig, doch längere Zeit als ein eigenes, kleines Königreich in einer gewissen Selbstständigkeit zwischen Israel und den südlich angrenzenden Philistern behaupteten, Jos. 16, 10; Richt. 1, 29. (und dazu Studer S. 50 f.); 1 Kön. 9, 16. 2 Sam. 5, 25. 1 Chr. 14, 16; 20, 4. vgl. Ewald, Gesch. Isr. II, 1. S. 322. 561. Erst unter Salomo kam Gezer mit ihrem Gebiet als Mitgift seiner ägyptischen Gemahlin, deren Vater kurz vorher diese Stadt aus nicht näher bekannten Gründen (was Ewald a. a. O. III, 1. S. 19. 22. 72 vermuthet, sie hätte sich gegen Israel empört und habe erst mit Hülfe des Pharao wieder bezwungen werden müssen, ist durch nichts im Texte angedeutet) bekriegt, erobert, verbrannt und die kananitischen Bewohner derselben umgebracht hatte, in die Gewalt der Hebräer und wurde sofort von Salomo neu gebaut und befestigt, da ihre schon von Natur feste Lage (*Joseph.* Ant. 8, 6, 1.) sie äußerst wichtig machte als eine der Schlüsselfesten des Landes, welche, eine Vorhut von Bethhoron, den Zugang zur Hauptstadt von Westen her durch das Thal Ajalon beherrschte, 1 Kön. 9, 15—17. Bei *Joseph.* Ant. 5, 1, 22. wird der Name nach aramäischer Weise *Γάδαρα* gesprochen, sonst 8, 6, 1; 7, 4, 1; 7, 12, 2. *Γάζαρα*. Nach Euseb. lag sie 4 röm. Meilen nördlich von Nikopolis, d. h. Emmaus, dem heutigen Amwâs (s. R.E. Bd. III. S. 779. Robinson, Pal. II. S. 623 und über Gezer Reland, Pal. S. 492. 809), etwa zwei Stunden nordwestlich von Gibeon, wie es auf der von Raumer-Stülpnagel'schen Karte verzeichnet ist, auf dem sehr felsigen Vorsprung einer langen, nach Westen vorstehenden, von offenen Thälern und Ebenen umgebenen, deutliche Spuren der Befestigung tragenden Bergspitze in der Gegend des heutigen el-Bwadj auf Kiepert's Karte (Robins. III. S. 211 ff. 272).

Diesen bestimmten Angaben nach darf das Gezer im A. T. nicht mit dem nur eine Stunde östlich von Joppe gelegenen Jazûr (Robins. III. S. 233 ff. 791) zusammengestellt werden, welches dagegen wohl in den Makkabäerbüchern unter dem Namen *Γάζηρα* oder *Γάζαρα* gemeint ist (1 Makk. 4, 17; 7, 45.). Dieses wird 1 Makk. 14, 34; 15, 28. 35. in Verbindung mit Joppe genannt und von Strabo 16 S. 759 in die Nähe des Mittelmeeres zwischen Joppe und Jamnia verlegt mit der Bemerkung, die Juden hätten sich die Landschaft *Γαδαρίς* angeeignet. Bakchides befestigte sie 1 Makk. 9, 52.; Johannes Hyrkan bewohnte zu Lebzeiten seines Vaters diese wichtige Festung 13, 53.,

---

conjunctam, quae doceat honeste vivere, neminem laedere et suum cuique tribuere. 4. conjugium a scortatione nihil differre. 5. unicam esse vitam: post hanc nec praemium nec poenam dari. 6. Scripturam sacram secum ipsam pugnare. (Hist. eccles. p. 2289). Die Belege dazu aus dem von Knutsen verfaßten und in Manuskript unter das Volk zerstreuten Traktaten.

Simon befestigte sie noch mehr und setzte jüdische Kolonisten hinein, 14, 34., nachdem er die gefährliche Stadt (15, 35.) belagert, erobert, ihre Einwohner in Folge Capitulation hatte abziehen lassen, und die Stadt von heidnischem Wesen gereiniget hatte, 14, 7; 15, 28; 16, 1; 13, 43 ff. (wo durchaus mit Jos. Antt. 13, 6, 7. *Γάζαραν* statt *Γάζαν* zu lesen ist, s. Ewald, Gesch. Isr. III, 2. S. 385. *Grimm* ad 1 Makk. p. 203 und zu 1 Makk. 4, 15.). Schon Judas Makkab. soll sie nach bloß viertägiger Belagerung erstürmt haben, 2 Makk. 10, 32. (?). S. Reland, Paläst. S. 778 ff. 867. Robinson, Pal. II. S. 627 Note, und Ritter, Erdk. XVI. S. 127, der sie aber fälschlich mit *Ἀσώρ* identificirt, das östlich von Askalon, also viel weiter gen Süden lag. Rüetschi.

Ghibellinen und Welfen, s. Welfen.

Gibea, גִּבְעָה, LXX, *Γαβαθα.* Josephus *Γαβαθη.* 1) Stadt im Stamme Benjamin, Richter 19, 14. Hos. 5, 8., Geburtsort und Residenz Sauls 1 Sam. 10, 26; 15, 34; 23, 19; 26, 1. nach Josephus Ant. V. 2. 8. oder bell. jud. VI. 2. 1. zwanzig oder dreißig Stadien von Jerusalem entfernt, und bei einem Angriff auf Benjamin von Seiten der übrigen Stämme eingeäschert, Richter 20, 40. In derselben Zeit der Richter war die Anhöhe bei Gibea eine heilige Stätte, wahrscheinlich in Beziehung darauf, daß dort ein Höhenaltar stand 1 Sam. 10, 5. vergl. mit 2 Sam. 21, 6. 2) Stadt im Stamme Juda Josua 15, 57.

Gibeon (גִּבְעוֹן, *Γαβαιόν*) war zur Zeit, als die Israeliten unter Josua das Land Kanaan in Besitz nahmen, eine der bedeutendsten, von streitbaren Hevitern (Jos. 9, 7; 10, 2; 11, 19., weniger genau sind 2 Sam. 21, 2. Amoriter genannt, s. v. Lengerke, Kenaan I. S. 193) bewohnten Städte und stand an der Spitze eines aus vier Städten (Gibeon, Chephira, Beeroth, Kirjath-jearim) bestehenden Bundesstaates, Jos. 9, 17., groß „wie eine Königsstadt“ (10, 2.), aber ohne König, eine von Aeltesten regierte Republik. Als die Kinder Israel's von Gilgal aus allmählig in's Innere des Landes vordrangen und die Kananiterfürsten Gewalt mit Gewalt abzutreiben versuchten (Jos. 9, 1 f. Kap. 10 und 11.), zogen die Gibeoniter die List der Gewalt vor, sie wußten ein Bündniß mit Israel zu erschleichen und sich dadurch vom Untergange zu retten: sie schickten nämlich Abgeordnete zu Josua in's Lager, welche sich als Abgesandte eines fernen Landes, die durch den Ruf der großen Thaten Jehovah's an und durch Israel hergeführt worden wären, ausgaben und die Täuschung durch ihr Reisekostüm vollständig zu machen wußten; sie trugen also zerrissene Schuhe und Kleider und führten alte, geflickte Weinschläuche, Säcke und trockenes, schimmlichtes Brod mit sich, als wäre das Alles erst auf ihrer weiten Reise von ihrer Heimath her so geworden. Die Israeliten gingen in die Falle und schloßen einen Bund mit ihnen; aber schon nach drei Tagen erfuhren sie, daß sie hintergangen waren, machten sich daher auf nach diesen Städten, ließen indeß ihre Bewohner, trotz des Murrens des Volkes, wegen des von den Stammfürsten ihnen geleisteten Eides am Leben, nur bestimmten sie dieselben auf ewige Zeiten zu Frohndiensten als Holzhacker und Wasserträger für die Gemeinde beim Nationalheiligthum, Jos. K. 9. und 10, 1. In diesem niedrigen Dienstverhältnisse (Deut. 29, 10.) mögen sie dann geblieben seyn und sich später mit den übrigen „Hörigen des Heiligthums“, die hie und da erwähnt werden (1 Chr. 9, 2. Esr. 2, 70; 8, 17. 20. Neh. 7, 73. 60. vgl. 1 Kön. 9, 20 f. und Movers, Phönikier II, 1. S. 517 ff.), vermischt haben, weßhalb ihrer keine besondere Erwähnung mehr geschieht. Unmittelbar nach ihrer Kapitulation wollten fünf Amoriterkönige Gibeon für ihren Abfall von der gemeinsamen Sache und ihren Sonderbund strafen und belagerten sie, aber Josua zog der Stadt zu Hülfe und schlug die Feinde in der Nähe jener Stadt; damals, als noch gegen den sinkenden Tag der Sieg schwankte, brach Josua, im letzten Augenblicke der Entscheidungsschlacht mit frischer Entschlossenheit und gewaltiger Anstrengung den Angriff erneuernd, nach dem alten Volksliede in die Worte aus: Sonne, stehe still in Gibeon und du Mond im Thale Ajalon! auf daß nicht die Nacht zu früh einbrechen möchte, ehe der Sieg völlig entschieden wäre, Jos. Kap. 10. — Später wollte Saul als Eiferer

für die nationale Reinheit Israels — andere Gründe seiner Handlungsweise darf man nicht erfinden, wie z. B. noch Ewald, Gesch. Isr. II, S. 597 f. eine Vermuthung aufstellt, die des sichern historischen Grundes entbehrt — die Nachkommen dieser Kananiter Gibeon's (gemäß Deut. 7, 2. 24.) ausrotten und richtete unter ihnen ein Blutbad an, das nachher von David dadurch gesühnt werden mußte, daß er den Gibeoniten, die sich weder durch Geld abfinden lassen (vgl. Num. 35, 31.), noch an andern Israeliten Rache nehmen durften, sieben Söhne und Enkel Saul's auslieferte, welche sie sodann an der Cultusstätte zu Gibeon als am Stamm- und Wohnorte Saul's kreuzigten, 2 Sam. 21, 1 ff.; die Nichtbeachtung der gesetzlichen Vorschriften, Num. 35, 33. Deut. 21, 22 f.; 24, 16., zeugt um so mehr für die Glaubwürdigkeit der ganzen Erzählung. In Gibeon's Nähe bei einem noch später erwähnten (Jer. 41, 12.) großen Teiche fiel ferner die entscheidende Schlacht zwischen David und Isboseth vor, welche — nachdem ein von Abner vorgeschlagener Sonderkampf von je zwölf auserlesenen Kriegern beider Heere mit dem Tode aller zwölf geendet und darauf eine allgemeine Schlacht sich entsponnen hatte — mit der völligen Niederlage Isboseth's endigte, 2 Sam. 2, 12 ff.; 3, 30. Längere Zeit hindurch war Gibeon, welches, im Stamme Benjamin gelegen (Jes. 18, 25.; wirklich wohnten dort Benjaminiten, 1 Chr. 8, 29 f.), eine Priesterstadt war (Jos. 21, 17.), die vorzüglichste Cultusstätte, wo sich noch unter David, 1 Chr. 16, 39; 21, 29., und Salomo, 2 Chr. 1, 3. 13. 1 Kön. 3, 4 ff.; 9, 2., das heilige Zelt und der Brandopferaltar befanden, die erst der Letztgenannte, 1 Kön. 8, 4., nach Jerusalem hinschaffen ließ, wohin die Bundeslade schon durch David war translocirt worden (Thenius zu 1 Kön. 1, 33. Bertheau zu 1 Chr. 5, 30; 16, 39.); man sieht leicht, wie gut dazu obige Angabe vom Frohndienste der Gibeoniten beim Heiligthume stimmt.

Der Ort lag, wie schon der Name andeutet, auf einem Hügel und ist, nach früheren Vorgängen, von Robinson, Pal. II, S. 351 ff., mit Sicherheit nachgewiesen worden in dem heutigen, mäßig großen Dorfe el Djib (الجيب), das mit alten Ruinen und Mauerresten auf einem isolirten Bergrücken, aus horizontalen Kalksteinschichten bestehend, 2½ Stunden gerade nordwestlich von Jerusalem liegt in einer fruchtbaren, angebauten Gegend, einer der schönsten Palästina's; am steilen Nordabfall ihres Hügels führt die nördlichere, größere Kameelstraße von Jerusalem nach Joppe vorüber. Dort findet sich auch der erwähnte Teich, d. h. ein bei 120 Fuß langer und 100 Fuß breiter Wasserbehälter einer Quelle. Schon *Bohaeddin*, vita Salad. p. 243 nennt den Ort mit seinem heutigen Namen. An der Identität mit dem alten Gibeon ist kaum zu zweifeln (Hitzig zu Jerem. S. 333), obwohl die Angaben der Alten sich nicht alle gehörig vereinigen lassen und theilweise auf eine andere Localität führen, in Folge einer — selbst von Neuern, wie Movers, wegen 1 Chr. 14, 16., wo eben auch schon irriger Weise Gibeon statt Geba, 2 Sam. 5, 25., steht (s. Thenius und Bertheau zu d. Stt.), begangenen Verwechselung unseres Ortes mit Geba und Gibeah (s. Hitzig zu Jes. 10, 29.). Deßhalb führen die unter sich selber divergirenden Distanzangaben der Alten nicht sicher, wenn z. B. Joseph. Antt. 7, 11, 7. den Ort, den er *Γαβαώ* nennt, 40, oder B. J. 2, 19, 1, 50 Stadien nördlich von Jerusalem setzt, was nach Robinson zu wenig ist, das Onomastic. gar ihn 4 Meilen westlich von Bethel verlegt, oder Epiphan. adv. haer. I. einen Berg *Γαβαώμ* als den höchsten der Gegend bloß 8 Meilen vom Oelberg nennt. Auch Jos. Antt. 6, 6, 2. nennt Gibeah *Γαβαών*, wie die Bewohner Gibeon's *Γαβαωνιται* 5, 2, 15 ff. und vermischt so beide Namen.

S. Reland, Pal. S. 345, 491, 502, 446, 618 f., 811; Ritter's Erdk. XVI, S. 104 ff. XV, 1. S. 112 f.; Ewald, Gesch. Isr. I, S. 281; II, S. 251 f.; v. Lengerke, Ken. I, S. 642 ff. Rüetschi.

Gichtel, Johann Georg, wurde geboren den 4. oder 14. März 1638 zu Regensburg, sein Vater war Senator in dieser Stadt, die Bürgermeisterwürde schlug er aus, weil er sich ein Gewissen daraus machte, über Blut zu richten; er begnügte sich, das

Amt eines Steuerherrn zu verwalten, zum Besten der Stadt gab er im 30jährigen Kriege sein ganzes Vermögen her, 18000 Reichsthaler. In dem Knaben Gichtel zeigten sich schon früh fromme Regungen, er begab sich mit einem Spielkameraden oft auf's Feld, sah zum Himmel und erwartete, daß Gott mit ihm spräche, oder er machte das Fenster auf und betete zum Fenster hinaus, damit das Gebet besser zum Himmel steigen könne. Später kam er in böse Gesellschaft, doch blieb seine Sehnsucht nach frommer Umgebung vorherrschend, weil er aber diese nach seiner Weise bei den Protestanten nicht finden konnte, so faßte er Neigung zum Klosterleben, besonders gefiel ihm der Orden der Theatiner. In der Schule machte er gute Fortschritte, er hatte ein so gutes Gedächtniß, daß er eine Octavseite, ohne zu irren, hersagen konnte, wenn er sie einmal gelesen hatte. Die griechische Sprache nannte er seine Muttersprache, die hebräische, syrische und arabische seine Geschwister, weniger fortgeschritten war er in der französischen Sprache. Sein Vater widersetzte sich im Anfange seinem Wunsch zu studiren, späterhin willigte er ein. Gichtel ging nach Straßburg, Theologie zu studiren, hörte Johannes Schmidt, Böckler, auch den jungen Spener, freilich ohne rechte Freude an der scholastischen Theologie. Als sein Vater starb, verlangten seine Vormünder, daß er Jura studiren solle, Gichtel folgte ihnen willig, zumal weil er gefunden hatte, daß die theologischen Distinctionen seine Frömmigkeit nicht gefördert hatten. Nach dem Willen der Vormünder mußte Gichtel nach Vollendung seiner Studien nach Speyer und zwar ohne Geld, doch fand er dort freundliche Aufnahme bei einer Verwandtin, die ihm ihre einzige Tochter geben wollte, als er das merkte, riß er sich mit Gewalt los. Darauf kam er zu einem alten berühmten blinden Advokaten, seine Vorgänger waren alle wegen Trunkenheit und Ausschweifungen nur kurze Zeit in dieser Stellung geblieben. Gichtel ehrte den Mann wie seinen Vater und blieb so lange bei ihm als er lebte. Auf Zureden der Kammer-Assessoren ließ Gichtel sich examiniren und als Advokat immatriculiren, man hoffte einen geschickten Nachfolger des alten Advokaten an ihm zu haben. Als jener nun starb, suchte dessen noch junge Wittwe Gichtel an sich zu ziehen, aber Gichtel floh mitten im Winter 1664 nach Regensburg. Hier ward er als Advokat zugelassen und beeidet. Einst traf er in Regensburg in einem Buchladen den ungarischen Baron Justinian Ernst von Weltz, der nicht nur Lutheraner und Reformirte mit einander wieder vereinigen wollte, sondern auch für die Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden zu sorgen unternahm. Gichtel schloß sich ihm an und sie entwarfen noch im Jahr 1664 einen Plan, den sie dem Corpus evangelicum zustellten zur Besserung der christlichen Kirche, sie unterschrieben diesen Plan als Jesu liebende Gesellschaft. Der Baron bestimmte ein Kapital von 30,000 Thalern, um mit den Zinsen desselben Leute zu christlichen Zwecken anzustellen. Vorher hatten beide, Weltz und Gichtel, die Gutachten der berühmtesten Theologen Deutschlands eingeholt und in ihren Briefen an dieselben den Verfall des Christenthums beklagt, die Antworten derselben hat der Baron später alle mit nach Amerika genommen. Gichtel und Weltz meinten in ihrem Plan, man müsse mehr auf Erleuchtung als auf Gelehrsamkeit sehen und deßhalb auch fromme Handwerker, Laien anstellen, das stieß viele Theologen zurück. Wegen der Aufforderung, die Heiden zu bekehren, wurde der Baron sogar von dem Superintendenten Joh. Heinrich Ursinus zu Regensburg verhöhnt, man habe unter den Lutheranern Juden und Heiden genug und habe von Gott keinen Befehl dazu, da die Bekehrung der Heiden durch die Apostel schon erfüllt sey. Der Baron Weltz ging nach Amerika, er wollte anfangs Gichtel mitnehmen, der ihn auch nach Holland begleitete, weil Weltz aber seiner noch in Europa nöthig hatte, blieb Gichtel zurück und machte sich auf den Rückweg nach Regensburg, in Zwoll hielt er sich bei dem Schwärmer Friederich Breckling (s. den Art.) auf, durch den er einst zuerst hatte frei beten gelernt und zu der Ueberzeugung gelangt war, daß der Himmel, darin Gott wohnt, in uns ist. In Sulzbach traf er mit Joh. Jak. Fabricius, der früher Brecklings Predigerstelle in Zwoll bekleidet hatte, zusammen, mit diesem blieb Gichtel bis an den Tod verbunden und sorgte nach dem Tode des Fabricius

auch für dessen Kinder. Gichtel voll von Eifer gegen die todte Orthodoxie richtete von hier aus ein Schreiben an die Geistlichkeit Nürnbergs und in Nürnberg selbst ein zweites an die Geistlichen in Regensburg. Die Prediger in Regensburg klagten ihn als einen Enthusiasten bei der Obrigkeit an und diese verlangte von dem Nürnberger Magistrat dessen Festsetzung; sie erfolgte, Gichtel ward in den Thurm Lug in's Land gesetzt. Von hier ward er nach Regensburg gebracht, wo er härter behandelt und in einen schlechten Kerker geworfen ward. Die Prediger, namentlich Ursinus, suchten ihn zu bekehren, aber vergeblich, da thaten sie ihn in den Bann. In dem Kerker wollte er sich erhängen, aber der Nagel brach; den folgenden Tag kehrte die Anfechtung wieder, doch ward er durch eine Vision getröstet und fühlte sich durch das Gebet erleichtert. Indem der Magistrat behauptete, wer die Prediger lästere, lästere auch die Obrigkeit, wollte man ihm einen Kriminal-Prozeß anhängen. Gichtel appellirte dagegen an den Kaiser, auch widersetzte sich der Stadt-Kämmerer Joh. Georg Fuchs dem Blutgericht. Endlich ward Gichtel seiner Advokatur entsetzt, seines Bürgerrechts beraubt, seine Habe confiscirt und er für ewig aus der Stadt verwiesen im Februar 1665. Ehe er indeß noch die Stadt verließ, wurde ihm, man weiß nicht, woher diese plötzliche Aenderung kam, das Syndikat der Stadt angeboten. Gichtel, im innern Kampf über diesen Antrag, überließ dem Rath die Entscheidung, da wurde die Stelle einem Andern gegeben und Gichtel mußte die Stadt verlassen. Zagend wanderte er fort durch Augsburg, Ulm u. s. w., er ging in die ersten Gasthäuser in der Erwartung, daß Gott ihm helfen werde. Im Anfange ward er überall seiner Kleidung wegen verachtet und zurückgesetzt, gewann aber bald die Herzen der Menschen, so daß sie auch für ihn bezahlten. Im Städtchen Gersbach im Schwarzwald fand er endlich einen ihm gleichgesinnten Prediger Pistorius, der hoch aufmerkte, als Gichtel verlangte, mit ihm über die Wiedergeburt, ein damals fast verloren gegangenes Wort zu sprechen. Pistorius blieb, so lange Gichtel sich zu Gersbach aufhielt und dort in einem Wirthshaus wohnte, sein Freund. Wie gefährlich der Standpunkt solcher einzeln stehenden erleuchteten Christen der schlafenden Kirche gegenüber ist, zeigte sich auch bei Gichtel, sein Aufmerken auf die Gnadenerweisungen Gottes und die Anfechtungen des Teufels hoben die Idee von seiner Person und stärkten die im Innern verborgene Eitelkeit. Gichtels Anwesenheit in Gersbach ward von segensreichen Folgen für die Gemeinde. Zum Dank dafür, daß der Prediger ihn und die tüchtigsten Mitglieder der Gemeinde zu einer Mahlzeit eingeladen hatte, veranstaltete auch Gichtel ein Liebesmahl im Wirthshause, ohne zu wissen, womit er bezahlen wolle, da er noch außerdem die Zeche des ganzen Jahres schuldig war, da fügte es Gott, daß er einem Edelmann das Leben rettete und dieser beschenkte ihn so reichlich, daß er dem Wirthe Alles wieder erstatten konnte. Man wollte ihn in der Gemeinde zum Gehülfen des Predigers ernennen, auch ihm eine Frau geben, allein damit eben trieb man ihn weg; dazu kam, daß er einen Auftrag in Angelegenheiten des Baron Weltz nach Wien bekam, er machte sich also dorthin auf den Weg. In Wien traf er Bekannte aus Speyer, durch diese bekam er einen Antrag als Sekretär mit der kaiserlichen Gesandtschaft nach Mailand zu reisen, um des Kaisers Leopold Braut von dort abzuholen; es wurden ihm eine Kutsche, 6 Pferde und wöchentlich 100 oder 200 Dukaten versprochen, Gichtel schlug die Stelle aus. Die Juden wollten ihn für ihren falschen Messias Sabbatei Safi gebrauchen, Gichtel warnte sie, sich vor den auflauernden Jesuiten zu hüten. Auch die Katholiken wollten ihn in ihre Kirche ziehen. An mehreren Höfen zu Berlin, zu Hannover rc. wurden ihm ansehnliche Stellen angeboten, er schlug Alles aus, weil Gott ihn bereits in seinem Weinberge angenommen habe, Gichtel sah alle diese Stellen und die damit verknüpften Arbeiten als außerhalb des Christenthums an, er war schon völliger Separatist. Als die Stadt Regensburg, jetzt seinen Einfluß in Wien scheuend, ihm den Rest seines väterlichen Vermögens, 4000 Thaler auszahlen wollte, schenkte er diese Summe seiner Schwester, er wollte bei seiner selbst gewählten Armuth bleiben, konnte dann aber auch nachher in seiner vereinzelten Stellung, weil er die ihm verliehenen Gaben nicht

gebrauchen wollte, seinem verarmten Bruder und seiner betagten Mutter, die seiner Unterstützung „zum höchsten nöthig hatte" nicht helfen. Als er sein Geschäft in Wien vollendet hatte, zog er seine seidenen Kleider aus, legte einen ledernen Koller an und wanderte nach den Niederlanden 1666, zunächst nach Zwoll zu Breckling, wo er im Januar 1667 ankam. Hier ward er Brecklings Kaplan und Vorsänger, ja auch sein Hausknecht. Gichtel mußte kochen, waschen und die Betten machen, dafür erhielt er eine Kost, die Breckling selbst nicht aß. Als Breckling bald darauf in Streit mit seiner Gemeinde gerieth, vertheidigte ihn Gichtel durch eine Schrift bei'm Consistorium in Amsterdam. Das Consistorium setzte aber nicht nur Breckling ab, sondern zog auch Gichtel der Schrift wegen zur Verantwortung und setzte ihn gefangen, er wurde an den Pranger gestellt, der Henker schlug ihm seine Schrift in's Gesicht und verbrannte sie, darauf wurde er auf 25 Jahr aus der Stadt und der Provinz verwiesen im Jahr 1668. Gichtel zog nach Amsterdam, wo er bis an das Ende seines Lebens blieb. Von Breckling sagte er sich seitdem los. In Amsterdam zog er auf eine Kammer zu einem Schneider für 9 gute Groschen wöchentlich, der Wirthin gab er zum Einkauf all sein Geld, 48 Stüber, doch schon am nächsten Morgen, noch ehe er der Kälte wegen aufgestanden war, brachte ihm ein unbekannter Mann 6 Thaler, den Thaler zu 63 Stüber; dadurch ward er so sicher, daß er gleich für's nächste Jahr ein Häuschen zu 32 Thaler miethete. Wirklich erhielt er auch bald eine kleine Erbschaft von Benedict Bansen, einem vertriebenen Holsteiner, auch übersetzten zwei Hausgenossen für Geld; war dann zur Zeit der Miethe dennoch die Summe nicht vorräthig, so betete Gichtel und immer ward ihm geholfen. In dieser Zeit fühlte sich Gichtel besonders mit Gott dem Vater vereinigt, den er jetzt als die Liebe bekannte, während er ihn bisher nur als den Zorn betrachtet hatte. Die Vereinigung war so innig, daß er mit Henoch aus dem äußern Leben in das innere hinweggenommen zu werden glaubte. In dieser Stimmung lebte er zwei Jahre, schlief des Nachts nur zwei Stunden, die übrige Zeit brachte er im Gebet zu. Engel spielten mit seinen Haaren, er ward bis in den dritten Himmel versetzt, auch durch die Hölle führte ihn Gott und zeigte ihm den Unterschied der Geister. Es ward ihm damals schwer, dies zu verstehen, bis ihm später Böhme's Schriften das Verständniß aufschlossen. Gichtel betrachtete damals auch die gewöhnlichen Dinge als Visionen, wie er denn einst eine Ratte, die in seiner Kammer rumorte, für den Satan selbst hielt, sie retirirte sich endlich in seine Unterhosen, wo er sie am Morgen fing und tödtete. Gichtel ging damals wenig aus, er fand sich nur auf seinem Zimmer in seinem Element, in fremden Häusern war ihm oft der Satan zu stark. Von der Kirche und dem Abendmahl zog er sich bald ganz zurück, ein Liebesmahl, das zu Hause angefangen wurde, hatte auch keinen Fortgang, im Anfange fastete er zuweilen, aber auch das wurde aufgegeben, weil er durch den Hunger seine Frömmigkeit nicht gefördert fand. Gichtel sprach freilich seine Hochachtung vor der heiligen Schrift aus, aber er legte sie sehr subjektiv aus, sie muß, wie er sagte, unter dem Lehrmeister stehen, dem heiligen Geist, ohne dessen Erleuchtung wir nichts verständen, er hielt daher auch mehr auf den innern Gott in ihm, als auf die äußere Bibel, die ihm zu schwach war. Gichtel traf hier mit den radikalen Nationalisten zusammen, auch Luthers Rechtfertigungslehre verwarf er als in fleischliche Sicherheit wiegend, die damalige todte Orthodoxie vor Augen habend. Mit allen anderen Separatisten in Amsterdam, deren es damals viele gab, mit den Labadisten, Antoinette Bourignon, den Quäckern, Johanna Leade u. s. w. mochte er nichts zu thun haben.

Veranlassungen, sich zu verheirathen, kehrten immer wieder, aber Gichtel wies sie alle zurück. Ein Ehepaar aus Norwegen E. Mb. bot ihm die Tochter mit einem Vermögen einer Tonne Goldes an, Gichtel nahm im Haag sogleich Abschied von ihnen und kam nicht wieder; auch als die Tochter ihn nach 11 Jahren noch einmal fragte, da ihr eine Partie angeboten, wünschte er ihr zu derselben Glück. Durch diese Leute wurde er mit einer reichen Familie in Amsterdam bekannt, in der zwei Schwestern waren, eine Wittwe und eine Jungfrau, beide begehrten ihn zum Mann und boten ihm an, ihm

vorher 200,000 holländische Gulden zu schenken, Gichtel aber, obgleich er zu der Wittwe Neigung hatte, schlug sie aus, dennoch unterstützten sie ihn. Gichtel behauptete zwar, die Ehe nicht gradezu zu verbieten, aber er hielt doch diejenigen seiner Freunde, welche sich verheiratheten, für weniger fromm, ihm war der eheliche Umgang der Wiedergeburt und Erneuerung zum göttlichen Ebenbild widerstreitend, durch welche der Christ in den ursprünglichen Stand Adams soll versetzt werden, durch die Wiedergeburt soll der Vater, Sohn und heilige Geist im Innern des Menschen ausgeboren werden, dies geschieht dadurch, daß wir, wie Adam Mann und Weib zugleich war, beide Geschlechter in uns vereinigen, indem wir allein mit der Sophia ein geistiges Ehebündniß eingehen. Dieser geistigen Ehe aber widerstrebt die leibliche, er behauptete sogar, der Ehestand sey eine Hurerei vor Gott und sey gegen die erste Ordnung der Schöpfung, indem er sich auf Stellen wie 2 Mos. 19, 15. 1 Sam. 21, 4. und 1 Kor. 7, 5. berief. Der Bruder jener beiden Amsterdamer Schwestern hatte sich in Hamburg entleibt, weil seine dortige Vater-Bruders-Tochter seine Bewerbung zurückwies. Die Seele desselben erschien Gichtel und eine Stimme Gottes sprach: „Du mußt die Seele retten, sie aufnehmen in die ewigen Hütten.“ Christus half ihm, den Satan zu binden, Gichtel legte in Christi Blut und Tod als Selbstschuldner seine Seele für die gefangene dar, sieben Jahr hindurch hat Gichtel mit Gott gerungen, des Nachts wurde er an die alleräußerste Finsterniß geführt, endlich ist es ihm gelungen, diese Seele und zugleich die Seele des Baron Weltz zu befreien, er hat jenen Selbstmörder in schönem Glanz des Paradieses gesehen. Gichtel nannte diese erlösende Thätigkeit das Melchisedekische Priesterthum, es bildete dies einen Hauptpunkt seiner Lehre. Auch in der Hölle ist Gichtel gewesen und hat den Teufel befreien wollen, doch das ist vergeblich gewesen.

Die Hausgenossen Gichtels waren ein abgesetzter Prediger Charias, der 1673 starb, und ein Theologe Hoffmann, er starb 1677. Von 1679 bis 1683 lebte bei ihm Georg Christian Fuchs, der Sohn jenes oben genannten Kämmerers in Regensburg. Gichtels erste Haushälterin war Anna Katharina Löwenstein, die ihn viel mit der Ehe plagte, dann Elisabeth Weber, eine finstere, eigenwillige Kreatur, aber eine gute Haushälterin, die auch die beiden Töchter des Johann Jakob Fabricius, welche Gichtel zu sich genommen hatte, gut erzog. Elisabeth Weber hat bis an Gichtels Ende 35 Jahr bei ihm gewohnt. Gichtel wollte keine besondere Partei, keine Sekte stiften, doch sammelten sich seit 1674 manche Anhänger um ihn, dazu besonders veranlaßt durch den ehemaligen Professor zu Harderwyck Aland de Raadt, der damals höchst aufgeregt bei Gichtel zuerst Beruhigung fand und deshalb seinen Namen in den benachbarten Provinzen ausbreitete. Bald sammelten sich in den um Amsterdam liegenden Städten und Flecken gegen dreißig Personen, die Gichtels Armuth und Enthaltung nachahmen wollten. Sie lebten nicht zusammen, besuchten sich aber und glaubten in einem Leben des Geistes zu stehen, bald aber entstand Haß und Zwietracht unter ihnen, fast alle sagten sich von Gichtel los, auch Alaard de Raadt. Die Herausgabe der Werke Jakob Böhme's, die Gichtel in Folge einer Schenkung von 6000 fl. zu diesem Zweck übernahm, war die erste Ursache des Zwiespaltes, späterhin kam die Freundschaft zwischen einem jungen Kaufmann Ueberfeld und Gichtel, indem de Raadt sich gegen diesen zurückgesetzt glaubte. Im Jahre 1684 zertheilte sich die ganze Brüderschaft, de Raadt verhöhnte von jetzt an Gichtel überall, dieser betete für ihn, allein vergeblich. Auch Breckling schrieb eine Schrift gegen die reichmännischen Armen, man zog sich von ihnen zurück, druckte und sang Spottlieder gegen sie; wenn Gichtel über die Straße ging, riefen die Jungen: „Quacker, Quacker!“ ja seine Fenster wurden einmal des Nachts zertrümmert. Auch Geldmangel fing an ihn zu drücken, obgleich Gichtel schon seinen Hausrath hatte verkaufen müssen, wies er doch alle Unterstützung zurück; ein reicher Mann wollte ihm durch ein Kapital von 12,000 fl. eine Leibrente von 1200 fl. verschaffen. Gichtel lehnte dies ab. Da wuchs die Noth immer höher, noch einmal tauchte der Gedanke an Selbstmord in Gichtel auf, doch wurde der Gedanke diesmal gleich unterdrückt. Als diese Noth vorüber war, fielen die

drei Freunde Ueberfeld 1691, Isaak Passavant in Leyden 1692 und endlich Gichtel selbst in heftige Krankheiten, doch kamen sie alle drei mit dem Leben davon. Von den letzten Jahren Gichtels ist wenig zu erzählen. Er ging weniger aus, dreimal wöchentlich holte er sich die Zeitung Courant, zuweilen ging er zu Bruder P***, der nicht weit von ihm wohnte, im Zimmer wandelte er oft auf und nieder, er schrieb bis an sein Ende stehend am Pult. Gichtel litt jährlich an Schnupfen und Husten, dieser befiel ihn wiederum am 8. Januar 1710, Dienstag den 21. Januar Nachmittags um 3 Uhr ist er sanft, und fast ohne daß es die ihn Pflegenden merkten, entschlafen. Gichtel war von mittelmäßiger Gestalt, fast dünn und schmal, sein Angesicht war länglicht, die Augen hell, aber nicht groß, grau in blau; die Stimme sanft, nicht sehr laut; sein Haar war bräunlich und dünn, beständig sehr ordentlich gelegt; der Mund nicht groß; die Nase nach unten zu gebogen. Gichtel hielt viel auf Reinlichkeit und Ordnung, besonders auf weiße Wäsche. Sein Bett machte er selbst, auch das Holz zum Ofen sägte er, um Bewegung zu haben. Seine Anhänger, Engelbrüder genannt, weil sie ein engelgleiches Leben führen wollten, bildeten eine zerstreuete Brüderschaft; an ihrer Spitze stand nach Gichtels Tode Ueberfeld († 1732), man fand solche Engelsbrüder in Berlin, Halle, Nordhausen, Magdeburg und Altona, an letzterem Ort stand an ihrer Spitze Joh. Otto Glüsing († 1727), sie haben sich bis in das 19. Jahrhundert erhalten. In den unschuldigen Nachrichten 1720 S. 677 findet sich ein Register sämmtlicher Engelsbrüder.

Vergleiche Gichtels Schriften Theosophia practica Bd. 1—7.; im 7. Bande ist sein Lebenslauf enthalten. Aus dieser Lebensgeschichte hat einen Auszug geliefert G. C. A. Harleß, Gichtels Leben und Irrthümer in Hengstenbergs evangelischer Kirchenzeitung 1831 Nr. 77. und ff. Joh. Gustav Reinbecks Nachricht von Gichtels Lebenslauf und Lehren. Berlin 1732. Klose.

Gideon (גִּדְעוֹן, LXX *Γεδεων*), einer der ausgezeichnetsten israelitischen Schopheten, dessen Geschichte im Buch der Richter, Kap. 6 ff., ausführlicher als die der andern berichtet wird, in einer in ihren einzelnen Zügen vielfach an die Darstellung der patriarchalischen Zeit in der Genesis erinnernden Weise. Er war der Sohn des Joas von Ophra im Stamm Manasse, ohne Zweifel dem westjordanischen Gebiete desselben, aus dem Geschlecht Abi-eser (Richt. 6, 11. 24. vgl. 34.). Sein Auftreten als Schophet wurde veranlaßt durch den midianitischen Druck, der sieben Jahre so schwer auf Israel gelastet hatte, daß das Volk in Höhlen und Klüften sich verkriechen mußte, um sich vor den Raubzügen der nomadischen Schaaren zu sichern. Aus der Notiz, 8, 18 f., geht hervor, daß durch die Grausamkeit der Midianiter besonders Gideons Familie hart getroffen worden war. — Die ganze Erzählung der göttlichen Berufung Gideons und seiner Thaten ist nun darauf berechnet, zur Anschauung zu bringen, wie eben das Niedrige und Unscheinbare es ist, was Gott als Werkzeug zur Rettung seines Volkes gebraucht, damit diese nicht als menschliches Werk, sondern als Offenbarung der göttlichen Macht und Gnade sich herausstelle. Als einen der Geringsten in seinem Stamme bekennt sich Gideon 6, 15., als unter der Terebinthe zu Ophra der göttliche Ruf an ihn ergeht, weßhalb der Herr durch wunderbare Bezeugung seiner Gegenwart der natürlichen Blödigkeit des Mannes zu Hülfe kommen muß. (Zu dem Zeichen 6, 21. vgl. Lev. 9, 24.). Hierauf wird Gideon stufenweise zum göttlichen Rüstzeug zubereitet. Nachdem er an der durch die Theophanie geweihten Stätte einen Altar gebaut zum Bekenntniß dessen, daß Jehovah seinem Volke, Frieden schaffend, sich wieder zugewendet, soll er zuerst im Kampf wider den Götzendienst als Gotteshelden sich bewähren. In der Nacht zerstört er auf göttliches Geheiß Baal's Altar; seine Mitbürger, die aufgebracht ihn mit dem Tode bestrafen wollen, werden von seinem Vater durch die Erinnerung zurechtgewiesen, doch dem Baal selbst die Wahrung seiner Ehre zu überlassen. Daher soll Gideon den Ehrennamen Jerubbaal LXX *Ἱεροβάαλ* erhalten haben, mit dem er auch 1 Sam. 12, 11. erscheint (wofür, 2 Sam. 11, 21., Jerubbescheth gesetzt ist, indem בשת = בֹּשֶׁת verächtliche Bezeichnung des Götzen ist). Der Name kann nach Richt. 6, 32. zunächst nicht anders

gedeutet werden, als „Baal streite“ nämlich gegen ihn. — [Ueber die bereits von Bochart (opp. tom. 1. p. 774 sq.) verfochtene Combination des Jerubbaal Gideon mit dem Ἱερόμβαλος (*Euseb.* praep. evang. I, 9.), dem Priester des Gottes Ἰευώ, aus dessen Geschichte Sanchoniathon geschöpft haben soll, s. Hengstenberg, Beitr. II. S. 213 ff., Movers Phönicien I. S. 128 ff. Wohl zu viel Ehre erweist jener Angabe Ewald in der Abhandlung über die phönicischen Ansichten von der Weltschöpfung S. 52. Mehr Interesse hat die von Movers a. a. O. S. 434 versuchte Combination des auf einer palmyrenischen Inschrift sich findenden Gottesnamens Ἰαρίβολος mit dem Jerubbaal. War dieser Name, wie Movers vermuthet, auch Bezeichnung des Baal selbst, in seiner Erscheinung als des kämpfenden Helden, des phönicischen Herakles, so gewinnt Richt. 6, 31. näher den Sinn: Baal zeige sich doch als das, was er heißt, als der Streiter, indem er den, der seinen Altar zerstört hat, bekämpft.] — Der Baalsüberwinder soll nun Jehovah als Werkzeug zur Ueberwindung der Feinde Israels dienen. Als die Midianiter mit andern östlichen Völkern wieder in ungeheuren Haufen (nach 8, 10. wäre ihr Heer 135,000 Mann stark gewesen) über den Jordan gezogen sind und in der Ebene Jesreel, wahrscheinlich vom Abhang des kleinen Hermon herab (vergl. die geographische Erläuterung von Richt. 7, 1 ff. in Bertheau's Commentar S. 119) sich gelagert haben, schaaren sich um Gideon zunächst sein Geschlecht, dann sein ganzer Stamm Manasse, endlich die weiter nördlich wohnenden Stämme Asser, Sebulon und Naphtali. Um der Göttlichkeit seiner Berufung ganz sicher zu werden, fordert und erhält Gideon abermals ein zweifaches Zeichen. (Eine wunderliche Deutung dieses Vließzeichens s. bei Ewald, Gesch. Isr. II. S. 387 erste Aufl.) Doch nicht durch die beträchtliche Heeresmacht, die Gideon jetzt zur Verfügung steht, soll der Sieg errungen werden, damit Israel nicht sich rühme: meine Hand hat mir geholfen (7, 2.). Wohl aber soll nur einer Schaar voll kühnen Gottvertrauens der Sieg beschieden seyn. Darum muß Gideon 22,000, die blöde und verzagt sind, entlassen. (Zu 7, 3. vgl. Deut. 20, 8. Statt des schwierigen „vom Gebirge Gilead“ ist entweder „Gilboa“ zu lesen, oder der Ausdruck — nach der sinnreichen Deutung Ewald's a. a. O. S. 388. Anm. 1. — sprüchwörtlich zu erklären.) Aber auch die übrigen 10,000 sind noch zu viel. Am Bache erwählt sich Jehovah aus ihnen nur 300, die stehend mit der Hand das Wasser zum Munde führen. (Diese sind im Unterschied von denen, die niederknieend es sich bequem machen, nicht die Feigen, wie schon Josephus, Arch. V, 6, 3., die Stelle gedeutet hat, sondern die von rastlosem Eifer Erfüllten.) Noch ein Vorzeichen des glücklichen Erfolges erhält Gideon, als er mit seinem Waffenträger bei Nacht in das Lager der Midianiter schleicht und die muthlosen Reden derselben belauscht. (In der Erzählung des Traums ist das Gerstenbrod als Nahrung der ärmeren Volksklasse, Symbol des unter den Völkern gering geachteten Israel, vielleicht zugleich mit Anspielung darauf, daß Israel ein ackerbauendes Volk ist.) Nun dringt er mit der kleinen Schaar in drei Haufen in das feindliche Lager ein; das plötzliche Auftauchen der Fackeln, das Posaunengeschmetter mit dem lärmenden Schlachtruf: „Schwert Jehovah's und Gideons“ bringen die aus dem Schlaf aufgeschreckten Feinde auf die Meinung, große Schaaren seyen mitten unter ihnen und in der Verwirrung kehren sie selbst ihr Schwert gegen einander; vgl. 2 Chron. 20, 23. und die prophetische Anschauung Hagg. 2, 22. (Eine Monographie über Richt. 7, 16—20., die übrigens nicht viel Brauchbares enthält, ist die exercitatio philol. theol. de artibus, quibus Gideon in debellandis hostibus est usus, von J. G. Michaelis in den symb. litt. Brem. III. S. 249 ff.) Das nun Folgende ist, nach der wahrscheinlichsten Deutung bei Bertheau, so zu fassen. Die Midianiter fliehen zuerst östlich dem Jordan zu; ein Theil von ihnen unter Sebach und Zalmuna überschreitet den Fluß, ein anderer unter Oreb und Seeb zieht sich südlich in der Jordan-Niederung hinunter. Gegen die Letzteren entbietet Gideon den Stamm Ephraim, um ihnen den Uebergang über den Jordan abzuschneiden. Die Ephraimiten müssen den Midianitern (und zwar — wie Bertheau gegen die gewöhnliche Auffassung mit Recht annimmt — noch diesseits des Jordans) eine

bedeutende Schlacht geliefert haben (vgl. Jes. 10, 26.), bei welcher die zwei midianitischen Fürsten, nach denen dann der Ort der Schlacht den Namen erhielt, getödtet werden. Die Ephraimiten bringen die Köpfe der erschlagenen Fürsten zu Gideon, der inzwischen dem ersten midianitischen Heerhaufen über den Jordan nachgezogen ist, machen aber — was den auf seinen Primat so eifersüchtigen Stamm karakterisirt — dem Gideon heftige Vorwürfe, weil er sie nicht von Anfang zu Hülfe gerufen, worauf Gideon sie durch bescheidene Hinweisung darauf, daß ja ihre Nachlese (der später errungene Sieg) besser ausgefallen sey als die Haupternte (die Niederlage Midian's im Thal Jesreel) beschwichtigt. Gideon selbst verfolgt die Midianiter weiter gegen Süden, wobei die zwei ostjordanischen israelitischen Städte Succoth und Pnuel ihm die erbetene Erquickung versagen, und erringt bei Nobach*) einen neuen entscheidenden Sieg. Mit den gefangenen midianitischen Fürsten umkehrend, nimmt er zuerst Rache an Succoth und Pnuel und dann an jenen Fürsten. — Ueber die folgenden 40 Jahre des Schophetenthums Gideon's wird nur kurz berichtet. Die ihm von dem Volke angetragene Königswürde lehnt er in ächt theokratischem Sinne ab; aber — vielleicht um von dem stolzen Stamme Ephraim, in dessen Mitte das Nationalheiligthum war, sich unabhängiger zu stellen — er errichtet in Ophra einen besondern Cultus, der seinem Hause und dem Volke zum Fallstricke wird. Unter dem Ephod, das Gideon machen läßt, ist nicht ein Bild, was das Wort gar nicht bedeuten kann, sondern ein priesterlicher Leibrock zu verstehen. (S. Hengstenberg, Beitr. III. S. 97 und Bertheau S. 133; der letztere verfährt nur darin willkührlich, daß er ohne allen in der Erzählung liegenden Anlaß den Gideon zugleich ein Stierbild, wie später Jerobeam, aufstellen läßt. Warum soll denn Gideon nicht bloß mit Hülfe jenes Altars 6, 24., der das Symbol der Gegenwart Israels war, und noch bis auf die Zeit des Referenten stand, auch ohne Bild Jehovah verehrt haben?) Daß auch zu einem priesterlichen Leibrock viel Gold verwendet werden konnte, erhellt aus Ex. 28, 6 ff.; 39, 2 ff. Ob der heilige Rock von Gideon als Priester getragen oder zur Verehrung ausgestellt wurde, ist nicht gesagt; wahrscheinlich geschah das Erstere. Der Abgötterei diente ohne Zweifel das Brustschild an dem Rocke mit dem heiligen Loose; doch lag das Vergehen Gideons vorzugsweise darin, daß das Volk zum Abfall von dem legitimen Heiligthum und Cultus verführt und so die theokratische Einheit gebrochen wurde, was dann nach Gideon's Tod den Rückfall in den Baalsdienst erleichterte (8, 33.). Darin, daß später an dem Orte des ungesetzlichen Cultus, in Ophra, Gideon's Söhne durch die Hand ihres Halbbruders Abimelech erwürgt werden, wurde Gideons Sünde an seinem Hause gerichtet. Ueber dieses tragische Geschick der Familie Gideon's berichtet Richt. K. 9., ein aus einer andern Geschichtsquelle, als Kap. 6—8. stammender Abschnitt, vgl. Bertheau S. 106 und 136. — Im Uebrigen s. d. A. Abimelech. — Wie tief die durch Gideon erlangte Errettung in dem Gedächtniß des Volkes haftete, erhellt aus Jes. 9, 3; 10, 26. Ps. 83, 10. 12. Oehler.

Gieseler, Johann Karl Ludwig, einer der Väter der protestantischen Kirchen-Geschichtschreibung unserer Tage, wurde geboren am 3. März 1793 in Petershagen bei Minden, wo sein Vater damals Prediger war, ein Mann von großer geistiger Eigenthümlichkeit, und der nur das für einen wirklichen geistigen Besitz ansah, was jeder der eigenen Thätigkeit verdankte; dadurch wurde der Grund gelegt zur großen Selbstständig-

---

*) Nach Bertheau, Ritter (Erdkunde XV. S. 937) u. A. soll dieses Nobach das Num. 32, 42. vorkommende seyn, also die unter dem Namen Kenath bekannte Stadt in Trachonitis, nordöstlich von Sueida. Das ist aber unmöglich. Wie sollte das nach 8, 10. bis Karkor, eine Tagreise von Petra entfernt, geflohene midianitische Heer auf einmal in den Norden Palästina's gelangt seyn! Das neben Nobach genannte Jogbeha gehörte nach Num. 32, 35. zum Stamme Gad; wenn in das Gebiet dieses Stammes die Schlacht verlegt wird, so ist Alles klar. Das Nobach, Richt. 8. 11., ist demnach augenscheinlich nicht Kenath, sondern identisch mit dem Nophach, Num. 21, 30. Uebrigens hat Ritter selbst a. a. O. S. 1184 das Richtige angedeutet.

keit des Sohnes, der der älteste war von zehn Geschwistern. Dieser kam im 10. Lebensjahre auf das hallische Waisenhaus und erfreute sich hier der besondern Fürsorge und Theilnahme des Kanzlers Niemeyer (s. d. Art.), der ihm auch nach Vollendung seiner Studien eine Lehrerstelle am Waisenhause verschaffte. Kaum war er seit einem Jahre in diesen Wirkungskreis eingetreten, als er im Okt. 1813 dem Rufe des Vaterlandes folgend als freiwilliger Jäger in die Reihen der Freiheitskämpfer eintrat. Nach dem Frieden im Jahr 1815 kehrte er zu seinem Lehramte zurück, erwarb 1817 den philosophischen Doktorgrad, wurde noch in demselben Jahre Conrector des Gymnasiums in Minden, im Jahr 1818 Direktor des Gymnasiums in Cleve, im folgenden Jahre 1819 ordentlicher Professor an der neu gestifteten Universität Bonn, nachdem er im April desselben Jahres die theol. Doktorwürde erhalten hatte. Nachdem er 12 Jahre lang an dieser Universität mit gedeihlichem Erfolge gewirkt, erhielt er einen Ruf nach Göttingen und damit eine größere Wirksamkeit, in der er bis zu seinem Tode getreu und unverdrossen ausharrte. Er war aber durchaus nicht ein Stubengelehrter, sondern sehr geschickt und willfährig zu verschiedenen Administrationen und Geschäften und mannigfaltig thätig in verschiedenen Beziehungen des praktischen Lebens. Mehrere Male war er Prorektor, fast ununterbrochen Mitglied mehrerer akademischen Behörden und ständiges Mitglied der Bibliothekscommission; er nahm Theil an allen Berathungen zur Revision der akademischen Gesetzgebung, zur Stiftung neuer Einrichtungen. Er war Mitglied der Göttinger Akademie der Wissenschaften, versah gemeinschaftlich mit Lücke das theologische Ephorat und verwaltete mehrere andere wohlthätige Stiftungen. Er war Curator des göttingischen Waisenhauses, welches Amt namentlich die Liebe seines Herzens in hohem Grade besaß; er fand sich täglich im Waisenhause ein, kannte alle Kinder, leitete jedes bei der Wahl des Berufes, und seine liebende Fürsorge verlor auch die bereits aus der Anstalt Entlassenen nicht aus den Augen. Er war es auch, der in Göttingen einen Verein für entlassene Sträflinge in's Leben rief. Gieseler ist zweimal verheirathet gewesen. Er verlor bald seine erste Gattin, geborne Feist aus Halle; 1831 verehelichte er sich wieder mit einer Verwandten seiner ersten Frau, Amalie Vilaret; auch diese Ehe wurde wie die erste reichlich mit Kindern gesegnet. So glücklich Gieseler in der Ehe war, so fehlten wegen des reichen Kindersegens auch die Sorgen nicht. Nachdem er schon im Winter 1853—54 leidend gewesen, so daß er nur sehr unregelmäßig seine Vorlesungen halten konnte, nahm die Krankheit im Frühjahr 1854 einen ernsten Karakter an; er entschlief sanft am 8. Juli desselben Jahres.

Gieseler hat nicht nur kirchenhistorische Vorlesungen gehalten, aber diese blieben ihm die Hauptsache; durch diese Vorlesungen, so wie durch seine kirchenhistorischen Schriften hat er sich ein bleibendes Verdienst erworben, und den größten Einfluß auf die Wissenschaft seiner Zeit ausgeübt. Schon seine erste Arbeit, historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien, zeigt den gesunden historischen Sinn, den klaren sichern Blick, die scharfsinnige Combinationsgabe, wodurch er seitdem sich so sehr ausgezeichnet hat: er hat durch jene Schrift der Annahme eines schriftlichen Urevangeliums den Todesstoß gegeben. Daran reihen sich mehrere Abhandlungen im zweiten Bande des Rosenmüllerschen Repertoriums, welche die damals erst im Entstehen begriffene neutestamentliche Grammatik bereichert haben. So waren denn seine ersten Arbeiten auf die Zeit gerichtet, welche den Ausgangspunkt für alle folgende Entwicklung der Kirche bildet, die apostolische Zeit. Seine unmittelbar folgenden Arbeiten beziehen sich auf die Anfänge der nachapostolischen Zeit; in der Abhandlung über die Nazarener und Ebioniten in Stäudlin's und Tzschirners Archiv Bd. 4. Hft. 2. zeigte er die ihm eigenthümliche Gabe des Entwirrens verwickelter Probleme. Daran reiht sich eine eingehende Recension von Neander's genetischer Entwicklung der gnostischen Systeme in der hallischen Literaturzeitung 1823. Obschon er bald darauf den ersten Band seines Lehrbuchs der allgemeinen Kirchengeschichte erscheinen ließ, so beschäftigte er sich fortwährend mit speziellen Forschun-

gen, die nun auch seiner allgemeinen Darstellung zu gute kamen. In der alten Zeit wandte er sich mit vorzüglicher Liebe der griechischen Kirche zu, und seine werthvollen Programme über die Lehre der alexandrinischen Lehrer Clemens und Origenes vom Leib des Herrn, über monophysitische Lehren, verbreiteten auf diese dunkeln Parthieen vieles Licht. Er bearbeitete in einer eigenen Abhandlung die Geschichte und Lehre der Paulicianer, er machte sich verdient durch die Ausgabe der Manichäergeschichte des Petrus Siculus und des 23. Titels der Panoplia des Euthymius Zygadenus. Sein Programm über die Summa des Rainerius Sacchoni löste ein schwieriges Problem, betreffend die Quellen der Geschichte der Katharer. Die letzte seiner kleinen Arbeiten auf diesem Gebiete ist eine eingehende Recension meiner Schrift über die romanischen Waldenser in den Göttinger gelehrten Anzeigen (1854 April), und mit Freude ergreift der Verfasser diese Gelegenheit, dem verewigten Meister der Wissenschaft nicht bloß für die ermunternde Anerkennung, die er jener Arbeit zu Theil werden ließ, sondern auch für mehrere wichtige Belehrungen und Aufhellungen schwieriger Punkte den aufrichtigen Dank öffentlich zu bezeugen. Welchen Antheil er an den Zeiterscheinungen nahm, wie unbefangen und umsichtig er sie beurtheilte, zeigen u. a. seine Aufsätze über die Lehnin'sche Weissagung und sein Irenäus über die Kölner Angelegenheit, welchem letzteren auch in dieser Encyklopädie das gebührende Lob ertheilt worden (s. d. Art. Droste zu Vischering). Ebenso führte er 1840 die Schrift über die Unruhen in der niederländischen Kirche, und 1848 das Werk von Mäder über die Geschichte der protestantischen Kirche Frankreichs v. 1787 bis 1846 in die Oeffentlichkeit ein. Zu seinen letzten Arbeiten gehört eine eingehende Beurtheilung der Preisschriften v. Chastel (in Genf) und Schmidt (in Straßburg) über den Einfluß des Christenthums auf die socialen Verhältnisse des römischen Reiches. Gieseler war einer der Begründer dieser Realencyklopädie. Er hatte zunächst Hippolytus zu bearbeiten übernommen, über welchen Gegenstand er sich, mit Beziehung auf das Werk von Bunsen, bereits in den Studien und Kritiken 1853 mit gewohnter Gründlichkeit und Scharfsinn ausgesprochen hatte.

Schon jene einzelnen Forschungen, wovon jede auf den betreffenden Gegenstand Licht wirft, erwecken ein günstiges Vorurtheil für die Darstellung der allgemeinen Geschichte: man kann im Voraus versichert seyn, daß ein solcher Mann, auch wo er ein größeres Feld bearbeitet, es an eingehender selbstständiger Forschung nicht hat fehlen lassen. Diesem guten Vorurtheil entspricht denn auch der erste Eindruck, den man von diesem Musterwerke deutschen Fleißes erhält, so wie die nähere Bekanntschaft mit demselben. Es ist ebensowohl Quellensammlung und Archiv der Literatur als Geschichtsdarstellung; darin liegt sein Vorzug, und möchten wir sagen, auch die Grenze seines Werthes. Wenn es nämlich überaus werthvoll ist, jedes Zeitalter durch das Organ seiner eigenen Stellvertreter sich äußern zu hören (welche Quellenauszüge mit größter Sorgfalt und Sachkenntniß gemacht sind), wenn es zu jedem Theile der Geschichte eine sorgfältige Auswahl der betreffenden Literatur hinzufügt (welches Alles in die Anmerkungen verwiesen wird), so muß man gestehen, daß der eigentliche Text um so kürzer ausgefallen ist. Doch würde man zu weit gehen, wenn man dem Texte keine Bedeutung zuerkennen wollte. Der Inhalt der Erscheinungen ist freilich nicht mit dem plastischen Talente eines Hase wiedergegeben, aber es fehlt nicht an treffender Karakteristik. In Darstellung der ersten Zeit des Katholicismus zumal hat Gieseler offenbare Vorzüge vor Neander. Indem wir uns diese Bemerkung erlauben, gehen wir von der Voraussetzung aus, daß Neander eine Größe ist, die durch partiellen Tadel nicht geschmälert werden kann, so wie dies natürlich nicht in meiner Absicht liegt. Während Neander auffallenderweise die Entstehung der katholischen Kirche gar nicht beleuchtet (eine Lücke, welche seine Schüler sorgfältig sich gehütet haben auszufüllen, auch darin dem Meister getreu nachfolgend), tritt jene überaus wichtige Wendung der kirchlichen Entwicklung in Gieselers Darstellung mit großer Deutlichkeit hervor. Ueberhaupt ist er, meines Erachtens, viel geschickter im Gruppiren als Neander. Dieser wendet z. B. auf alle Perioden in derselben Reihefolge dieselben allge=

meinen Rubriken (Ausbreitung, Verfassung, Sitte, Cultus, Lehre) an, ohne darnach zu fragen, welche in jeder Periode den Vorsprung hat in der Entwicklung der Kirche. Gieseler läßt sich in seiner Eintheilung durch die besondere Gestalt jeder Periode leiten. Die Eintheilung und Gliederung des Geschichtsstoffes ist bei ihm bedingt durch den Karakter der Geschichte selbst: es entspricht dies einer höchst einfachen aber vielleicht eben darum oft vernachläßigten Regel. Es hängt dies bei Gieseler zusammen mit einer Objektivität der Darstellung, die jeder Geschichtsforscher erstreben soll, so verschieden auch sein theologischer Standpunkt seyn mag. Wenn schon die Geschichte des alten Katholicismus bis zum Anfange des 8. Jahrh. des Lehrreichen viel darbietet, so gilt dies nicht weniger von der Kirchengeschichte des Mittelalters. Gegen die idealisirenden, eigentlich verfälschenden Darstellungen mittelalterlicher Zustände bildet die Gieseler'sche Darstellung ein bedeutendes und heilsames Gegengewicht. Der poetische Duft, in den manche Erscheinungen eingehüllt worden, ist verschwunden; man sieht die traurige, nackte Wahrheit. Besondere Sorgfalt hat Gieseler auf die Darstellung der Sektengeschichte verwendet und dunkle Parthien derselben aufgehellt. So nehme ich auch keinen Anstand zu bekennen, daß, wenn es mir gegeben worden, die ältere Geschichte der Waldenser bis zur Reformation aufzuhellen, und, wie Gieseler in der angeführten Recension sagt, eine neue Grundlage für dieselbe zu geben, ich lediglich den von ihm bezeichneten Weg bis an's Ende verfolgt habe. — Ueberaus reich ist auch die Darstellung des Jahrhunderts, welches der Reformation unmittelbar vorausging, indem die zunehmende Verderbniß und Verfinsterung einerseits und die wachsende Opposition gegen Rom und die bessere Erkenntniß, überhaupt die Anbahnung des Neuen andererseits bis in's Speziellste hinein geschildert werden. Besonders ausgezeichnet ist die 2. Abth. des III. Bandes, welche hauptsächlich die Lehrentwicklung in der Reformationszeit und bis zum westphälischen Frieden darstellt: eine Darstellung, die von dem eingehendsten Studium der Quellen zeugt, und durch die neue Spannung der confessionellen Gegensätze eine überaus wichtige Bedeutung erhält. Die Geschichte der neuesten Zeit von 1814 bis auf die Gegenwart, im Aeußern sich unterscheidend von den frühern Theilen des Werkes, indem der Text vorwiegt und die Anmerkungen beinahe wegfallen, wenn sie auch den Meister der Wissenschaft, seinen lebendigen Sinn für die vielseitigen Beziehungen der Geschichte, für die verschiedenen Faktoren, die auf das kirchliche Leben einwirken, deutlich erkennen läßt, enthält doch auch manche Beweise davon, daß es, wie der Verfasser selbst sagt, S. 1, immer sehr schwierig ist, den Zustand der eigenen Zeit vollkommen allseitig und richtig aufzufassen. Ueberdies übt der theologische Standpunkt Gieselers auf die Beurtheilung mancher Erscheinungen einen nicht immer günstigen Einfluß aus. S. über dieses ganze Werk die protest. Kirchenzeitung 1854 Nro. 30. Zum Schlusse fügen wir eine Uebersicht des Werkes bei, so weit es bis jetzt herausgegeben worden ist. I. Bdes. 1. Abth.: die Kirchengeschichte bis zum J. 324. 4. Aufl. 1844. I. Bdes. 2. Abth.: die Kircheng. v. 324—726. 4. Aufl. 1845. II. Bdes. 1. Abth.: die Kircheng. v. 726—1073. 4. Aufl. 1846. II. Bdes. 2. Abth.: die Kircheng. v. 1073—1305. 4. Aufl. 1848. II. Bdes. 3. Abth.: die Kircheng. v. 1305—1409. 2. Aufl. 1849. II. Bdes. 4. Abth.: die Kircheng. v. 1409—1517. 1835. III. Bdes.: die Kircheng. v. 1517—1648. 1. Abth. 1840. 2. Abth. 1853. V. Bd.: die Kircheng. der neuesten Zeit v. 1814 bis auf die Gegenwart. Aus Gieseler's Nachlasse herausg. von Redepenning. 1855. VI. Bd. Dogmengeschichte, herausg. von Redepenning. 1856. Der IV. Bd., enthaltend die Kircheng. von 1648 bis 1814 soll in diesem Jahre erscheinen. Das Ganze ist in Bonn erschienen. S. insbesondere Gieselers Leben und Wirken von Redepenning im angeführten V. Bande der Kirchengeschichte. Herzog.

Gifttheil, Ludw. Friedr., ein Schwabe, der Sohn eines württembergischen Abtes, der sich durch seine fanatischen Deklamationen gegen die Staatskirche und ihre Diener im 17. Jahrh. auszeichnete. Sein Geburtsjahr ist nicht bekannt, seine schriftstellerische Thätigkeit fällt in die Zeiten des 30jährigen Krieges und darüber hinaus. Er war mit Breckling und andern Männern dieser Richtung befreundet, die von ihm rühmten, daß

er »eine lebendige Bibel und ein Zeuge der Wahrheit« sey. Gifttheil widersetzte sich nicht nur der theologischen Streitsucht, sondern er fühlte sich auch berufen, die hohen Potentaten vom Krieg und Blutvergießen abzuhalten. In diesem Sinne erließ er in den Jahren 1643 und 1644 Zuschriften an den König von England *), denen im Jahr 1647 seine »Deklaration aus Orient« u. A. folgte **). Auch unter Cromwells Regierung setzte er seine Ermahnungen fort. Den Protector nannte er unter anderm »den Teufelsfeldmarschall, einen Straßenräuber, Dieb und Mörder.« Er starb nach vielem Hin- und Herwandern in halb Europa, 1661, zu Amsterdam. Vgl. Arnold's Kirchen- und Ketzerhist. III. 10.; Böhme's 8 Bücher von der Reformation der Kirche in England. Altona 1734. S. 941 ff. Hagenbach.

Gihon, גִּיחוֹן, LXX *Γεων,* Vulg. Gehon in 1 Mos. 2, 13.; dagegen גִּחוֹן, LXX *Γιών* und *Γειῶν,* Vulg. Gihon in 1 Kön. 1, 33. 38. 45. 2 Chron. 32, 30; 33, 14.; Beides indessen von גִּיחַ hervorbrechen, vgl. Hiob 40, 23., wo es vom יַרְדֵּן gebraucht wird, daher die Bezeichnung eines aus unterirdischen Gängen oder aus Engpässen hervorbrechenden Wassers und so dem Namen mehrerer asiatischer Flüsse vorgesetzt als: Dschihun el Ras = Aroxes, Dsch. Kank = Ganges, Dsch. Atel = Wolga und Dschichun schlechtweg ohne Beisatz ***) von zwei Wassern: vom Oxus und von der Thalquelle auf der Westseite von Jerusalem. In der heil. Schrift wird in den obengenannten Stellen der Name Gihon schlechtweg gebraucht von dem zweiten Paradiesflusse und von jener Thalquelle. Beginnen wir mit der letzteren:

1) Nach den Stellen in 1 Kön. und 2 Chron. ward Salomo beim Gihon zum König gesalbt, führte Hiskia dort eine gewaltige Wasserleitung und Manasse bedeutende Bauten einer Stadtmauer von Jerusalem aus. Das Thal lag nach diesen Angaben im Westen der Stadt, wie denn das dem Kidronthal im Osten derselben korrespondirende westliche Thal jetzt Gihon heißt: wobei indessen zu bemerken ist, daß im A. Test. das Thal nur unter dem Namen seiner unteren Hälfte, unter dem Namen Thal Hinnom (vgl. den Art. Gehenna) genannt wird; Gihon bezeichnet im A. Test. nur die Thalquelle. Der die Stadt etwas überragende kahle Bergrücken, welchen das Thal von Jerusalem scheidet und über welchen die Straße von Jaffa her führt, führt nicht einmal bei einem der früheren Topographen (s. Ritter Th. 16. der 2. Ausg. S. 325), sondern erst heutzutage, wiewohl nun in seiner ganzen Ausdehnung vom Nordwest der Stadt bis zum Südwest derselben, wo er in die Hochebene Rephaim übergeht, den Namen Gihon. Das Thal beginnt mit einer größeren Einsenkung in der Mitte jenes Bergrückens, wendet sich zuerst ostsüdöstlich gegen dem Jaffathor, biegt hier ab gegen Süden und an der süd-

*) Zween Brieffe, gerichtet an die Mächtigen in England, Schottland und Irrland, in sonderheit aber den König: betreffend die jetzigen Trübsalen und Kriegs Unruhen als so viele große und angegangene Gerichte; verkündiget wider diese Reiche durch L. F. Gifftheyl, der in denen verwichenen neunzehn Jahren durch Gantz Teutschland, Dänemark, Schweden, Frankreich und England gereiset ist und dem Kaiser und allen Königen, Printzen, Generalen und Befehlshabern der Armeen, von Zeit zu Zeit das herannahende Gerichte wegen des greulichen Blutvergießens verkündiget hat ꝛc. — Ferner: Vorstellung dessen, was Gott der oberste Richter durch seinen Knecht denen Regenten in England hat offenbaren lassen, und zwar wegen ihrer Cainitischen, grausamen, ja teufflischen Zänckereien und Zerrüttungen, wodurch sie sich selbst sammt ihrem Lande und Unterthanen in den äußersten Ruin brächten."

**) Eine neue Declaration aus Orient, oder von dem Anfange des Berges Zion, der geliebten Stadt Gottes, dem neuen Jerusalem ꝛc. Wegen des jetzigen Elendes und Krieges Unruhe, dadurch der Teuffel im Zorn und Grimm loßworden ist, an die Einwohner in England, in sonderheit die Mächtigen und Regenten gerichtet. — Nach Karls I. Hinrichtung erließ Gifftheil aus Cleve eine „Kurtze Warnung, betreffend das gerechte Gerichte Gottes und seine vorige Gerechtigkeit wider das ungerecht und gottlose Verfahren der Soldaten in England, die ihren König ermordet haben."

***) In Cilicien befindet sich der Name zwar auch schlechtweg gebraucht vom Pyramus der Griechen, aber nicht als جيحون sondern جيحان (Dschichan).

westlichen Ecke des Zion (Thal Hinnom) wieder gegen Osten, bis es mit dem Kidronthal sich vereinigt; es ist eine immer tiefer, steiler und enger werdende Felsschlucht, ohne regelmäßigen Wasserlauf, nur mit Winterströmung, die zuweilen ziemlich anschwellend werden kann, sonst nur mit temporär rinnenden Regenwassern, welche meist in einzelnen Vertiefungen sich sammeln und erhalten, wenn die Thalsohle auch oft lange trocken liegt (Ritter Th. 16. S. 316). Zwischen der ersten Einsenkung des Thales und der Wendung beim Jaffathor liegt der sogenannte Obere Teich, welcher sein Wasser ursprünglich nicht nur vom Regen erhalten haben kann, sondern zur Aufnahme lebendiger Wasser bestimmt gewesen seyn muß. Heutzutage heißt er Birket el Mamilla (von einer nahe gelegenen, längst zerstörten Kirche Sancta Mamilla); er ist von W. nach S.O. 316 F. lang, 200 F. breit, 18—20 F. tief; die Wände sind mit kleinen Steinen eingefaßt und mit Mörtel bekleidet (vgl. Robinson II, S. 117. 130. Tobler im Ausld. 1849, Nr. 20. S. 78). Troilo (S. 354) erzählt nun von einem Brunnen*), welcher zu seiner Zeit vor der Stadt gewesen, wiewohl verfallen sey, doch sehe man von ihm noch alte zerbrochene Röhren, welche das Wasser wahrscheinlich in den oberen Teich führten, bis Hiskia, als Sanherib gegen ihn gezogen kam, den Brunnen verstopfte, das Wasser tiefer in der Erde, wo es von dem quellenreichen Plateau im Nord-W. des Damaskusthores herabrann, abfing und durch unterirdische Röhren weiter in die Stadt führen ließ (eben dadurch aber für immer den oberen Teich dieser lebendigen Wasser beraubte). Einen Kanal, der aus dem oberen Teich die Wasser in die Stadt abführte, und zwar erst zum Jaffathor, dann südlich vorbei in die Stadt, eine noch sichtbare, einst bedeckte, später offene, mit Stucco versehene Wasserleitung, fand auch Tobler. Diese rechtfertigt indessen keineswegs die von Quaresmius (II, 717.) zuerst aufgebrachte Vermuthung, daß der innerhalb des Jaffathores gelegene, früher Piscina sancti sepulcri, jetzt Birket Hammâm el Batrâk genannte Teich der von Hiskia in der Absicht, Sanherib das Wasser zu entziehen und in der Stadt zu sammeln, angelegte Teich gewesen sey. Daher sich besonders Ritter dagegen und zwar gegen allen Zusammenhang des Oberen und des Unteren Teiches mit dem Alten und Neuen Hiskias'schen Gihonteich erklärt hat; seine Beweisführung ist zu finden Th. 16. der 2. Ausg. S. 369—376. Wir glauben indessen, daß die Verbindung mit dem heute sogenannten Unteren Gihonteich nicht so unmöglich ist. Derselbe liegt unterhalb des Jaffathores und vor der Wendung des Thals um die südwestliche Ecke des Zion (vgl. Robins. I, S. 40. II, S. 131. Krafft, Topogr. S. 185). Die Eingeborenen nennen ihn Birket es Sultân nach Sultan Suleiman Ben Selim 1520—1526, der ihn restaurirte (wie eine Inschrift sagt), und zwar auf einer wohl sehr antiken, der jüdischen Periode angehörigen Grundlage. Der auch bei den Pilgern vorkommende Name Teich Bersaba oder Bathseba ist von einem andern innerhalb des Jaffathores gelegenen ganz kleinen Bassin übertragen. Der Untere Teich ist viel größer noch als der Obere, er hat die Felswände des Thals mit wenigem massivem Aufbau zu Wänden rechts und links, oben und unten Quadermauern; an der oberen führt die Neunsteinbogenbrücke herüber mit dem alten großartigen Aquädukt von den salomon. Teichen bei Etham; über die untere Mauer führt die Straße von Bethlehem her (vgl. *Wilson*, The Lands of the Bible I, p. 494. Tobler, im Ausl. 1848. Nr. 19. S. 73). Dieser untere Teich nun war nicht so unbeschützt, sondern vielmehr innerhalb der Stadt, wenn wir annehmen dürften, daß die Stadtmauer, welche Manasse aufführte und zwar בַּנַּחַל (also vielleicht so, daß die massiven Substruktionen des heutigen Birket es Sultân, davon noch jenseits bedeutende Spuren, selbst ein Glied in der Kette waren), nur die sichere gediegene Ausführung einer unter seinem Vater gegen Sanherib begonnenen Nothmauer waren, deren Spuren sogar bis an die oberste nordwestliche Ecke (s. Ritter S. 376)

*) Der hart vor dem Jaffathor einst befindliche, nicht mehr existirende, vielleicht (so Ewald) mit dem (Nehem. 2, 13; 3, 13.) Drachenquell zu identificirende Brunnen kann dies nicht gewesen seyn.

noch zu verfolgen sind, wo eine Mauer den zwischen ihnen und der innern Mauer befindlichen Graben abschließt und die Spuren einer von Nord nach Süd in die Stadt führenden Wasserleitung in der Grabenwand sich vorfinden. Dürfte man nun diese Wasserleitung in Verbindung bringen mit dem Unteren Teich, so wäre sie recht „zwischen beiden Mauern“ geleitet worden zum Besten der westlichen Stadthälfte, während die östliche die Brunnen des Tyropäon hatte, und würden sich auch andere Angaben der genannten Stellen in 1 Kön. 1. 2 Chron. 32. u. 33., ferner in den zu vergleichenden Stellen 2 Kön. 20, 20. Sirach 48, 19. und Jes. 22, 9—11. zusammenreimen. Der Gihon in 1 Kön. 1. ist, besonders im Gegensatz gegen den östlichen Brunnen Rogel offenbar ein im Bereich des Zion liegender Ort, wie dies der „Untere Teich“ wäre; die an dem „Unteren Teich herüber führende große Salomonische Wasserleitungsbrücke war doch von Hiskia gewiß auch in den Bereich der äußeren Nothmauer gezogen und dem Sanherib nicht preisgegeben worden.

2) Ueber den Gihon des Paradieses sind die vornehmsten Ansichten folgende: a) Die gemeinste Erklärung, welche schon bei Josephus (Antt. 1, 1. 3.) und bei Kirchenvätern*) sich findet, ist Nil, wie denn die LXX in Jerem. 2, 18. für שִׁיחוֹר (die Bezeichnung des ägyptischen Stroms) *Γηῶν* setzen, Sir. 24, 27. *Γηών* im Parallelismus mit Nil steht, endlich auch die Muhamedaner den Nil unter den Paradiesflüssen aufzählen (Fundgruben des Orients I, 304.). Unter den Neueren haben sich Schultheß (Parad. 70.) und Gesenius (Thesaur. 1, 282.) vorzüglich dafür erklärt, mit der nähern Bestimmung, man habe den äthiopischen Nil mit seinen Windungen oder doch den Taccazè, den größesten abyssinischen Zufluß des blauen Nils zu verstehen; wobei freilich seltsam erscheint nicht nur die Verbindung von Nil- und Euphratquellen (wie man hier helfen kann, wenn es seyn muß, zeigt Ephrem und auch Gesenius, der sich darauf beruft, daß selbst die Griechen dem äthiopischen Nil Eine Quelle mit dem Indus, den er für den Pischon hält, gegeben haben), sondern daß der Nil mit dem Pischon als ein den Hebräern fremder Strom erscheint, während der Chidekel und noch mehr der Phrat als bekannt vorausgesetzt werden, endlich, daß der Nil einen Namen führen soll, den er sonst nirgends im A. Test. führt; nur die Bezeichnung כּוּשׁ konnte dazu verleiten. b) Nach dem allgemeinen Sprachgebrauch des Morgenlandes ist der Gihon oder Dschichun derselbe, der bei den Griechen und Römern Oxus**) heißt. Dafür entscheidet sich J. D. Michaelis, Lassen (Indische Alterthumskunde I, 528 ff.), Knobel (Genes. S. 27 ff. und Völkert. S. 248. 270.), nach ihm wären Kusch die westlich vom Indus wohnenden Dunkelfarbigen und Chavila, den Produkten ganz entsprechend, Indien, der Indus aber, wie bei Gesenius = Pischon; ferner Hammer (Wiener Jahrb. d. Lit. 1820. IX. 21 ff.), der das Paradies in die baktrische Hochebene setzt, den Pischon im Sihon oder Jaxartes findet, welcher bei der Stadt Cha entspringe und das Land Ila umfließe, wo die turkestanischen Fundgruben des Goldes und der Edelsteine und auch Bedellions seyen; Hammer spricht dabei den glücklichen Gedanken aus, das Land כּוּשׁ des Gihon dürfte mit Hindukusch zu identificiren seyn; ferner Hartmann (Aufkl. über Asien I, 249 ff.), der in dem vom Behut (Hydaspes) durchströmten Kaschmirthal das Paradies erkennt; Rosenmüller (Alterth. I. 1. 184 f. mit den Anmkgen.), endlich der Meister der Geographie Ritter (Th. II. der 1. Ausg., vorzüglich S. 512). Nur im Vorbeigehen erwähnt des Gihon als Oxus auch

---

*) Am originellsten Ephrem der Syrer, der die Schwierigkeit des gemeinsamen Entspringens der 4 רָאשִׁים aus Einem נָהָר also löst: „Paradisus procul in editissimo loco situs est. Inde ergo delapsi circa ipsum paradisum ***cuniculis recepti se condunt*** continuoque cursu velut e sublimi scatebra mare subeuntes perque ejus fundum transvecti distinctis fontibus tandem prosiliunt Chyson primus ad occasum (er hält die Donau dafür), alter Geon ad austrum (Nil), et boream versus Euphrates et Tigris.

**) Im Mittelalter dagegen wollte man unter dem Oxus den Pischon verstehen, so 1307 Haithon in seiner Hist. Or. c. 7. p. 11.

v. Raumer in seinen (im Anhang zu s. Palästina gegebenen) interessanten und geistvollen Excursen über den Ararat und den Pison; er benützt die ehemalige Verbindung des schwarzen, caspischen und Aralmeeres, die zusammen und in ihrem so bedeutend (viele 100 Fuß) höheren Wasserstand recht wie ein נָהָר aus Eden von N.O. nach S.W. dahinwogten, als ein großes asiatisches Mittelmeer, und denkt durch Beiziehung des Irtisch, der Petschora, Dwina und Wolga sich eine Uralinsel aus, welche Chavila sey, ein Goldland, wie die neuesten Nachrichten bestätigen *). e) Eine dritte Ansicht, wonach der Gihon der heutige Ganges wäre und beim Wandern der Sage die Namen der Ströme theilweise verändert worden seyen, indem von den Hebräern in Palästina dem Pischon und Gihon, welche ursprünglich Indus und Ganges bezeichneten, statt 2 zu diesen wirklich passenden die 2 ihnen bekannten Flüsse Mesopotamiens zugesellt wurden, — vertritt Ewald (Israel. Gesch. I, 331. 1. Ausg.) und schon Buttmaun (Aelt. Erdkunde des Morgenlds., Berlin 1803, auch in s. Mythologus I, 63 sqq. d) Nach einer vierten Ansicht ist unter dem Gihon zu verstehen jener Seitenfluß des Kur (des Cyrus der Alten), der bei Xenophon (Anab. IV. c. 6. p. 233) und nach ihm bei vielen der Alten Phasis, bei Herodot und Strabo aber Araxes (andere Namensgestaltungen noch s. bei Ritter II. 1. Ausg. S. 807), heutzutage aber Aras heißt (die einheimische armenische Wurzelbenennung ist Aras, die heute noch bei mehreren Gebirgsströmen des Kaukasus Aragwi oder Arakuī heißt), wie sein nördlicher Bruder Kur auf der moschischen Gebirgsgruppe entspringt und zwar ganz in der Nähe der Euphratquelle **) (40° N. Br. u. 41° O. Lge. v. Grw.), den hohen Ararat gegen Osten zur Seite hat, mit dem Kur bei Tzavat (Dschewat) sich vereint, ein herrliches Deltaland bildet und in's caspische Meer mündet. Kusch wäre dann das Land der Cossäi im nördlichen Husiana (Strabo XI. S. 524. XVI. S. 744, vgl. Grotefend in Pauly's Realencyklop. II. 729 und Knobel's Völkert. d. Genesis. S. 250), was freilich dem herrschenden Sprachgebrauch von Kusch im A. Test., der, wenn auch nicht gerade auf Aethiopien, doch auf ein südliches Land zu weisen scheint, nicht entspricht; andererseits empfiehlt sich diese Ansicht vor allen andern durch die Nachbarschaft des Euphrat und Tigris ***), des Ararat, durch den im Ganzen kleinen und abgegrenzten (גַּן zu nennenden) Raum und seine Vegetation und Klima, durch die nicht zu große Entfernung dieses Bodens vom Schauplatz der semitischen Geschichte und Tradition und endlich durch die welthistorische Bedeutung dieses Winkels, dieser Scheide zwischen Morgen- und Abendland. Vertreten wird diese Ansicht vorzüglich von Reland (Diss. misc. I. 1 sq. auch in Ugolini thes. VII.) und Calmet. Von weiteren Ansichten erwähnen wir noch folgende: 5) Link (Urwelt I. 307. 1. Aufl.) hält Kusch für das Land um den Kaukasus und den Kur †) für den Gihon, aber auch das Hochland von Armenien und Grusien (die Heimath der Obstbäume und mehrerer Getreidearten für das Paradies. Aehnlich 6) Verbrugge, der das Paradies auch in Armenien sucht, den Gihon aber im Gyndes (Herod. 1, 189), der die Grenze zwischen Armenien und Matiana gebildet haben soll (jetzt Kerah). 7) Clericus (ad Gen. 2.) verstand unter Kusch Cassiotis in Syrien (Mons Casius bei Seleucia Strab. 16. 750) und so unter Gihon den Oron-

*) Winer sagt wohl mit Recht dagegen: Geologisch mag das Alles nicht unstatthaft seyn, aber von der mosaischen Beschreibung entfernt sich diese Terrainbestimmung wie irgend eine.

**) Daher er auch „Bruder des Euphrat" genannt wird (Steph. Byz. s. v. Εὐφρατις).

***) Wir möchten dafür besonders noch aufmerksam machen auf die Beschaffenheit des dortigen Gebirgsbodens, der ein Land der verschwindenden Ströme zu seyn scheint (s. Ritter II. S. 126) und so eine einstige Verbindung der 4 רָאשִׁים (Euphrat, Tigris, Aras und Kur, denn der letztere empfiehlt sich dann weit mehr als der colchische Phasis oder Phasch, der vom Kaukasus, nicht von Armenien kommt und dem Aras nicht so entspricht, wie der [nach Analogie des Euphrat und Tigris] mit ihm zuletzt sich vereinigende Cyrus) durch Speisung aus Einem נָהָר, wovon der Wansee eine letzte Spur seyn könnte, ahnen läßt.

†) Dies correspondirt nicht so gut der Aufzählung in 1 Mos. 2. wie, wenn 1) Kur, 2) Aras, 3) Tigris und 4) Euphrat angenommen wird nach unserer Ansicht.

tes; Eden läge also in Syrien (s. עֵדֶן unter Art. Eden in unserer Encykl.). Aehnlich G. Kohlreif (üb. Damaskus, Lüb. 1737.) und Lakenmacher, der dann unter dem Pischon den Jordan versteht (Observv. philol. V. p. 195 sqq.). 8) Calvin (Comm. in Gen.), Huetius (de situ parad. terr. in Ugolini thes. VII.), Bochart (Opp. II, 29 sqq.), Steph. Morinus, J. Vorst (Ug. th. VII.) verstehen die Theilung des Einen נָהָר in 4 ראשים dahin, daß 2 gegen N. und 2 gegen S. geflossen und Pischon und Gihon nur die beiden Hauptmündungen des Schat al Arab (des zusammengeflossenen Euphrat und Tigris) und zwar (nach Huet., Boch. u. Morin. aus etymologischen Gründen) Pischon der westliche, Gihon der östliche wären; Kusch sey in dem heutigen Chusistan Persiens oder in dem Volk der Susii, welche auch *Κίσσιοι* genannt werden (Strab. 15. 728.), Chavila im benachbarten Theil Arabiens zu erkennen, Eden in der Gegend von Korna (31° 0,28″ N. Br. 47° 29,18″ O. Lge. v. Grw.). Diese Erklärung verstoßt nicht nur gegen den Sprachgebrauch von Kusch, es ist ferner nicht nur ungewiß, ob diese 2 Mündungen im Alterthum schon bestanden, sie sind ferner nicht nur doch gar zu unbedeutend, um mit Euphrat und Tigris parallelisirt zu werden, — diese Erklärung thut auch dem יִפָּרֵד וְהָיָה לְ des Textes die größte Gewalt an. Ebenso 9) die Ansicht von Hopkinson (descr. parad. Leyden 1593), der statt der 2 Mündungen die 2 Kanäle des Euphrat zu Hülfe nimmt und im östlichen, dem Nahar Malca, den Pischon, im westlichen, dem Nahar Maarsares den Gihon erkennt und nun allerdings Kusch nach Arabien versetzen kann, während Susiana ohne alle Begründung Chavila seyn soll. 10) Harduin (de situ par. terr. exc. zu Plin. H. Nat. lib. 6. Tom. I. p. 359 sqq.) fand das Paradies gar in Galiläa, den Hauptstrom im Jordan, den Gihon im *flumen salsum*, den Pischon im flumen Achena (Achanum Plin. 6, 32.) in Arabien. 11) Auf die gewaltigen Veränderungen, welche mit dem caspischen Meere vor sich gegangen, scheint außer v. Raumer (s. oben) zu reflektiren auch Sickler (in Augusti, theol. Monatsschrift I, 1. S. 1 ff. 75 ff.), der im נָהָר auch das caspische Meer, einen ungeheuren Strom aus Osten sieht, den Pischon die ganze damals bekannte Erde umgeben läßt von Osten bis an den Nil hin, den Gihon als Phasis, schwarzes, mittelländ., und atlant. Meer die Erde von Westen bis an den Nil hin umgeben läßt und Euphrat und Tigris mit diesen Oceanflüssen zusammenstellt! Wir schließen 12) mit den Worten Herders (Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit II. B. S. 333): „Es ist vergeblich, daß man die Namen der Flüsse tausendfach martere, da ein unpartheiischer Blick auf die Weltkarte uns lehrt, daß nirgend auf Erden der Euphrat mit 3 andern Strömen aus Einem Quell oder Strom entspringe. Ohne Physick aber ist diese Sage keineswegs; denn ohne Berge konnte unsere Erde kein lebendes Wasser haben; und daß alle Ströme Asiens von dieser Erdhöhe fließen, zeigt die Karte. Auch gehet die Sage, die wir erklären, alles Fabelhafte der paradiesischen Ströme vorbei und nennet 4 der weltbekanntesten, die von den Gebirgen Asiens fließen. Freilich fließen sie nicht aus Einem Strom; dem späten Sammler dieser Traditionen indeß mußten sie genug seyn, den Ursitz des Menschen in einer ihm fernen Ostwelt zu bezeichnen.“ Pf. Pressel.

Gilbert de la Porrée (Porretanus), geboren zu Poitiers, war ein Schüler des Bernhard von Chartres in der Philosophie, dann Lehrer der Philosophie und Theologie erst zu Chartres, dann zu Paris, zuletzt zu Poitiers, wo er im Jahre 1142 zum Bischof erhoben wurde. Er führte ein strenges Leben, war dabei mild, für die schönen Künste empfänglich, und im Betragen gegen Andere leutselig ohne abstoßenden Stolz. Gleichwohl wurde er als Schriftsteller der Ketzerei angeschuldigt. Er suchte die Werke von Platon, Aristoteles und Boethius in seinen Schriften zu erläutern, that dieses aber in einer so dunklen, Mißverständnisse aller Art veranlassenden Weise, daß ihn der Prior Walther von St. Victor mit Abälard, Peter von Poitiers und Petrus Lombardus zu den vier Labyrinthen von Frankreich zählte. Seine wichtigste auf uns gekommene Schrift ist sein Commentar zu Boethius de trinitate in der Ausgabe der Werke des Boethius Basel 1570. Wegen dieser Schrift zunächst ward er bei Pabst Eugen III. von Zweien

seiner Geistlichen angeklagt und der Abt Bernhard von Clairvaux stellte sich an die Spitze der Partei gegen ihn. Seine Sache wurde in Gegenwart des Pabstes vor zwei Concilien, zuerst zu Paris (1147), dann zu Rheims (1148) untersucht. Vier Sätze waren es, in Ansehung derer Gilberts Orthodoxie in Frage gestellt wurde: 1) das Wesen Gottes ist nicht Gott; die göttliche Natur oder Gottheit ist etwas Anderes als Gott; sie ist die Form in Gott, durch welche Gott ist, welche aber nicht Gott ist; 2) wenn vom Vater, Sohn und Geist gesagt wird, sie seyen eins, so ist dieses nur so zu verstehen, daß sie es durch die Eine Gottheit sind, umgekehrt aber kann nicht gesagt werden, Vater, Sohn und Geist seyen Ein Gott, Eine Substanz oder Etwas, das eins ist; 3) das, was die drei Personen zu drei macht, sind drei Einheiten, drei besondere, sowohl von einander, als von der göttlichen Substanz numerisch verschiedene Proprietäten, die nicht die Personen selbst sind; 4) die göttliche Natur ist nicht Fleisch geworden, noch hat sie die menschliche Natur angenommen. Gilbert hatte die Absicht, dem Sabellianismus auszuweichen, zu welchem die gewöhnlichen Vergleichungen, durch die man die Dreieinigkeitslehre beweisen oder anschaulicher machen wollte, leicht führen konnte. Daß aber sein abstracter Gottesbegriff, welcher zu einem unversöhnten Dualismus führt, dem christlichen Bewußtseyn nicht zusagen konnte, mag nicht befremden. So glaubte auch gegen ihn, wie gegen Abälard, Bernhard das christlich religiöse Interesse vertheidigen zu müssen, nur gelang es ihm hier nicht mit demselben Erfolg. Zu Rheims waren die Stimmen getheilt; Gilbert fand Freunde unter den Kardinälen. Die vier Propositionen, welche Bernhard den Irrthümern Gilberts entgegengestellt hatte, wurden zwar vom Pabst approbirt, jedoch ohne daß er sie durch ein eigenes Dekret bestätigte; das Bernhard'sche Symbolum konnte keine öffentliche kirchliche Geltung erlangen, und Gilbert erhielt doch so viel, daß er, nachdem er sich dem päbstlichen Urtheil unterwarf, in unverletzter Ehre in seinen Kirchensprengel zurückkehren konnte, während sich der Pabst Eugenius begnügte, nur die allgemeine Entscheidung zu geben, daß in der Theologie Natur und Person, Gott und Gottheit nicht von einander getrennt werden dürfen. Als Gilbert nach seinem bischöflichen Stuhl zurückkehren durfte, erkannte die öffentliche Meinung darin einen Sieg seiner Sache. Durch seine Sanftmuth überwand er auch später seine früheren Ankläger, so daß er nun bis zu seinem 1154 erfolgten Tod unangefochten blieb. Vgl. Neander, K.-Gesch. V, 2. S. 793. 796. 899—901. Baur, Lehre von der Dreieinigkeit, II. S. 509—519. Ritter, Geschichte der Philosophie, VII. S. 437—474. Dr. Pressel.

Gilbert und Gilbertinerorden, s. Guilbert.

Gilboa (גִּלְבֹּעַ, Γελβουέ) hieß ein zum Stammgebiete Issaschar's gehörendes Gebirge oder vielmehr die Hügelreihe, welche den südöstlichen Theil der Ebene Jisreel durchzieht von Zer'în an, das an ihrem nordwestlichen Vorsprunge auf dem letzten Felsrand erbaut ist, bis zu der steilen Gebirgswand im Jordanthale, welche südwärts von Beisân die Westseite des Ghor begrenzt, und also die Wasserscheide zwischen dem Jordan und dem Mittelmeere bildet. Diese wellenförmig gerundeten Hügel sind weder von interessanten Formen, noch hoch; sie zeigen nur wenig grünes Weideland, aber weder Ackerbau noch Waldung, während sie zur Zeit Josua's noch ein unzugängliches Waldgebirge waren, auf dem sich die Kananiter behaupteten, so daß sie von Israel dort nicht vertrieben, sondern nur zinsbar gemacht werden konnten, vgl. Richt. 1, 27 f. Jos. 17, 11 ff. Auf diesem Gebirge lagerte Israel (1 Sam. 28, 4.) und zog sich, von den Philistern in der Ebene geschlagen, wieder dorthin zurück (31, 1.); dort fiel Saul mit seinen Söhnen 2 Sam. 1, 6. 21; 21, 12. Jetzt sind an diesem Hügelsysteme, das nur eine Fortsetzung der Streichungslinie des langen Carmelzuges in derselben südöstlichen Richtung vom Cap Carmel bis zum Ghor unterhalb Beisân zu seyn scheint, die breiten nackten Strecken und Böschungen von Kalkschichten und zumal Kreidelagern und öden Schichten bei weitem vorherrschend gegen die grünen Stellen und Einbuchtungen. Doch liegen mehrere Dörfer an und auf diesem Gebirge und seinen Vorhöhen; von einem derselben, Fukû'a, auf dem südlichen Vorberge hat das Ganze seinen jetzigen Namen: Djebel Fukû'a; über diesem

Orte, südlich davon und noch auf dem Südwestabhange der Bergwand liegt das Dorf Djelbôn, in welchem man sofort den „vicus grandis, qui vocatur Gelbus, in sexto lapide a Scythopoli“ des Onomast. wieder erkennt. Die Lokalität ist zuerst durch den verstorbenen Consul Schultz genau nachgewiesen worden, welcher auf der Nordseite des Berges auch das Bethulia des B. Judith wiederaufgefunden haben will (s. R.E. Bd. II. S. 123; Zeitschr. der deutsch-morgenld. Gesellsch. III. S. 48 ff.). Der Name des Gebirges, der etymologisch eine „hervorsprudelnde Quelle“ bezeichnet, scheint herzurühren von einer merkwürdigen, an seinem nördlichen Fuß entspringenden Quelle, welche die Kreuzfahrer (Will. Tyr. 22, 26 f.) Tubania nannten, die heutigen Araber aber „Goliath's-Quell“ nennen, da die Sage den Schauplatz des Kampfes David's mit jenem Riesen in jene Gegend verlegte (s. schon d. Itinerar. Hierosol. p. 586). Diese sehr große Quelle, unter einer Wand von Conglomeratfels hervortretend, welche hier den Fuß des Gebirges bildet, hat vortreffliches Wasser und bildet sogleich unterhalb der Felsspalten, aus denen sie hervortritt, einen schönen klaren Teich von 40—50 Fuß Durchmesser, voll kleiner Fische; etwas weiter treibt das Wasser eine Mühle und fließt dann thalabwärts Beisân zu. Der Wasserreichthum dieser, von Robinson aufgefundenen, Quelle wie ihre strategisch wichtige Lage am Durchgangspunkt, wo die Nord- und Oststraßen sich kreuzen, eigneten sie zu allen Zeiten zur Lagerstätte von Kriegsheeren. So war sie es z. B. unter König Fulco; hierdurch ging der nächste und bequemste Weg, auf dem die Reiterschaaren der Saracenen unter Saladin aus Peräa über Beisân in die Mitte von Galiläa und Samaria einfallen konnten; sie suchten daher mit aller Macht diese Wasserstation zu behaupten, bis sie sich, dem Laufe des Wassers folgend, nach Bethsean zurückziehen mußten.

S. weiter Reland, Paläst. S. 344. Schubert, Reise III. S. 164. Robinson, Paläst. III. S. 388 ff. 403 ff. *Wilson*, the Lands of the Bible, II. p. 85 f. Ritter, Erdk. XV, 1. S. 408 f. 416 ff. XVI, S. 691. Rüetschi.

Gildas Cormac war im Jahr der Schlacht bei Bath geboren, welches Beda irrthümlich in das Jahr 493 statt 516 setzte. Er war ein Schüler des britischen Abts Iltut und Mönch zu Bangor und starb nach theils auf Reisen oder Pilgerfahrten, theils in Einsamkeit verlebten einundfünfzig Jahren zu Malmesbury. An der Spitze seiner Schriften steht sein Liber querulus de excidio Britanniae, auch historia genannt, verfaßt im Jahr 560. An sie reiht sich eine schon vor 547 abgefaßte Epistel, in welcher er sich in Klagen über den Verfall der sittlichen und kirchlichen Zustände seines Vaterlandes und seiner Zeit ergeht. Beide Schriften sind in *Gale,* script. hist. brit. (Oxoniae 1691), dann in *Bertrami* brit. gentium script. (Havniae 1758) abgedruckt. Gildas führt den Beinamen des Weisen. Galfried von Monmouth beruft sich auf ein größeres Geschichtswerk von Gildas, das wir nicht mehr besitzen. Lappenberg (Gesch. v. England I, 135.) urtheilt über ihn: „Gildas darf gewiß den ausgezeichnetsten Männern seines Zeitalters beigezählt werden, da er seine Schriften unter allen ähnlichen allein auf die Nachkommen und unsere Tage gebracht hat. Wenn sein Styl auch gar schwulstreich, seine Auffassung an Karikatur grenzt, seine historische Darstellung unbestimmt, ohne Zeitrechnung, beinahe molluskenartig erscheint, so ist er uns doch ein sehr lehrreicher Gewährsmann für eine Zeit, deren übrige Reliquien ohne ihn noch viel zweifelhafter und undeutlicher dastehen würden, als es jetzt der Fall ist. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir in ihm das sprechende Bild der Persönlichkeit der damaligen ernsteren Briten und die Form ihrer christlich-britisch-römischen Cultur erkennen.“ Gildas stellt die Einnahme und Verwüstung seines Vaterlandes durch die Angelsachsen als ein göttliches Strafgericht dar, während er die Angelsachsen „nefandi nominis Saxoni, deo hominibusque invisi“ nennt. Dr. Pressel.

Gilead, s. Palästina.

Gilgal (הַגִּלְגָּל Sept. Γαλγαλα), 1) ein Ort zwischen dem Jordan und Jericho, den die Israeliten nach ihrem Uebergang über den Fluß zu ihrem Lagerplatz machten, Jos. 4, 19. Er lag gegenüber von Ab el Schittim nach *Jos.* Antt. 5, 10. vom Jordan 50 und von Jericho 10 Stadien entfernt. Es ist zwar nicht ausgemacht, ob dieser Ort

nicht schon vorher bewohnt war, jedoch wahrscheinlich, daß erst aus dem befestigten Lager eine Stadt entstanden ist, wie dies auch zur Zeit der Araber mit Kufa, Bosra und Fostat der Fall gewesen ist. Ew. Isr. Gesch. II, 244. Der Name bedeutet ohne Zweifel Kreis, wie denn auch sonst von einem Jordankreise 1 Mos. 13, 10. 11. 1 Kön. 7, 47., nur mit dem Ausdruck כִּכָּר die Rede ist, und ist zu vergleichen mit גָּלִיל, aus dem es durch Reduplikation entstanden ist. Wenn Jos. 5, 9. der Ort davon seinen Namen haben soll, daß durch die dort vollzogene Beschneidung an dem Volke die Schande Egyptens abgewälzt worden sey, so ist dies als eine durch Wortspiel übertragene Bedeutung zu betrachten, deren wir viele Beispiele in der Bibel antreffen. Von diesem Gilgal aus, das später zum Stamm Benjamin gehörte, wurden die Feld- und Streifzüge gegen die Kanaaniter unternommen und geleitet, Jos. 9, 6; 10, 6. Während dieser Zeit war auch die Stiftshütte nebst dem Opferdienst in Gilgal, und wurde erst nach der Eroberung von hier aus in die Mitte des Landes nach Silo verpflanzt, Jos. 18, 1. Durch diesen ersten Aufenthalt des Volkes und seines Nationaleigenthums daselbst und durch Aufbewahrung der 12 im Jordan gewesenen heiligen Steine daselbst erlangte dieser Ort den bleibenden Ruf der Heiligkeit. Samuel opferte daselbst und wählte diesen Ort zur Einweihung des ersten Königs Saul, 1 Sam. 10, 8; 11, 14; 15, 21. 33; auch hielt er daselbst jährlich Gericht, 1 Sam. 7, 16. Ob aber daraus zu schließen ist, daß nach der Niederlage der Israeliten bei Aphek 1 Sam. 4, 1. Gilgal während Samuels Lebzeiten Sitz der Stiftshütte wurde, dürfte noch nicht ausgemacht seyn, wenigstens weniger bestimmt behauptet werden, als es von Winer geschieht. Freilich wenn wir die Stiftshütte in den letzten Zeiten Davids 1 Chron. 17, 39; 22, 29. und zur Zeit Salomo's 2 Chron. 1, 3. 1 Kön. 3, 4. zu Gibeon antreffen, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß sie von Samuel nach Gilgal geflüchtet und erst von David in die Nähe der Hauptstadt gebracht wurde, denn Gibeon war nur 50 Stadien oder 1¼ geogr. Meilen von Jerusalem entfernt. Der Ort bekam übrigens schon durch Josua's Aufenthalt daselbst den Karakter einer heiligen Stätte, wie wir aus Richt. 2, 1. ersehen, wurde jedoch auch frühe schon ein Sitz abgöttischer Verehrung, wo das Volk nicht nur vor den heil. Steinen, sondern noch vielmehr vor aufgestellten Bildnissen (פְּסִילִים) anbetet. Richt. 3, 19.

Hier erhebt sich die Frage, ob dieses Gilgal am Jordan südlich neben Bethel im Nordgebiete Benjamin's, welches auch bei den Propheten zorns- und spottweise Bethaven heißt — was in dem Art. Bethel übergangen ist — der nachherige Hauptsitz des Götzendienstes der 10 Stämme war. Sieht man auf die alte Heiligkeit des Ortes, so könnte man versucht seyn, sich dafür zu entscheiden, wie von Ew. isr. Gesch. II, 243. 254. 261. mit Bestimmtheit, von Winer mit Vorneigung geschehen ist. Allein während Bethel im Norden des benjaminitischen Stammgebietes gelegen, frühe von den Ephraimiten sich zugeeignet wurde, Richt. 1, 22 ff., zu deren Gebirge es gehörte, Jos. 16, 1. 2; 18, 13., ist uns durchaus nichts bekannt, daß das im Süden Benjamin's gelegene Gilgal je dem Zehnstämmereich angehört habe. Nun gab es aber entschieden 2) ein anderes Gilgal im Stamme Ephraim, zu dem man von Bethel hinaufging, 2 Kön. 2, 2., was bei dem ersteren nicht möglich war. Ein Dorf Dschildschilia fand Robinson III, 299. westlich von Bethel und Schwarz, Paläst. S. 64, führt 3½ Stunden nordöstlich von Jaffa ein Dorf Dschildschile auf, welches offenbar dasselbe ist, und ganz auf die 2 Kön. 2, 1. 2. angedeutete Lage paßt. Es kann nun wohl seyn, daß man nach Jerobeam's Zeit die Heiligkeit des südlichen Gilgal auf das nördliche übergetragen hat, wie dies mit Bethel im Gegensatze zu Jerusalem geschah, da der Kälberdienst zu Dan, wohin er neben Bethel von Jerobeam verpflanzt war, 1 Kön. 12, 29 f., entweder unbedeutend war, weil er in den Strafreden der Propheten nicht weiter erwähnt wird, oder geradezu nach Gilgal verlegt wurde. So sind nur die Stellen Hos. 4, 15; 9, 15; 12, 12. Am. 4, 4 f. 5, 5. auf dieses obere Gilgal zu beziehen, welches unstreitig auch 5 Mos. 11, 30. gemeint ist, wo seine Lage in der Nähe der Berge Garizim und Ebal erscheint. Noch wird eine kanaanitische Königsstadt 3) Gilgal genannt, Jos. 12, 23., welche nördlicher als das zweite

gelegen 6 Meilen nördlich von Antipatris in dem Flecken Galgula, bei Robinson III, 260, Dschildschulah gefunden wird. Allein es läßt sich auch mit Grund vermuthen, daß dort גִּלְגַּל = גְּלִיל steht, wodurch wir die erste Erwähnung des nachher vorkommenden Galiläa der Heiden, גְּלִיל הַגּוֹיִם Jes. 8, 23. und den Ursprung dieses Namens bekommen würden. Wenn so Gilgal auch für גְּלִיל steht, so geht auch für 1 Makk. 9, 2. ein Licht auf, wo schon Michaelis die Lesart des Josephus, Antt. 12, 11, 1., *Γαλιλαία* für die richtige hält. Möglich bleibt es indessen, daß jener kanaanitische König seinen Sitz in jenem an Galiläa grenzenden oder zu demselben gehörenden Gilgal hatte. **Vaihinger.**

Giraldus (Silvester) von Cambrien, Archidiakon von Brechene, gewählter Bischof von Menevia, geboren 1146 bei Pembroch in Cambrien, stammte aus hochadeligem Geschlecht, und erhielt eine sehr sorgfältige Bildung, welche er in Paris vollendete. Von hier kehrte er 1172 in seine Heimath zurück, wurde um 1175 vom Erzbischof Richard von Canterbury zum erzbischöflichen Legaten für Wales bestellt und erhielt bald darauf das Archidiakonat Brechene. Im folgenden Jahre wurde er von den Kanonikern der Kirche Menevia zum Bischof gewählt, aber von König Heinrich II. nicht angenommen. Er ging nun nochmals nach Paris, um außer schönen Wissenschaften und Theologie auch das weltliche und geistliche Recht zu studiren. Er selbst erzählt in seiner Schrift „de rebus a se gestis", er habe für den ersten Rechtsgelehrten in Paris gegolten, und man habe ihm die Professur der Dekretalen angeboten, die er ablehnte. Nach einjährigem Aufenthalt in Paris erhielt er vom Bischof Peter von Menevia die Administration dieses Bisthums, legte sie aber bald wieder nieder. Im Jahre 1184 berief ihn Heinrich II. zu seinem Hofgeistlichen, bei der Expedition gegen Irland wurde er Heinrichs Sohn Johann als Leiter und Rath beigegeben; im Jahre 1188 begleitete er den Erzbischof Balduin von Canterbury auf seiner Rundreise durch Wales und bewog durch das Feuer seiner Beredtsamkeit viele Waliser, das Kreuz zu nehmen. Girald selbst nahm es auch, ließ sich jedoch nach Heinrichs II. Tod durch den päbstlichen Legaten von der übernommenen Verpflichtung dispensiren. König Richard I. bestellte ihn zum Legaten über Wales und gesellte ihn bald darauf dem Reichskanzler Wilhelm Longchamp bei. Der Sturz des letzteren gab ihn 1192 wieder ganz seinen gelehrten Studien zurück. Nochmals ward er zum Bischof von Menevia gewählt, aber nochmals erlangte diese Wahl die Bestätigung nicht. Sein Todesjahr ist unbekannt. Er war ein überaus fruchtbarer Schriftsteller, übrigens leuchtet aus allen seinen Werken die größte Eitelkeit und viel Aberglaube durch. Seine Schriften sind folgende: 1) Topographia Hiberniae und 2) Expugnatio Hiberniae; beide Schriften beleuchten hauptsächlich die kirchlichen Zustände Irlands; im letzteren erzählt er ausführlich die Weissagungen Merlins. 3) Itinerarium Cambriae. 4) Descriptio Cambriae. 5) Descriptio Walliae. 6) De rebus a se gestis libri tres. 7) De vita Galfridi Eboracensis archiepiscopi, Legenda Sti. Remigii, Legenda Sti. Aethelberti, orientalium Saxonum regis. 8) De iure et statu Menevensis ecclesiae. 9) Gemma ecclesiastica, in welcher de Sacramentis magis necessariis und de Clericali honestate et continentia gehandelt wird. 10) Speculum ecclesiae sive de monasticis ordinibus. Er schildert darin, wie in allen seinen Schriften, die Heuchelei, Verstellung und Unwissenheit der Mönche. 11) Symbolum Electorum, seu epistolae variae a semet ipso collectae. 12) De principis instructione. Vgl. *Wharton*, Anglia sacra II. 374, 457 sq. *Oudini* comment. de script. eccles. II. 1631—1645. Dr. **Pressel.**

Girgasiter (גִּרְגָּשִׁי Sept. *Γεργεσαῖοι*), eine kanaanitische Völkerschaft, 1 Mos. 10, 16., welche noch 1 Mos. 15, 21. 5 Mos. 7, 1. Jos. 3, 10. Neh. 9, 8. neben den anderen Stämmen Kanaans genannt wird, und nach Jos. 24, 11. zu schließen, ihren Wohnsitz diesseits des Jordans gehabt hat. Die Matth. 8, 28. genannten Gergesener, *Γεργεσηνοί*, sind wohl derselbe Name, und wenn auch dafür nach Luk. 8, 26. Mark. 5, 1. Gadarener zu lesen seyn sollte; so beweist doch das Vorkommen dieses Namens zur Zeit Jesu, daß die Gegend um den See Tiberias der frühere Sitz dieses Volksstammes gewesen ist. Nur

hätte man denselben dann nicht diesseits, sondern jenseits des Jordans zu suchen. Sieht man nun darauf die Stelle in Josua wieder an, so könnte man denken, daß ein Rest dieses Volkes sich in den Gegenden jenseits des Jordans flüchtend zusammengedrängt, von den jenseitigen Stämmen Israels geduldet festgesetzt und der Gegend diesen Namen gegeben habe. Ewald, isr. Gesch. I, 278. setzt sie diesseits des Jordans; allein da nach *Euseb.* Onom. *Γεργεσα* ein Ort auf einem Berge am galiläischen Meere war, so denkt er an das Jos. 11. genannte kanaanitische Reich Chassor (חָצוֹר), welches der Stammsitz der Girgasiter gewesen wäre. Vaihinger.

Girsiter (גִּרְזִי). Eine neben Geschuritern und Amalekitern, 1 Sam. 27, 8., genannte Völkerschaft, in deren Land David Einfälle machte. Es wird sonst dieses Volkes nie mehr erwähnt. Da das Keri mit 14 Handschriften גִּזְרִי liest, so könnte man an die Levitenstadt Geser mit Winer denken, von der sich Abkömmlinge hieher verschlagen hätten. Allein David kämpfte nie gegen seine Volksgenossen. Da die Siebzig in ihrer Uebersetzung diesen Namen übergehen, indem sich ihr *Γεσιρί* eher als Uebersetzung von גְּשׁוּרִי auffassen läßt, so vermuthet Ewald, isr. Gesch. II, 561. III, 19., es sey dies nur eine alte Erklärung zu גְּשׁוּרִי, das man auch anders geschrieben habe, und deute beides auf das kleine kanaanitische Reich Gaser oder Geschur hin, das vielleicht ein Ableger von dem größeren Gebiete dieses Volksstammes im Norden oder ein zurückgebliebener Rest desselben im Süden in der Nähe vom Philisterland wohnte. Man kann dieser Meinung beitreten, übrigens auch die entgegengesetzte Vermuthung aussprechen, daß die Siebzig diesen Namen nicht übersetzten, weil er sonst nicht bekannt war, und daß hier doch von zwei, wenn auch ganz nahe verwandten Zweigen der kanaanitischen Völkerreste die Rede ist. Vaihinger.

Gislemar, Mönch in Corvey zu derselben Zeit wie Ansgar (s. d. Art.) und sein Begleiter auf der Mission nach Dänemark, worüber das Nähere sich findet in Klippel, Lebensbeschreibung des Erzbischofs Ansgar 1844.

Glareanus (Heinrich Loriti). Dieser als Humanist, Dichter und Musiker berühmte Gelehrte, ein Freund des Erasmus und Zwingli, ward im Juni 1488*) zu Mollis im schweizerischen Kanton Glarus (daher Glareanus) geboren. Als Sohn wohlhabender Landleute brachte er seine Jugend in der frischen Alpenluft zu; bei dem freien Hirtenleben erwachte frühzeitig die Lust zum Dichten und mit dieser der Trieb nach höherer Geistesbildung. Den ersten wissenschaftlichen Unterricht genoß Glarean in Bern unter Michael Rubellus, dem er auch als Schüler nach Rottweil in Schwaben folgte. Unter der Leitung dieses Lehrers bildete er seinen lateinischen Styl und sein musikalisches Talent aus; in eben diese Zeit fällt auch seine Bekanntschaft mit dem Luzerner Geißhäusler (Oswald Myconius) und andern Freunden. Unter den Humanisten der Zeit zog ihn Herrmann Busch besonders an, als er in Köln seine Studien fortsetzte. Nachdem er im Jahr 1510 die Magisterwürde in der Philosophie erlangt, wandte er sich dem Studium der Theologie zu; doch blieb er auch hier der Pflege der schönen Wissenschaften zugethan, und als er in Folge eines an Kaiser Maximilian I. gerichteten Gedichtes, von diesem eigenhändig mit dem Lorbeer war gekrönt worden, verfolgte er fast ausschließlich diese Richtung. Von Köln aus unterhielt er einen Briefwechsel mit dem um einige Jahre ältern Zwingli, damals Pfarrer in Glarus. In dem Kampfe der „Dunkelmänner“ gegen Reuchlin trat er, wie zu erwarten, auf die Seite des Letzteren**). Auch verließ er bald darauf die Kölner Hochschule, die seinen Grundsätzen nicht mehr zusagte, und wandte sich (1514) nach Basel, wo er mit Erasmus Freundschaft schloß. Bald sammelten sich die jungen Schweizer, namentlich die Glarner Landsleute um den jungen

---

*) So nach seiner eignen Angabe. Natus sum anno Domini 1488, mense Junio. (Ep. ad Petr. Goelinum b. Schreiber a. a. O.). Sonst wurde der 28. März oder Mai als sein Geburtstag genannt.

**) In dem Verzeichniß der Reuchlinisten (Illustrium virorum Epp. ad Reuchlinum) erscheint er als der 27.

Dichter und Gelehrten, der durch sein freimüthiges, dem Schulpedantismus keck entgegen tretendes Wesen die Jugend anzog*). Im Frühling 1515 besuchte Glarean Italien und 1517 begab er sich, nachdem er einige Zeit wieder in Basel zugebracht hatte, mit Empfehlungen des Erasmus nach Paris, wohin ihm auch andere Schweizer folgten. Auch hier lebte er, wie in Basel, in einem Hause mit jungen Leuten zusammen und beschäftigte sich großentheils mit dem Studium der Alten, die er seinen Zuhörern erklärte (besonders Cäsar, de bello gallico, Livius und Homer). Das Griechische hat er bei Johannes Lascaris gelernt. Auch Mathematik und Musik beschäftigten ihn fortwährend. War die Theologie bei ihm schon längere Zeit in den Hintergrund getreten, so verschlang das humanistische Wesen nach und nach auch bei ihm die christlichen Interessen überhaupt. Er gefiel sich darin mit seinen Studiengenossen, das antike Heidenthum auch in den äußern Formen wieder herzustellen. So erschien er in dieser Gelehrtenrepublik als Consul, während die übrigen sich als Senatoren gerirten, unter ihnen ein Censor, Prätor, Triumvir, Quästor, Tribunus Plebis u. s. w. Im Oktober 1518 wollte man ihn zum Halten öffentlicher Vorlesungen bewegen, was er aber, da er nur von der Ehre leben und sogar sein Stipendium aufgeben sollte, ohne einen Gehalt zu beziehen, mit einer witzigen Wendung ausschlug. Auch als Erasmus ihm wiederholte Anträge machte, ihn nach Löwen zu ziehen, lehnte er diese Einladung ab. Eine Zeitlang trat zwischen ihm und Erasmus eine Spannung und sogar eine Kälte ein**), während Myconius, damals Lehrer an der Stiftsschule in Zürich, sein ganzes Vertrauen gewann. Mit ihm und Zwingli unterhielt er von Paris aus einen lebhaften Briefwechsel, der gerade in die bewegten Zeiten der Reformationsanfänge fällt***). Anfänglich schien Glarean den Grundsätzen der Reformatoren sich anschließen zu wollen; allein bald finden wir ihn auf der Seite ihrer Gegner. Er war nach Basel zurückgekehrt, wo er mit dem Gedanken umging, ein Collegium philologicum zu errichten. Seine Lebensweise war die frühere. Auch jetzt wieder hielt er ein Pensionat für Studirende, das sich, sowie auch die Vorlesungen, die er an der Universität hielt, eines zahlreichen Zuspruchs erfreute. Im Jahr 1522 verehelichte er sich mit der natürlichen Tochter eines Basler Bürgers, Herrmann Offenburger. Auch zu Erasmus trat er wieder in ein näheres Freundschaftsverhältniß und beobachtete dieselbe Stellung zur Reformation, wie dieser. Er meinte unter anderm, Luther habe mehr von Erasmus, als dieser von jenem gelernt und unterließ nicht die Christlichkeit des Erstern zu loben, ob er gleich auch mitunter wieder über seine mit dem Alter zunehmende Grämlichkeit sich beklagte. An Zwingli's Reformationsbestrebungen nahm er erst lebhaften Antheil und versprach sich Gutes von dem 1523 in Zürich veranstalteten Religionsgespräch. Er beglückwünschte auch seinen Freund über den glücklichen Ausgang desselben. Bald darauf aber verfiel er ganz in den Ton des Erasmus, welcher die Heftigkeit Luther's, als der guten Sache schadend, nicht stark genug rügen konnte. Von da an brach er auch die Verbindungen mit Zwingli, Oekolampad und Myconius ab; ja die frühere Zuneigung gegen diese Männer schlug in ihr Gegentheil um†). Nachdem die Reformation in Basel gesiegt hatte, siedelte er mit Erasmus nach dem benachbarten Freiburg über, wo ihm der Lehrstuhl der Dichtkunst übertragen wurde (1529). Er warf sich nun wieder mit ganzer Energie auf das Studium der Klassiker, die er nach und nach

*) Bekannt ist die Anekdote, daß Glarean, als ihm die Professoren bei den akademischen Feierlichkeiten keinen Sitz unter ihnen einräumen wollten, auf einem Esel in die Aula geritten kam.

**) Glarean fand sich in seinem Ehrgeize gekränkt, daß Erasmus die Verdienste, die er um die Wissenschaft zu haben glaubte, z. B. die Ausmittlung der richtigen griechischen Aussprache, sich zu vindiciren suchte.

***) Vgl. die sehr interessanten Briefe Glarean's an Zwingli aus Paris (Opp. VII. ed. Schulth.).

†) Glareanus (schreibt Zwingli an Vadian) furit non modo in me, sed etiam in Oecolampadium omnia movet. — Glarean selbst dagegen schrieb aus Basel an Bilibald Pirkheimer: Ego quietem nullam video, ubi hic Lampas regnat. Nunquam desiit tumultum excitare hic cum sua cohorte (Opp. VII. ed. Schulthess p. 399).

alle herauszugeben und zu commentiren beschloß. Bekanntlich zog sich Erasmus bald wieder aus Freiburg nach Basel zurück. Von dieser Zeit an scheint eine neue Erkaltung in dem Freundschaftsverhältniß beider Männer eingetreten zu seyn. Dagegen nahm jetzt unter den Freunden Glarean's sein früherer Schüler, der schweizerische Geschichtschreiber Aegidius Tschudi die erste Stelle ein und diesem vertraute er auch Alles, was ihn in Freude oder Schmerz bewegte. Nach dem Tode seiner ersten Gattin verehelichte er sich mit der Wittwe des Dr. Wonnecker, seines ehemaligen Collegen in Basel, über dessen Beschränktheit und papistischen Religionseifer er sich früher lustig gemacht hatte. Mit der Universität ward er in verschiedene Streitigkeiten verwickelt, namentlich wegen der schlechten Disciplin, die er über seine Bursanten übte. Gegen die Reformation ward er immer verstimmter und machte seinem Unwillen oft in Schmähungen Luft. Die Verfolgung der englischen Protestanten unter der katholischen Maria begrüßte er als ein gutes Zeichen. — Im Uebrigen führte er in Freiburg mehrere seiner schriftstellerischen Pläne aus; er edirte verschiedene Autoren, schrieb über römische Geschichte und gab sein berühmtes musikalisches Werk, Dodekachordon heraus, in welchem er sich die Aufgabe stellte, die Lehre von den 12 Tonarten festzusetzen, wobei er die musikalische Theorie der Griechen und des Boëthius einer Prüfung unterwarf. Im Jahr 1560 zog sich Glarean, der die Beschwerden des Alters zu fühlen begann, von seinem öffentlichen Lehramte zurück; nur kurze Zeit genoß er dieser Ruhe; er starb vom 27. auf den 28. März 1563 in einem Alter von beinahe 75 Jahren. — Für die Theologie im engern Sinne hat er nichts Bedeutendes geleistet. Als Humanist und Philologe, als Zeitgenosse und zeitweiser Freund der Reformatoren nimmt er gleichwohl in der Kirchen- und Reformationsgeschichte eine nicht ganz unbedeutende Stelle ein. Merkwürdig ist das Zeugniß, das er sich selbst gestellt hat, wenn er die „Mittelmäßigkeit“ als das ihn Karakterisirende bezeichnet *). Seine Verdienste um die römische Geschichte und Literatur sind auch noch in neuerer Zeit von Männern, wie Niebuhr, anerkannt worden **). Ein ausführliches Verzeichniß seiner Schriften gehört nicht hieher ***); m. vergl. über ihn die Monographie von Dr. Heinr. Schreiber. Freiburg 1837. 4., wo S. VIII. die Angabe der weiteren Quellen zu seiner Biographie und S. 118 ein vollständiger Katalog seiner Werke zu finden. Hagenbach.

Glassius, Salomo. Dieser Theologe, eines der ehrwürdigen Werkzeuge, dessen sich Herzog Ernst der Fromme zu seinem Verbesserungswerke in Kirche und Schule bediente, nimmt zugleich eine ehrenvolle Stelle unter denjenigen strengen Orthodoxen ein, welche in der Mitte des Jahrhunderts bereits einen Uebergang zu der Spenerschen Richtung vermitteln. Er wurde in Sondershausen, wo sein Vater Kanzleisekretär, 1593 geboren, genoß auf dem gothaischen Gymnasium den Unterricht des ausgezeichneten Schulmann's Andreas Wilke und bezog 1612 die Universität Jena, wo er drei Jahre den philosophischen Studien oblag, 1615 Wittenberg, wo er den Unterricht von Hutter, Balduin, Franz und Meisner genoß. In Folge eines hartnäckigen Fiebers verließ er indeß schon nach einem Jahre diese Universität †). Auf den Wunsch seiner Eltern begab er sich nach Jena zurück, wo kürzlich Gerhard sein Lehramt angetreten. Von den Schwarzburgischen Fürsten als deren Stipendiat an Gerhard empfohlen, genoß er fünf Jahre lang des Unterrichts dieses frommen und gelehrten Theologen. Zu seinem Hauptstudium

*) In einem Brief an Tschudi, unterm 5. April 1553: Omnia mediocria mecum; nihil summum, nihil infimum. Medioxami Dii sunt mihi propitii, et certe nulla re magis delector quam mediocritate.

**) Vorr. zur römischen Geschichte. S. VII.

***) Die bekanntesten sind außer seinen Lobgedichten (an Kaiser Maximilian I., an Zwingli) seine descriptio Helvetiae, seine musikalischen, mathematischen und grammatischen Abhandlungen und seine Editionen des Livius, Dionys von Halikarnaß, Cäsar, Sallust, Sueton u. A.

†) Wittenberg war in jenem Jahrhundert in Folge der Elbüberschwemmungen als der Sitz von Fieberkrankheiten gefürchtet; auch Gerhard führt dies mit als Grund der Ablehnung seiner Berufung dorthin an.

machte er indeß schon damals das Hebräische mit den verwandten Dialekten. 1619 wurde er zum Adjuncten der philosophischen Fakultät ernannt, eine Stellung, welche unsern außerordentlichen Professuren nahe kommt. Wie es scheint von sehr schüchternem Karakter, vielleicht auch wegen Gewissensbedenklichkeiten weigerte er sich lange Zeit, in Disputationen oder auf der Kanzel aufzutreten, auch als die Fakultät ihm das theologische Doctorat ertheilen will, trägt er Bedenken, und selbst als auf Antrag der Fakultät seine fürstlichen Patrones ihm anbefohlen, kommt es — aus gewissen Ursachen, wie es heißt — noch nicht zur Promotion. Bei vakant gewordener Professur des Hebräischen, welche als Mittelstufe zwischen der Theologie und Philosophie angesehen zu werden pflegte, wird ihm diese zu Theil. 1625 aber wird er von seinem Grafen als Superintendent nach Sondershausen berufen, und erst da wird die Doctorpromotion an ihm vollzogen. Eine viel ausgezeichnetere Stellung sollte ihm aber zu Theil werden. Der sterbende Gerhard hatte diesen seinen geliebtesten Schüler primo loco als seinen Nachfolger vorgeschlagen, und nach mancherlei Verhandlungen ging dieser Vorschlag durch. Auch von seinem Grafen erhielt er 1638 die Dimission. Allein auch diesem neuen bedeutenden Wirkungskreise sollte er nur ganz kurz angehören. Herzog Ernst mit seinen weitgreifenden kirchlichen Verbesserungsmaßregeln suchte ein zur Ausführung derselben geeignetes Werkzeug. Geheimrath Hortleder am Gothaischen Hofe, ein Schwiegersohn von Glassius, und der damalige Professor juris in Jena, Prüschenk, nachmaliger gothaischer Hofrath, brachten Glassius in Vorschlag und wußten ihn zur Annahme dieses Rufes zu bewegen. So verließ er denn Jena schon im Jahre 1640, um in den neueren kirchlichen Wirkungskreis überzugehen.

Für einen Mann, dem das Heil der Kirche am Herzen lag, konnte es damals kaum eine anziehendere Stellung geben. Nicht nur in der Nähe jenes ebenso redlich frommen als höchst intelligenten Fürsten sich zu befinden, des ausgezeichnetsten aller lutherischen deutschen Fürsten jenes Jahrhunderts, mußte wohlthuend seyn, sondern auch der Umgang mit den christlichen Zierden jenes Hofes, dem nachmaligen Consistorialpräsidenten Prüschenk, dem Kammerherrn und Consistorialassessor, später Kanzler von Seckendorf, dem Hofprediger Brunchorst, dem frommen und geschickten Rector Reyher, welcher die Frequenz des Gymnasiums von 300 auf 700 Schüler brachte. — Der treffliche, um die gothaischen Schulen so verdiente Kirchenrath Evanius war kurz vorher im Jahre 1639 in Weimar gestorben. Welche Grundsätze den edlen Fürsten beseelt haben, in dessen Dienste Glassius getreten war, legte Seckendorf in seinem „deutschen Fürstenstaate“ dem Publikum 1663 vor. Glassius selbst in einem von ihm entworfenen Lebenslaufe spricht davon: „wie hoch er sich erfreut, sich selbst gratulirt, auch Gott herzlich gelobet, daß er ihn würdig geachtet, unter Herzog Ernsten seiner Kirche zu dienen, indem dieser löbliche Fürst, nicht allein für sich mit Ernst und Andacht der Gottesfurcht ohne Heuchelei ergeben, sondern auch als ein anderer Josias und Josaphat den Gottesdienst zu pflanzen und die himmlische Wahrheit und Gottesfurcht fortzubringen und zu erhalten und also der Unterthanen Heil und Seligkeit einzig und allein sich lasse angelegen seyn.“

Zu allen heilsamen Anstalten des großen Fürsten wirkte nun Glassius thätig mit. Unter seiner Leitung wurde eine Visitation der Universität Jena und drei Generalvisitationen im Lande gehalten, in deren Folge dann die heilsamsten Kirchen- und Schulgesetze erlassen wurden. Eifrig nahm er sich des katechetischen und Schulunterrichts an, und gab auf dem gothaischen Gymnasium selbst den Religionsunterricht in den höheren Klassen. Nach Gerhards Tode wurde ihm das Direktorat über das große Weimarsche Bibelwerk übertragen, worin er die poetischen Bücher des A. T. erklärte. Er stirbt im Jahr 1656 im 63. Lebensjahr.

Glassius ist durchaus ein theologus biblicus und practicus, welche Eigenschaften es ohne Zweifel waren, die ihm die innige Zuneigung seines Lehrers Gerhard erworben hatten. In seiner hebräischen Sprachkenntniß wird er dem jüngern Buxtorf zur Seite gestellt und mit seiner Kenntniß des Syrischen war er Gerhard bei dessen harmonia evang.

zu Hülfe gekommen. Ein so durch und durch biblischer Theologe von der praktischen Frömmigkeit wie Glassius konnte an dem leidenschaftlichen Schulgezänke jener Zeit kein Wohlgefallen haben. Nur gegen solche Mystiker, von denen die Autorität der Schrift herabgesetzt wurde, hat sich seine Polemik gewandt. Denen gegenüber, welche sogar einen Joh. Arndt wegen Heterodoxie anzutasten wagten, äußerte er: „Wer Arndt nicht liebt, muß den geistlichen Appetit verdorben haben.“ In den Hülsemannschen Streitigkeiten gegen die Helmstädter äußert er sich in einem Briefe an den Weimarschen Geheimrath Plathner 1654: „Von dem Pasquill Hülsemann's habe ich durch Herrn v. Miltiz etwas gehört ... ich will hierüber gar nicht urtheilen, aber das bedaure ich, daß aus Streitigkeiten der Schule unversöhnliche Zwiste und bürgerliche Feindschaften entstehen. Was ist das für ein Geist der Maßlosigkeit! Welcher Geist treibt diese unruhigen Leute! Das er heilig aus Gott sey, mögen die βέβηλοι sagen, ich sage es nicht“ (ms. Goth. p. 132). Ueber Calov's Zelotismus schreibt er an seinen Herzensfreund, den frommen J. Schmidt (cod. ms. bibl. Hamburg. T. 1. p. 456): „Calov's inauguralis disputatio über den Messias im A. T. hat mir sehr gefallen, doch nicht so das eingemischte Gift, welches mir den Geschmack wieder verdorben. Guter Gott, können so große Männer, welche Säulen der Kirche und Frömmigkeit seyn sollten, nicht das bei sich zähmen, quod praecipuum omnium est, quae domari oportuerat.“ Ihm gilt die Verbreitung der reinen Lehre nur etwas, wo sie mit dem Leben verbunden ist. Ueber den Religionsunterricht nach dem bekannten compend. Hutteri für die Gymnasien äußerte er: in scholis evangelicis, ubi Hutteri compendium locum habet sacra haec quae unum necessarium sunt perfunctorie tractantur *). Für seine eigene Person den symbolischen Bestimmungen treu nimmt er nun auch in den seit Decennien mit so viel Erbitterung geführten calixtinischen Streitigkeiten eine sehr milde Stellung ein. Zu Calixt selbst scheint er in keinem näheren Verhältniß gestanden zu haben (s. Henke, Calixts Briefw. S. 123), wohl aber zu manchen Freunden und Verehrern desselben, wie Geheimr. Franzke, Prüschenk, Ernst Gerhard, der Sohn des berühmten Vaters. Auch hatte ihm der um die Ausgleichung der Streitigkeiten so ernstlich bemühte Herzog Ernst zu seiner eigenen Instruktion ein Gutachten darüber aufzusetzen aufgegeben. Ohne nun der Orthodoxie irgend zu nahe zu treten, spricht sich Glassius in demselben mit großer Milde aus, indem er theils die Unverfänglichkeit mancher Behauptungen der Helmstädtischen Schule zeigt, theils daß auch die anstößigen Sätze, wie: bona opera necessaria esse ad salutem eine mildere Auslegung zulassen. Unverholen spricht er dieses auch in einem Briefe von 1649 an den alten Jenaischen Eiferer Joh. Major aus (Sammlung von alten theolog. Sachen 1733, S. 14). Selbst der zelotische Mich. Walther, ein Freund von Glassius, der freilich nicht immer seine Aeußerungen nach dem strengen Richtmaß der Aufrichtigkeit zu messen pflegte, wagte nicht, jenes Gutachten zu verwerfen, obwohl er bald nachher in wesentlichen Stücken seinen Dissensus ausspricht (Samml. v. alten theol. Sachen 1738, S. 41). Freunden der strengen Orthodoxie war es indeß so unbequem, daß, da es erst nach dem Tode von Glassius und nur anonym herausgegeben wurde, sich Zweifel gegen die Aechtheit desselben geltend machten. Es findet sich im Auszuge in Walch, Streitigkeiten der luth. Kirche I. S. 372.

Das wissenschaftliche Hauptverdienst von Glassius ist seine philologia sacra 1625. Es war Gerhard, welcher den bescheidenen Mann vorzüglich zur Herausgabe angetrieben hatte. Das 1. u. 2. Buch behandelt die philologia in specie, de integritate et stylo s. scr. — nach jetziger Auffassung ein Theil der biblischen Einleitungswissenschaft, das zweite de sensu sacrae scripturae dignoscendo — eine biblische Hermeneutik, das 3. u. 4. eine grammatica, das 5. eine rhetorica sacra, wozu noch 1705 aus den Handschriften des Verfassers von dem Arnstädtischen Superintendent Olearius eine logica sacra hin-

*) *Vockeroth*, tria superioris saeculi lumina priora supremi patriorum sacrorum antistites: Gualther. Glassius, Gotterus 1725.

zugefügt wurde. Unter den Zeitgenossen wurde dieses Werk als der Schlüssel zu allen biblischen Schwierigkeiten angesehen. Nullum usquam scrupulum, sagt Mich. Walther, cum aliqua difficultate conjunctum et scripturis utriusque instrumenti moveri et ostendi posse autumo, cui averruncando et e medio auferrendo non praeclare satis fuerit factum. Aber auch bis in die neuere Zeit hat sich die Anerkennung des Buches erhalten. Nachdem viele ältere Ausgaben vorangegangen, wovon die vollständigste die von Olearius 1705, wurde von Dathe 1776 die grammatica und rhetorica in einer editio his temporibus accommodata auf's Neue herausgegeben, wozu dann Lorenz Bauer 1795 eine critica N. T. und 1797 eine hermeneutica sacra hinzufügte. Noch Gottl. Wilh. Meyer in der Gesch. der Schrifterklärung 1809 im 3. Th. äußert sich über Glassius mit dem ausnehmendsten Lobe. Vom Standpunkte seiner Zeit aus durfte auch dieses Buch ausgezeichnet genannt werden. Es ruht auf großer Kenntniß des Hebräischen und Rabbinischen und gründlicher Schriftbekanntschaft, es enthält eine schätzbare Beispielsammlung und viele feinere sprachliche Observationen, namentlich ist der hebraisirende Karakter der neutest. Sprache auch auf dem grammatischen Gebiete nachgewiesen. Aber die kritisch-biblischen Ansichten gehören dem unfreien Standpunkte jener Zeit an, die rhetorischen sind großentheils formalistisch, die sprachlichen Erklärungen gründen sich nicht sowohl auf den Genius der Sprache selbst, als auf äußerlich logische und oft willkürliche Schemate.

Quellen: Von Michael Walther erschien eine Trenologia de ortu, vita, studiis, scriptis, obitu Glassii in Witten's memoriae theologorum decas IX. Eine Lebensbeschreibung findet sich in den „Unschuldigen Nachrichten 1720.“ S. auch Brückner's goth. Kirchen- und Schulstaat, Gelbke Ernst der Fromme. Einige bemerkenswerthe Notizen, in dem angeführten, schlechtgeschriebenen Programm von Vockeroth. Tholuck.

Glaube, *πίστις*. Um die absolute Bedeutsamkeit des Glaubens auf religiösem Gebiete zu verstehen, ist von der Bedeutung des Wortes auf dem Profangebiete auszugehen.

Alle persönliche Lebensgemeinschaft ruht auf Glauben. Ich kann den Andern nicht achten, als indem ich an seine natürlichen und sittlichen Vorzüge, an seine Würde glaube. Und ebenso kann ich nur den lieben, an dessen Wesens-Verwandtschaft ich glaube, sey es die natürliche des Blutes oder die geistige der Gesinnung. Der Glaube knüpft im menschlichen Leben das Band zwischen Person und Person durch die Ueberzeugung von dem objektiven und subjektiven Werthe des Andern; und nur auf Grund dieser sittlichen Receptivität kann die wahre Spontaneität der persönlichen Gemeinschaft in Achtung und Liebe sich vollziehen. Dies Gesetz gilt in absoluter Weise für das Verhältniß des Menschen zu Gott. Es bestehen zwei Stufen spontaner Lebensgemeinschaft der Seele mit Gott: die heilige Furcht und die freie Liebe. Für beide bildet die receptive Lebensgemeinschaft des Glaubens die nothwendige Voraussetzung. Indem die Seele die Majestät der unendlichen Macht und Heiligkeit Gottes, darin er sich offenbart, frei anerkennt, kann die heilige Furcht erwachsen, die in tiefster Demuth vor ihm sich beugt; und indem sie dem Zuge seiner Liebe und Güte, welche den tiefsten Bedürfnissen ihres Wesens die volle Befriedigung darbringt, ihr Inneres frei eröffnet und die Gaben seiner Liebe als sein Geschenk sich zueignet, dadurch wird die Liebe in ihr entzündet, welche sich Gott, ihrem Herrn, entgegengibt und zu heiligem Dienste weiht. So ist es der Glaube, wodurch der Mensch der göttlichen Liebesoffenbarung in Wahrheit theilhaftig wird und in jene volle Gemeinschaft des Lebens mit Gott einzutreten vermag, die ihm als Ziel seiner Selbstentwickelung gesteckt ist. Der Mensch ist für den Glauben geschaffen, der Glaube bildet auf allen Stufen seines Lebens das subjektive Prinzip für seine geistliche Entwickelung, und der Glaube wird auch einst, wenn er in's Schauen übergehen wird, nur in der Form, nicht im Wesen verändert, das Band bleiben, welches die Menschheit mit Gott vereinigt hält.

Was die formelle Seite des Glaubens betrifft, so ist er nicht ein bloßes Für-

wahrhalten mit dem Verstande, sich beziehend auf die objektive Wirklichkeit der Sache, welches sich vom Erkennen durch den subjektiven Karakter der Gründe unterschiede. Dies nennt Paulus gar nicht Glauben und Jakobus bezeichnet es als todten Glauben (Jak. 2, 14—26.). Die Kirche aber unterscheidet ihn als fides historica von der fides salvifica. Der Glaube ist eine Sache des Herzens (καρδίᾳ πιστεύεται, Röm. 10, 9. 10.), der innersten Persönlichkeit, er ist ein Ergreifen des heiligen Objekts auf Grund eines innern persönlichen Zuges und mit den innersten, tiefsten Kräften der Seele. Deßhalb sind es, da im Centralvermögen des Gemüthes alle übrigen Vermögen des Personlebens keimlich beschlossen liegen, zugleich alle Seiten der Persönlichkeit, die in dem Glauben mit wirksam sind. Der Gläubige steht nicht in bloßem Meinen und Ahnen, sondern er weiß, an wen er glaubt (2 Tim. 1, 12.), dem Glauben ist ein Erkennen wesentlich immanent (Eph. 3, 18.); deßgleichen erfüllt ein Gefühl heiliger Freude, welches in herzlichen Beifall übergeht, die Seele, und indem sie zugleich mit entschiedenem Willen das Glaubensgut sich zueignet, erhebt sie sich zu jener festen Gewißheit und Zuversicht, wodurch das Ersehnte und Empfangene zu einem unumstößlichen Grunde im Innern wird (Hebr. 11, 1. 1 Petr. 1, 7.). So verbinden sich im Glauben nach der Lehre der evangelischen Kirche die drei Stücke: notitia, assensus und fiducia, von welchen keines fehlen darf, wenn der Glaube rechter Art seyn soll, wogegen das Maß derselben je nach der geistlichen Stufe eines Christen verschieden seyn kann und bei den Personen, deren Glaube uns in der heil. Schrift vorgeführt wird, auch verschieden ist (Mark. 9, 24. Röm. 8, 38. 39.). Fides est non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate, hoc est, est velle et accipere hoc, quod in promissione offertur, videlicet, reconciliationem et remissionem peccatorum (ap. conf. III. 183).

Der Gegenstand des Glaubens ist weder dem sinnlichen Auge noch dem weltlichen Verstande zugänglich, sondern gehört dem Reiche des Unsichtbaren, speziell des Geistlichen und Göttlichen an (Hebr. 11, 1. 1 Petr. 1, 8.). Doch ist dieses Unsichtbare, Göttliche nicht ein absolut Verborgenes, sondern dem innern Menschen sich Kundgebendes. Gegenstand des Glaubens ist die Offenbarung Gottes an die Menschheit, deren Inbegriff die heil. Schrift als »Name Gottes« bezeichnet. Gottes Offenbarung aber quillt aus seinem Wesen und enthüllt nur sein Wesen. Dieses ist Geist, und des Geistes Leben ist Liebe, welche nach der Naturseite des göttlichen Wesens seine absolute Macht, nach der Personseite seine Heiligkeit zur Voraussetzung gleichwie zur unmittelbaren Wirkung hat. Die Liebe Gottes ist der innerste Quell und Inhalt der göttlichen Offenbarung und bleibt es auch gegen den Sünder, nur daß sie hier sich in den Gegensätzen des Zornes und der Gnade entfaltet. Den Höhepunkt dieser Gnade aber bildet die Sendung des Sohnes Gottes in's Fleisch, auf welche, als im Rathe Gottes von Ewigkeit beschlossen, alle Offenbarung des A. Bundes vom Paradiese an bis auf die Erscheinung Christi vorbereitend hinweiset. Alle diese Offenbarungen Gottes mithin, darin sich seine Liebe auf verschiedenen Stufen und in verschiedener Weise, je nach dem Plane seiner Oekonomie und nach der Empfänglichkeit der Menschen dem sündigen Menschengeschlechte zum Heile mittheilt, sind Gegenstand des Glaubens (Luk. 24, 25. 26. Hebr. 11.), und Jesus Christus, der eingeborne, im Fleisch erschienene und in den Tod für uns gegebene Sohn Gottes, welcher uns gemacht ist zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung, ist Gegenstand des Glaubens κατ' ἐξοχήν (Joh. 3, 16; 17, 21; 20, 31. Gal. 2, 16. 1 Joh. 3, 23.). Indem der Glaube nun ihn, den persönlichen Quell unsers Heils, im Geiste ergreift, und dieses Ergreifen mit dem Gemüthe, somit im persönlichen Lebensmittelpunkte des Menschen, geschieht, so ist der Glaube, in seinem höchsten Sinne, eine persönliche geistige Einigung mit Christo, ist ein receptives, die Gnade Christi sich zueignendes und in sich nehmendes Liebesleben der Seele mit Christo.

Dieses geistliche Leben des Glaubens kann nicht durch die eigene Kraft des natürlichen Menschen, der zu geistlichem Sinnen und Thun unfähig ist, in der Seele erweckt werden, sondern allein durch die Kraft Gottes (Joh. 6, 29. 1 Kor. 2, 5.). Der heil.

Geist, welcher von Christo ausgeht, wirkt den Glauben in den Herzen, und das Mittel, wodurch er's bewirkt, ist die Predigt des Wortes Gottes, die Predigt des Evangeliums von der Gnade Christi. (Röm. 10, 17. 1 Kor. 1, 21.). Vgl. form. conc. III. 11. fides donum dei est, per quod Christum redemptorem nostrum in verbo evangelii recte agnoscimus etc.). Doch muß die Seele für dieses geistliche Leben des Glaubens innerlich bereitet werden, da sich dasselbe mit der Herrschaft des alten Menschen und seiner selbstischen Triebe nicht verträgt (Joh. 5, 44.). Der Glaube setzt wesentlich Buße voraus, worin die Seele den Glauben an sich selbst und an die Welt, d. h. das Vertrauen auf eignes Verdienst, Kraft und Würdigkeit und auf den Gewinn der Weltlust aufgibt (Mark. 1, 15.). Und da dieses innere Brechen mit sich selbst, wozu die vorbereitende Gnade Gottes durch innere und äußere Lebensführung den Menschen leitet (Joh. 6, 44.), nicht Jedermanns Sache ist, ist es ebenso wenig der Glaube (2 Thess. 3, 2.). Wo aber der Mensch jenem Zuge des Vaters zum Sohne wirklich folgt und an Christum gläubig wird, was nach außen zum Bekenntniß drängt (2 Kor. 4, 13.), da geht diese Receptivität der Lebensgemeinschaft mit Christo nothwendig auch in Spontaneität, in die freie Hingabe des Herzens an ihn über, indem der Mensch hinfort nicht sich lebt, sondern seinem Herrn, der ihn erlöset hat. Die nothwendige Frucht des Glaubens ist die Liebe (1 Tim. 1, 5. 1 Joh. 4, 19.).

Indem der Mensch auf diese Weise durch den Glauben aus der Herrschaft der eigenen falschen Selbstheit in die Gnaden- und Lebensgemeinschaft Christi versetzt ist, so daß hinfort Christus in seinem Herzen wohnt und herrscht (Eph. 3, 17.), (womit eine geistliche Neugeburt eingetreten), so steht er nun nicht mehr in der eignen geistlichen Armuth und Leere, sondern in der geistlichen Fülle Christi, und wird aller Gnadengüter theilhaftig, welche in der Person Christi für die Menschheit beschlossen liegen. Denn die Gnade Christi ist nicht etwas neben seiner Person, sondern er selbst, persönlich, ist die Versöhnung und Erlösung der Welt. Durch den Glauben empfangen wir Vergebung der Sünden (Apg. 26, 18.), aus dem Glauben werden wir gerechtfertigt (Röm. 3, 26; 5, 1. Gal. 3, 24.) und dies ohne des Gesetzes Werke (Apg. 13, 29. Röm. 3, 28. Gal. 2, 16.); denn die Gerechtigkeit aus dem Gesetz wäre eigene Gerechtigkeit, und da wir dasselbe in Wahrheit nicht erfüllen können, (denn die Liebe, die das Gesetz selbst nicht hervorzurufen vermag, ist des Gesetzes Erfüllung), eine eingebildete, falsche, vor Gott nicht bestehende. Dagegen indem wir durch den Glauben Christo einverleibt sind, so daß wir nicht mehr für uns selbst, sondern in und mit Christo, als Glieder von ihm, dem Haupte, vor Gott stehen, so geht das Wohlgefallen, das Gott an seinem Sohne hat, auf uns über, wir sind in ihm Gott recht (*δίκαιοι*), wir haben durch ihn und in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt (Röm. 1, 17; 3, 21—31.). So wird dem Frommen sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet (Röm. 4, 5.), und er lebt seines Glaubens (Hab. 2, 4.). Wer an den Sohn glaubt, wird nicht gerichtet (Joh. 3, 18.), vielmehr hat er durch den Glauben Heil (Röm. 1, 16. 1 Petr. 1, 9.), und Kindschaft (Gal. 3, 26.), hat durch ihn Seligkeit und Leben (Joh. 3, 15. 36; 5, 24; 20, 31.) und hiemit die Bürgschaft der künftigen Auferstehung (Joh. 11, 25. 26.). Ueberhaupt ist der Glaube, als geistliches Band mit Christo, die rechte, innere Empfänglichkeit für jegliche geistliche Gabe, und unser Herr fordert aus diesem Grunde Glauben für die Wunder, die er verrichten will (Matth. 9, 22.) und schreibt ihm die Kraft zu, Wunder (Matth. 17, 20. Mark. 9, 23. Joh. 14, 12.) und Gebetserhörung zu bewirken (Matth. 21, 22., vergl. Jak. 5, 15.). Mit dieser Auffassung von der Wirkung des Glaubens speziell bezüglich der Rechtfertigung scheint zwar Jakobus im Widerspruch zu stehen, wenn er sagt, daß der Mensch nicht aus dem Glauben, sondern aus den Werken gerechtfertigt werde. Allein die Abweichung ist nur eine scheinbare, keine wirkliche. Denn erstlich heißt bei Jakobus *δικαιοῦσθαι* nicht "gerechtfertigt werden," sondern "sich als gerecht erweisen und darstellen;" sodann aber ist auch sein Begriff des Glaubens insofern ein etwas anderer, als er darunter nicht die Ergreifung der dargebotenen Gnade mit dem Gemüthe, sondern

das zweifellose Fürwahrhalten des verkündigten Wortes der Wahrheit versteht (Jak. 1, 6. 18.). Natürlicherweise wird da zum Glauben noch die Wirkung desselben auf den Willen und seine sichtbare Erscheinung im Werke, d. h. nicht in Gesetzeswerken, sondern in dem ganzen christlich-sittlichen Wandel erfordert, wenn sich der Mensch als gerecht erweisen soll. Insofern ist es also nicht ein Widerspruch mit Paulus, sondern nur eine andere individuelle Anschauung derselben christlichen Wahrheit, zwar weniger tiefgehend als jene des Paulus, doch für das christliche Leben gleichfalls bedeutsam.

Die katholische Kirche ist von der Anschauung des Jakobus ausgegangen, indem sie lehrt, daß der Mensch durch den Glauben und die Werke gerechtfertigt werde, wobei sie erklärt, daß Glaube hier nicht putare, existimare, opinari bezeichne, sondern credere vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud imprimis, a deo justificari impium per gratiam ejus, per redemtionem, quae est in Christo Jesu (conc. trid. sess. VI. c. 6.). Sie beschränkt also den Glauben auf die Sphäre der Erkenntniß, erwartet aber, daß von ihm eine Wirkung auf das Gefühl und von diesem auf den Willen ausgehe. Der Glaube ist ihr aus diesem Grunde der bloße Anfangspunkt für die Rechtfertigung, womit sie das Werk der Wiedergeburt identisch zu nehmen pflegt (humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis (sess. VI. c. 8.), während dasselbe in der durch den Glauben im Gefühle erweckten Liebe und der daraus hervorgehenden Heiligung seine Vollendung findet. Dieser soweit nur einseitige, nicht geradezu falsche Standpunkt hat aber in der katholischen Kirche wie zur Veräußerlichung des Glaubenslebens, so auch auf Abwege desselben geführt. Theils nämlich ward in der Wirklichkeit der Glaube zu einem Glaubensgehorsam gegen die Kirche, welche die geoffenbarte Wahrheit als Dogma mittheilt und auf Grund ihrer Auktorität von ihren Gliedern die Annahme ihrer Lehren fordert, deßhalb auch mit einer fides implicita, d. h. mit der bloßen innern Bereitschaft, Alles zu glauben, was die Kirche lehrt, zufrieden ist. Theils aber wurde dadurch, daß für die Rechtfertigung das Hauptgewicht auf die Werke fiel, in denen die Wahrheit des Glaubens sich beweisen muß, diesen aber ein Verdienst des Menschen beigelegt wird, das Verdienst Christi in den Hintergrund gedrängt und beeinträchtigt. Dieser katholischen Werkgerechtigkeit trat die evangelische Kirche ernst und siegreich entgegen, indem sie zur tieferen Erfassung des Glaubens im Paulinischen Sinne zurückkehrte. Sie unterschied von jener fides generalis, als einem allgemeinen Fürwahrhalten der göttlichen Heils-Offenbarung, die fides specialis, qua peccator conversus et renatus promissiones universales de Christo mediatore et gratia dei per ipsum impetranda sibi in individuo applicat et credit, deum velle sibi etiam propitium esse et peccata remittere etc. (*Hollaz*). Und von diesem Glauben als einem neuen, geistlichen Leben des Herzens behauptet sie mit Paulus, daß er allein gerecht mache, indem er die Hand sey, womit der Sünder das Verdienst Christi, das objektive Prinzip der Rechtfertigung, ergreife. Christus autem non apprehenditur tanquam mediator nisi fide. Igitur sola fide consequimur remissionem peccatorum, cum erigimus corda fiducia misericordiae propter Christum promissae (Ap. conf. II. 80.).

Aber nicht bloß der Gnadengüter, sondern auch der persönlichen Lebenskräfte Christi wird der Mensch durch den Glauben theilhaftig. Denn Christus läßt sich nicht theilen: wer ihn durch den Glauben hat, hat ihn ganz. Durch den Glauben empfangen wir den heil. Geist, welcher der Geist Christi ist und Christi Leben in uns wirket (Gal. 3, 14. Eph. 1, 13. vgl. Joh. 7, 38.). Seine erste Wirkung aber ist die, daß er durch den Glauben unsre Herzen erleuchtet, wodurch wir die Geheimnisse Gottes in Christo erkennen (Joh. 6, 69. Eph. 3, 8—21.). Wohl gibt es auch ein Wissen von Göttlichem, das dem Glauben vorausgeht. Dieses ist erstlich das eingeborne Gottesbewußtseyn, welches als ein auf Grund unseres persönlichen Wesens uns von Natur inwohnendes (und insofern unfreies) Wissen, dem sich Keiner entziehen kann, die innere Grundlage für allen Glauben bildet. Und es ist zum andern die Kenntniß des besondern Glaubens-Objektes, indem es, wenn wir sollen glauben können, zu wissen nöthig ist, um was es sich handle

und was uns dadurch geboten, was von uns verlangt werde. Allein die Einsicht in das wirkliche Wesen der göttlichen, an uns kommenden Offenbarung ist, wie objektiverseits durch den heil. Geist, der darin waltet, so subjektiverseits durch den Glauben bedingt, wodurch sie von uns im Innern angeeignet und erfahren wird; denn ohne Erfahrung gibt es keine wahre Erkenntniß geistlicher Dinge. Der Glaube ruft diese Erkenntniß zugleich aber auch mit innerer Nothwendigkeit hervor, indem die dem Glauben inwohnende Liebe zu dem, was des Glaubens Gegenstand ist, unsern Geist treibt, denselben nun auch wahrhaft zu durchdringen (wodurch die Erkenntniß einen freien Karakter gewinnt), und der heil. Geist, welcher alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit erforscht, leitet unsern Geist in alle Wahrheit, die in Christo beschlossen liegt (1 Kor. 2.). So ist der Glaube das (subjektive) Prinzip der Erleuchtung.

Nicht weniger aber ist er auch das Prinzip der Heiligung. Wer an Christum glaubt, der ist aus Gott geboren; und Alles, was von Gott geboren ist, überwindet die Welt (1 Joh. 5, 1. 4.). Der Glaube ist nicht bloß die mächtigste Waffe und sicherste Schutzwehr wider die Gewalten der Finsterniß (Eph. 6, 16. 1 Tim. 6, 12. 1 Petr. 5, 9.), er ist auch der Sieg selbst, der die Welt überwunden hat (1 Joh. 5, 4. 5.). Zugleich geht aus dem Glauben als neues Leben die Liebe hervor, an welcher spürbar wird, daß wir des Wesens Gottes, welcher Liebe selbst ist, durch den Glauben theilhaftig geworden sind. Und die Liebe steht als Frucht des Geistes im Verein mit andern geistlichen Gesinnungen (Gal. 5, 22.), und thut ihre Kraft kund in der That, bewährt sich in Werken der Gottseligkeit (Gal. 5, 6. 2 Petr. 1, 5—7.). Mit dieser biblischen Anschauung steht auch die Lehre der evangelischen Kirche im Einklang, indem sie von der fides viva, welche allein justificans ist, Luthers Worte aufnehmend, sagt: Fides justificans est viva et solida fiducia in gratiam seu clementiam dei, adeo certa, ut homo millies mortem oppetere, quam eam fiduciam sibi eripi pateretur. Et haec fiducia atque agnitio divinae gratiae et clementiae laetos, animosos, alacres efficit, cum erga deum tum erga omnes creaturas, quam laetitiam et alacritatem spiritus sanctus excitat per fidem. Inde homo sine ulla coactione promtus et alacris redditur, ut omnibus beneficiat, omnibus inserviat, omnia toleret; idque in honorem et laudem dei, pro ea gratia, qua dominus eum est prosecutus. Itaque impossibile est, bona opera a fide vera separare, quemadmodum calor urens et lux ab igne separari non potest (form. concord. IV. 12.).

Die Wichtigkeit dieser evangelischen Lehre vom Glauben liegt am Tage. Sie demüthigt den Menschen, als der aus sich nichts ist, noch hat, womit er vor Gott bestehen könnte, sie weist ihn auf Gott als den alleinigen Quell des Heils und gründet seine Seligkeit auf objektiven, festen Boden, sie macht ihn im Innern frei von sich selber und führt ihn dagegen in wesentliche Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo ein, sie setzt endlich ein spezifisch geistliches Prinzip für die christliche Sittlichkeit und fordert für dieselbe die höchsten, reinsten Motive — sie leitet, mit Einem Worte, zu geistlicher Vollendung.

Das Wort „Glaube“ wird auch im objektiven Sinne gebraucht. In diesem Sinne bedeutet es den Inhalt dessen, woran sich der Mensch mit der Zuversicht seines Herzens ergibt, bedeutet die Verkündigung des Heils, das durch Glauben erlangt wird, und den Inbegriff der Lehren, die den Glauben der Gemeinde in objektiver Weise aussprechen (Röm. 10, 8. 1 Tim. 3, 9; 4, 1.).

Die Fundamentalartikel des Glaubens sind im folgenden Artikel behandelt.

Vgl. für die Literatur den Art. „Rechtfertigung,“ und außer den Werken der älteren kirchl. Dogmatiker, aus neuerer Zeit: Ch. F. Schmid, bibl. Theologie d. N. Test. J. Chr. K. Hofmann, Schriftbeweis I. S. 510—563. E. Sartorius, Lehre von der heil. Liebe, II. S. 151 ꝛc. L. Schöberlein, Grundlehre des Heils, S. 114 ꝛc. Schöberlein.

Glaubensartikel. Wenn von Artikeln des Glaubens die Rede ist, so meint man den Glauben in objektivem Sinn, oder seinem Inhalt nach: nicht die religiös-sittliche Gemüthsfassung oder Herzensstellung gegen Gott, in welcher die wahre Gemeinschaft mit ihm beruht und besteht, sondern die in's subjektive Bewußtseyn, in's Herz

und Gewissen eingegangene Wahrheit oder göttliche Offenbarung, insofern darin Gott in seiner Beziehung zur Kreatur, insbesondere zu den Menschen sich kundgibt, oder was er für sie ist, für sie will und thut oder gethan hat, bezeugt und darlegt, eben damit aber das, was den Gegenstand ihres Glaubens, d. h. ihres vertrauenvollen Annehmens bildet. — Der Ausdruck: Artikel aber, welcher Gelenke, namentlich der Finger, und dann überhaupt Theile, Stücke bezeichnet, deutet auf Gliederung, auf organischen Zusammenhang hin, was auch hier die Natur der Sache mit sich bringt, da die göttliche Wahrheit als ein innerlich zusammenhängendes, auf organische Weise sich entfaltendes und zusammenschließendes Ganzes gedacht werden muß. Nicht immer zwar ist derselbe in theologischen Werken in diesem strengen Sinne gebraucht worden, wie denn weder die articuli als Unterabtheilungen der quaestiones in scholastischen Werken des Mittelalters, noch die Artikel, in welchen der Inhalt evangelischer Bekenntnißschriften niedergelgt ist, so zu nehmen sind, und der Begriff kleinerer oder größerer Abtheilungen, Stücke und Hauptstücke, ohne daß ein geschlossener organischer Zusammenhang mitgedacht wird, hier ausreichen dürfte. Anders verhält es sich schon, wenn auf dem katechetischen Gebiet das apostolische Glaubensbekenntniß in den drei Artikeln sich darstellt. Diese sind hier die wesentlichen Glieder eines geschlossenen Ganzen. Und dasselbe gilt von den Glaubensartikeln des dogmatischen Systems, welche uns in dem Zeitalter strengerer Systembildung in der protestantischen Theologie begegnen, in der Zeit der an die Stelle der loseren Localmethode tretenden Artikularmethode, wie sie denn auch von Hollaz und Quenstedt bestimmt werden als Theile der christlichen, zu unserer Seligkeit geoffenbarten Glaubenslehre, welche auf's Engste zusammenhängen unter sich und mit dem Ganzen, wie die Gelenke oder Gleiche an den Fingern; in welchen der ganze Bau der christlichen Lehre sich aufschließt, wie der Finger in seinen Gelenken, so daß wenn eins weggenommen wird, die übrigen nicht unversehrt bleiben können. — Der Ausdruck wird aber bald mehr, bald weniger umfassend gebraucht, sowohl von Hauptstücken der Glaubenslehre, als von Theilen derselben; und die Glaubensartikel sind bald collectiv der Inbegriff dessen, was der Christ zu glauben hat, bald distributiv einzelner Lehrsätze.

Fassen wir nach diesen formalen Bestimmungen nun auch die materiale Seite in's Auge, so ist es ein wesentliches Merkmal des Begriffs das Geoffenbartseyn, und zwar, nach protestantischem Grundsatz, das Geoffenbartseyn durch das geschriebene Wort Gottes. Mag der römische Katholicismus der repräsentativen Kirche, dem im Pabste zusammengefaßten oder culminirenden Episkopat die Vollmacht zuschreiben, Glaubensartikel festzustellen auch auf Grund des mündlichen Worts oder der Tradition; die protestantische Kirche hält die Regel fest, daß allein die heil. Schrift Glaubensartikel schafft oder gründet. Hiermit verwahrt sie sich gegen Aufstellung derselben durch päbstliche Congregationen oder Concilien ohne sichern Schriftgrund, ja wohl gar im Widerspruch mit der rechtverstandenen Schrift. Die Schrift aber kann in diesem Akte nicht gedacht werden ohne das göttliche Agens darin, den heil. Geist, der die schriftlich verfaßte Offenbarung, das auf solche Weise urkundlich fixirte Gotteswort, der Gemeinschaft der Gläubigen aufschließt, ihr die Grundgedanken derselben zum Bewußtseyn bringt, und sie tüchtig macht, dieselben in ihren wesentlichen Bestimmungen und in ihrem Zusammenhang unter einander zu erkennen und darzulegen. — So ist die Aufstellung der Glaubensartikel Sache der Gemeinschaft der Kirche, und zwar aus und nach dem geschriebenen Worte Gottes, in welchem dieselben deutlich vorliegen müssen, obwohl es nicht durchaus erforderlich ist, daß sie wörtlich darin enthalten sind, da es hinreicht, wenn sie dem Sinne nach darin stehen, so daß sie durch eine offenbare und unerschütterliche Folgerung sich daraus ergeben. Dieser Akt der Kirche aber ist durch Einzelne vermittelt, welche vermöge der Gabe der Schriftauslegung und des Eindringens in die Tiefen und Höhen christlicher Erkenntniß dazu ausgerüstet sind, solche Feststellun=

gen vorzubereiten und zu vollziehen, welche als gemeingültige sofort oder allmählig im Gemeinbewußtseyn sich legitimiren.

Das Geoffenbartseyn schließt jedoch nicht aus, daß auch die Vernunft auf ihrem Wege, vermittelst ihrer Prinzipien einigermaßen zur Erkenntniß solcher Lehren gelangen kann. Es stellt sich aber in dieser Hinsicht der Unterschied heraus, daß ein Theil der Glaubensartikel dem allgemein menschlichen Gottesbewußtseyn, wie es durch Natur- und Geschichtsbetrachtung vermittelt ist und mit dem sittlichen Bewußtseyn zusammenhängt (Röm. 1, 18 ff.; 2, 14 f. Apg. 14, 17; 17, 26 ff.), näher liegt, während andere nur durch die Zeugnisse und Thatsachen der Erlösung, also der Heilsoffenbarung Gottes sich der menschlichen Erkenntniß erschlossen haben und erschließen, daher ist bei den Dogmatikern die Rede von articuli *puri* et *mixti* — reine und gemischte Glaubensartikel, d. h. solche, welche nur aus den wirklichen und thatsächlichen Zeugnissen der in der Schrift niedergelegten Offenbarung zu entnehmen sind, — die Glaubensartikel im engeren Sinne, auch Mysterien, Geheimnisse genannt, Lehren, welche über die Fassungskraft der sich selbst gelassenen Vernunft hinausgehen, durch sie auf keine Weise erkennbar, schlechthin Sache des Glaubens (simpliciter *πιςά*) sind; und solche, die zwar in der Schrift geoffenbart, aber auch aus dem Licht der Natur zu erkennen sind, insofern relative Glaubenssachen (credibilia secundum quid), so jedoch, daß ihr formaler Grund als Glaubenslehren die Offenbarung ist (daß sie geglaubt werden, weil sie geoffenbart, nicht weil sie durch die Vernunft erkennbar sind). Jene entziehen sich der Demonstration, sind nicht evident, diese dagegen können eine gewisse Evidenz haben.

Während diese schon in die Zeiten der Scholastik zurückreichende Unterscheidung den Ursprung der Glaubensartikel betrifft, so bezieht sich eine andere, in der protestantischen Theologie vielbesprochene, auf das Ziel derselben insofern als ein wesentliches Merkmal der Glaubensartikel die Beziehung auf die Seligkeit des Menschen aufgeführt wird. Dies ist die Unterscheidung der articuli *fundamentales* und *non fundamentales*, d. h. derjenigen Theile der christlichen Lehren, durch deren Nichtwissen oder Leugnen das heilsame Ergreifen und Festhalten des Glaubensgrundes bedingt ist oder nicht, so daß man also dadurch am Glauben und an der Seligkeit Noth leidet oder nicht*). Unter dem Glaubensgrund aber verstehen die alten Dogmatiker die Basis des ganzen Christenthums oder das den Glauben und die Seligkeit verursachende und begründende, und unterscheiden dann wieder ein dreifaches Fundament. 1) Das substantielle, die Sache, worauf der Mensch sein Vertrauen setzt, das eigentliche Objekt des Glaubens: der dreieinige Gott, der in Christo, dem Mittler, mit dem Glauben zu umfassen ist, 2) das organische (werkzeugliche): das Wort Gottes, welches, wie der Same der Wiedergeburt, so der Grund des Glaubens ist, das Mittel der Erzeugung desselben und das Prinzip der Lehre, die Basis des Glaubens; 3) das dogmatische: der vornehmste Theil der himmlischen Lehre, auf welchen als auf den, um dessen willen sie geoffenbart worden, alle übrigen Lehren sich beziehen, und aus welchem, als aus seiner zureichenden und unmittelbaren Ursache der Glaube entspringt. — Auf den Glaubensgrund bezieht sich auch die Häresie, als der denselben erschütternde und umstürzende Irrthum. Zu den nicht fundamentalen Lehren rechnete man z. B. die vom Fall und der ewigen Verwerfung gewisser Engel, von der Unsterblichkeit des Menschen vor dem Fall, vom Antichrist, vom Ursprung der Seele durch Schöpfung oder Fortpflanzung (per traductum). Indem man aber in solchen Punkten eine gewisse Freiheit gewährt, so warnt man doch vor einem muthwilligen, gewissenlosen und für Andere verführerischen Verhalten in dieser Beziehung, und vor Behauptungen, wodurch die Stützen und die Wahrheit eines oder

*) Neuere, wie Semler, bestimmten den Begriff der Fundamentalartikel anders, indem sie darunter die wesentlichen Unterscheidungslehren des Christenthums oder auch der einen und andern Kirchengemeinschaft verstanden wissen wollten.

mehrerer Fundamentalartikel erschüttert werden möchten, als vor einer den Verlust des heil. Geistes und des Glaubens zuziehenden Todsünde.

Die Fundamentalartikel selbst aber wurden nicht alle gleich geschätzt; man nahm einen Unterschied unter ihnen an nach ihrem Zusammenhang unter einander und mit dem Mittel- und Endzweck, und demnach verschiedene Grade ihrer Nothwendigkeit. So unterschied man primäre, die man durchaus wissen muß, um selig zu werden, und secundäre, deren einfaches Nichtwissen der Seligkeit nicht im Wege steht, durch deren hartnäckige Leugnung oder Bekämpfung aber der Glaubensgrund erschüttert wird. — Zu den letzteren rechnet man etwa die Eigenschaften der göttlichen Personen, die communicatio idiomatum in Christo, die Erbsünde, die Gnadenwahl im Hinblick auf die fides finalis (das Beharren im Glauben bis an's Ende), die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben allein mit Ausschluß des Verdienstes der guten Werke (wenn nämlich bei Anerkennung und Verabscheuung der Sünde und gänzlichem Vertrauen auf Christum den Mittler einem der Ausschluß der guten Werke nicht in den Sinn komme). — Die ersteren theilte man wieder 1) in solche, die den Glaubensgrund innerlich feststellen, den Glauben unmittelbar verursachen (z. B. „Gott will“, daß allen Menschen geholfen werde) — *constitutivi,* 2) in solche, welche die wesentliche Grundlage der unmittelbaren Ursache des Glaubens sind (z. B. Gottes Wahrhaftigkeit, Allmacht ꝛc.) — *conservativi;* oder in solche, die den gerecht und selig machenden Glauben zwar nicht bewirken, nicht nothwendig und unmittelbar dazu erfordert werden, aber zum richtig Glauben und zum sichern Bestand der den Glauben erzeugenden und constituirenden Lehren nothwendig sind z. B. die Lehren von einer göttlichen Offenbarung, Gottes Daseyn, Macht ꝛc., von der Gottheit des Mittlers, der Beflecktheit des Menschen durch die Sünde, der Auferstehung der Todten, dem jüngsten Gericht — *antecedentes;* 3) solche, die unmittelbar und zunächst die Seligkeit betreffen und den Glauben innerlich verursachen: die Hauptlehren von Gottes Menschenliebe, Christi allgemeinerem Verdienst und Genugthuung, und der individuellen Zueignung desselben — *constituentes,* 4) solche, ohne die der Glaube wieder verschwinden würde: Gottes Ewigkeit, vollziehende Gerechtigkeit, wirksame Heiligung, die Mittheilung der Eigenschaften und Wirkungen in Christi Person, sein königliches Amt — *consequentes.* Man sieht leicht, wie das zweite Glied der ersteren Eintheilung mit dem ersten und dritten der andern wesentlich zusammenfällt.

Die ganze Unterscheidung aber der fundamentalen und nicht fundamentalen Artikel hat zuerst Hunnius in die Theologie eingeführt, und nach ihm hat insbesondere Quenstedt sie weiter ausgebildet. Dieselbe hat in ihrem ersten Ursprung eine polemische Abzweckung, indem Hunnius darauf ausging, bei den Reformirten eine Abweichung in Fundamentalartikeln nachzuweisen, wie schon der Titel seiner (1626 erschienenen) Schrift anzeigt: διάσκεψις de fundamentali dissensu doctrinae Luther. et Calvinianae. In dem Abhängigmachen der Seligkeit von dem Wissen oder Nichtwissen gewisser Lehrpunkte trägt jene Unterscheidung ganz die Farbe des Zeitalters der strengen Orthodoxie. Sie hat aber auch eine wissenschaftliche sowohl als praktische Bedeutung in der Geschichte der Kirche und Theologie. Eine wissenschaftliche, insofern sie eine innere Gliederung des Systems nach der Beziehung der einzelnen Lehren auf den Grund und Mittelpunkt des Ganzen vorbereitete, was namentlich von den Eintheilungen der Fundamentalartikel gilt. Eine praktische, insofern die Hinweisung auf Grade der Nothwendigkeit des Wissens und Anerkennens für die Theilnahme am Heil den Unterschied des mehr oder minder Wesentlichen zum Bewußtseyn brachte und so einerseits der Richtung des frommen Strebens, der Bemühung um das eigene und Anderer Seelenheil auf die Hauptpunkte, andererseits der Billigkeit und Duldsamkeit in der Beurtheilung abweichender Denkweisen Bahn brach; wozu auch die bestimmte Unterscheidung der Häresie von der Heterodoxie gehört, welche in der Beziehung der ersteren auf die Fundamentalartikel enthalten ist.

In Ansehung der Construktion des Ganzen kommt auch die Eintheilung in arti-

culi puri und mixti in Betracht, und die letzteren fallen ungefähr und theilweise mit den antecedentes unter den primären Fundamentalartikeln zusammen, und bilden sozusagen die Vorhalle der eigentlichen Heilsdogmen. Sucht man aber nun einen Einheitspunkt für die Fundamentalartikel oder überhaupt für die Glaubensartikel, so wird das der Natur der Sache nach nicht ein abstrakter allgemeiner Begriff seyn, wie einen solchen Hahn (Evang. Dogm. §. 10. 14.) aufstellt, wenn er sagt: es gebe nur einen Fundamentalartikel, den religiösen Geist selbst, welcher als constitutives Prinzip für die Ontologie, die Lehre vom Wesen, als regulatives für die Christologie, die Lehre von der Erscheinung des Christenthums gelten soll, sondern ein solcher, in welchem alle Theile wahrhaft begriffen sind, also die Idee, in welcher alle Artikel des christlichen Glaubens zusammengefaßt sind, in welchen sie als in ihrem Centrum zusammenlaufen oder davon ausgehen, und in welcher sie, wenn sie auch allgemeineren Gehalts und Ursprungs sind (mixti), erst ihre volle christliche Bestimmtheit gewinnen. Diese Idee läßt sich, ohne wesentlichen Unterschied in der Sache, wohl verschieden ausdrücken, je nachdem man vom Ziel oder Resultat, oder vom Prinzip oder Vermittlungspunkt ausgeht, z. B. der dreieinige Gott, als Prinzip des Heils, des ewigen Lebens, oder Christus, der Sohn Gottes, der Seligmacher der Menschen im heil. Geist; oder: das Heil aus Gott durch Christum im heil. Geist; oder die Versöhnung (Wiedervereinigung) der Menschen mit Gott durch Christum im heil. Geist u. s. f. Aus der näheren oder entfernteren Beziehung der Artikel zu dieser Grundidee oder ihrem mehr centralen oder mehr peripherischen Karakter wird sich die Werthbestimmung derselben ergeben, folglich auch die Wichtigkeit ihrer subjektiven Aneignung für das christliche Leben, für die Verwirklichung der Gemeinschaft mit Gott, also für die Seligkeit, die volle religiöse Befriedigung des Menschen. Vgl. Pelt, Theol. Encykl. §. 66. Hahn, Evang. Dogm. §. 10. 14. Kliefoth, Einl. in die Dogmengesch. S. 168 f.; besonders H. Schmid, die Dogmatik der evang.-luther. Kirche, S. 63 ff. *Hufnagel*, de vera artic. fund. definitione. Erlang. 1783. *Thomandes*, de articulis fidei primariis. Lund. 1830. **Kling.**

Glaubensfreiheit und Glaubenszwang, s. Duldung.

Glaubensregel, *regula fidei.* 1) Der Ausdruck regula fidei bezeichnet bei den spätern Vätern des zweiten und denen des dritten Jahrhunderts die von der rechtgläubigen Kirche allgemein anerkannte, der mündlichen Ueberlieferung entnommene Summe des christlichen Lehrinhalts, von der nicht gewichen werden darf. Die schriftlichen Verzeichnungen derselben, welche wir namentlich bei Irenäus, Tertullian und Origenes treffen, sind summarische, nach dem Schema des Trinitätsglaubens gegliederte Zusammenstellungen der wesentlichsten, kirchlichen Glaubensartikel. Irenäus leitet eine von ihm entworfene und mit Rücksicht auf die Gnostiker an die Spitze seiner Schrift adv. Haereses I. 10, 1. u. 2. gestellte Relation mit den Worten ein: *Ἡ μὲν ἐκκλησία, καίπερ καθ᾽ ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν πίστιν τὴν εἰς ἕνα θεὸν κ. τ. λ.* Worauf er mit den Worten schließt: *Τοῦτο τὸ κήρυγμα παρειληφυῖα καὶ ταύτην τὴν πίστιν ἡ ἐκκλησία — ἐπιμελῶς φυλάσσει, ὡς ἕνα οἶκον οἰκοῦσα· καὶ ὁμοίως πιστεύει τούτοις, — καὶ συμφώνως ταῦτα κηρύσσει καὶ διδάσκει καὶ παραδίδωσιν, ὡς ἓν στόμα κεκτημένη· — — ἡ δύναμις τῆς παραδόσεως μία καὶ ἡ αὐτή.* Vgl. auch III. 4, 1. u. 2. Aehnlich läßt sich Tertullian, de praescript. Haeret. c. 13. u. 14., am Schlusse einer Exposition der regula fidei vernehmen: Haec regula a Christo, ut probabitur instituta, nullas habet apud nos quaestiones, nisi quas haereses inferunt et quae haereticos faciunt. — Fides in regula posita est, habens legem et salutem de observatione legis. Adversus regulam nihil scire (nach dem Texte bei Leopold), omnia scire est. Ferner schreibt er de veland. virg. c. 1. bei Einführung einer kürzern Darlegung: Regula fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum etc. Und endlich adv. Praxean c. 2: Nos vero et semper et nunc magis ut instructiores per paracletum, deductorem scilicet

omnis veritatis, unicum quidem Deum credimus etc. Hanc regulam ab initio evangelii decucurrisse, etiam ante priores quosque haereticos, nedum ante Praxean hesternum, probabit tam ipsa posteritas omnium haereticorum, quam ipsa novellitas Praxeae hesterni. Ganz besondere Beachtung aber verdient die Erklärung des Origenes, der in der Vorrede zum ersten Buch περὶ ἀρχῶν den Irrlehrern gegenüber seiner species eorum, quae per praedicationem apostol. manifeste traduntur, Folgendes voranschickt: Quoniam multi ex his, qui in Christum credere se profitentur, non solum in parvis et minimis discordant, verum etiam in magnis et maximis — —: propter hoc necessarium videtar, prius de singulis his *certam lineam manifestamque regulam ponere,* tum deinde de caeteris quaerere. — Servetur igitur ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens. Illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica discordat traditione. Deßgleichen lesen wir bei Clemens Alex. Strom. VII. 15: So wenig ein ehrlicher Mann lügen dürfe, so wenig dürfe man die von der Kirche überlieferte Glaubensregel überschreiten; man müsse sich an Diejenigen anschließen, welche die Wahrheit bereits besitzen.

2) Hiemit haben wir die hauptsächlichsten Aussagen zusammengestellt, welche über Wesen und Begriff der Glaubensregel Licht zu verbreiten geeignet sind. Auf welches Ergebniß führt uns nun eine genauere Erforschung und Vergleichung der noch vorhandenen Referate der regula fidei unter einander, zu denen wir außer den bereits bemerklich gemachten noch das unter dem Namen des Novatian in der Schrift de trinitate seu de regula fidei aufbehaltene, indeß nur die gewöhnlichsten Erweiterungen der Taufformel bietende, dann die ebenfalls sehr kurze mensura fidei bei Victorin von Petavium, Schol. in Apoc. zu XI. 1., weniger entschieden die in den apostolischen Constitutionen mitgetheilte, mit ethischen Sätzen untermischte *ἐξήγησις ἀποστολικοῦ κηρύγματος,* II. c. 11. und *καθολικὴ διδασκαλία,* VI. c. 14. zählen? Bei aller Verschiedenheit in ihrem äußern Umfange, je nachdem ihren wenigen Fundamentalsätzen noch besondere Bestimmungen beigegeben sind oder nicht, und bei allem Wechsel in der Abfolge und Verknüpfung der einzelnen Feststellungen, gibt sich unter ihnen in Betreff ihres substanziellen Inhalts eine wesentliche Einstimmigkeit und zugleich auch eine unverkennbare Verwandtschaft mit dem sogenannten Symbolum apostolicum kund. Sie bewegen sich sämmtlich innerhalb des von den zwei ersten Hauptartikeln des Apostolicums umschriebenen Glaubensstoffs, während dagegen der Objekte des dritten Artikels weder mit der nämlichen Bestimmtheit noch mit der gleichen Constanz Erwähnung geschieht. Dessen ungeachtet will die regula fidei vom Begriffe des kirchlichen Symbols bestimmt unterschieden seyn. Sie ist als solche nicht ein formulirter Zusammenschluß des göttlichen Offenbarungsgehalts mit confessorischer Abzweckung. Sie darf nicht mit dem Bekenntniß verwechselt werden, dessen successive Entwickelung aus dem Taufmandat Matth. 28, 19. zu seiner nachherigen Ausgestaltung vorzugsweise als das Werk des dritten Jahrhunderts zu betrachten ist. Sie existirt überhaupt nicht in irgend welcher, von kirchlicher Seite adoptirten schriftlichen Verfassung, noch liegt sie in der Tradition, darin sie ihre Wurzel und ihren Bestand hat, irgendwie fertig und fest ausgebildet, etwa als Formel, vor. Auch sind offenbar jene historischen, prägnanten, und allerdings formelartigen Darlegungen der Christenlehre bei den oben genannten Vätern streng genommen nicht die regula fidei selbst; sondern sie sind nur mehr oder weniger gelungene, im gegebenen Augenblicke entstandene, je nach dem vorliegenden Bedürfniß, nach Zeit und Umständen so oder anders gewendete Versuche, ihr einen entsprechenden Ausdruck zu leihen. Die regula fidei, — auch regula veritatis, ordo traditionis, praedicatio ecclesiae, sincera traditio et catholica fides, fides legitima, kurzweg *ἡ πίστις, κήρυγμα, κήρυγμα ἀποστολικόν, κανὼν τῆς ἀληθείας, κανὼν εὐαγγελικός, τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα* u. s. w. geheißen, — ist nämlich ihrem Begriffe nach nichts mehr und nichts weniger als das in der apostolisch-kirchlichen Tradition begründete, kirchliche Gemeindebewußtseyn um die Objekte des christlichen Glaubensinhalts,

ein Bewußtseyn, dem nicht allein das Bedürfniß eignet, seinen Inhalt in die Formgestalt einer in sich zusammenhängenden Lehrfassung zu bringen, sondern das zugleich auch die letztinstanzliche Norm für diese letztere in sich trägt. Oder, wie man sich zutreffender wird ausdrücken können: sie ist die dem sich selbst klaren, kirchlich-gläubigen Bewußtseyn vorschwebende, im Laufe der Zeit bereits zu einer gewissen Festigkeit gelangte, mehr oder weniger fixirte Grundanschauung davon, was den unveräußerlichen Kern, den unantastbaren Grundstock der thatsächlichen Heilsoffenbarung, den Inbegriff des allen Katholikern gemeinsamen *κήρυγμα* ausmacht. Daher die bald kürzern, bald längern Recensionen, oder besser die abweichenden Relationen der Glaubensregel, und zwar nicht bloß von dem einen zum andern, sondern gleicherweise auch bei dem nämlichen Schriftsteller. Daher neben ihrer realen Gebundenheit durch die in der Kirche lebende Glaubensauffassung der augenscheinliche Einklang, in welchem diese Referate nach Styl und Betrachtungsweise mit den betreffenden Autoren stehen, ihr individuelles Gepräge, was bei den von Tertullian und Origenes enthaltenen Fassungen so sehr der Fall ist, daß Niemand bezweifeln kann, es seyen dieselben ihre eignen Produktionen. Z. B. Origenes: Tum deinde honore ac dignitate patri ac filio sociatum tradiderunt Spiritum Sanctum. *In hoc non jam manifeste discernitur, utrum natus an innatus.*

3) Die ersten Ansätze zur Bildung der regula fidei mögen ziemlich bis in das apostolische Zeitalter hinaufreichen (vgl. *Ignatius,* ad Smyrn. c. 1.), wiewohl wir keine nachweisliche Spur davon aufzeigen können, und förmliche Skizzen oder Entwürfe derselben, die mit Origenes allmählig wieder zurückbleiben, uns erst bei Irenäus begegnen. Es liegt dies in der Natur der Sache. So wie auf der einen Seite sich im engsten Anschluß an Matth. 28, 19. ein Taufbekenntniß bildete: so muß auch nahezu von Anfang an das unabweisliche Bedürfniß einer christlichen Lehrerkenntniß, zum Behufe der Lehrmittheilung, — am einfachsten und sachgemäßesten gleichfalls im Anschluß an die Lineamente der Taufformel (vgl. Justin. Apol. I. 79.), eine Zusammenordnung des vorhandenen Gesammtglaubens in Form einer andeutenden Uebersicht veranlaßt haben. Denn im Trinitätsglauben spricht sich eben die Fundamentaleigenthümlichkeit der christlichen Glaubensweise, die substantia novi testamenti (Tertull. c. Prax. c. 31.) aus*). Bald nöthigten die Gegensätze nach Außen, noch mehr aber diejenigen, welche sich innerhalb des Kirchenkörpers selber entwickelten und häretische Bildungen zur Folge hatten, zu schärfern Fixirungen im Einzelnen durch Einführung erweiternder Zusätze in das anfängliche Schema, bis dann der immer tiefer eingreifende Kampf mit den Irrlehrern die Geltendmachung und Anführung der regula auch in Schriftnormen theils räthlich, theils unumgänglich erscheinen ließ. Von jetzt an erhielt sie, wie es alle Referate beweisen, vorzugsweise die polemische Bedeutung, als Standarte und kirchliche Schutzwehr wider die Häretischen zu dienen, indem man gegen sie weder mit dem einfachen Rückgang auf die Schrift, noch mit den Berufungen auf die Tradition im Allgemeinen ausreichte. Ihrem ganzen Inhalte nach auf der Offenbarung Gottes in Christo und dem Zeugniß seiner Apostel beruhend, konnte man sie in den damaligen Streitverhandlungen keck als a Christo instituta, ab Apostolis tradita hinstellen, wiewohl sie in ihrer empirischen Gestalt nicht direkt auf den Herrn und seine Jünger zurückgeht. Und darauf angelegt, die *στοιχεῖα* der christlichen Glaubenswahrheit einheitlich zusammenzuschließen, ließen sich ihr mit Grund die Prädikate: una, sola immobilis et irreformabilis beilegen, obschon ihre verbale Formulation mannigfache Wandlung erfährt, sich auch wirklich nicht durchgängig auf eine in sich schlechthin einige Glaubensanschauung zurückbringen

*) Noch Augustin heißt die Taufformel geradewegs regula fidei, und Athanasius schreibt: Summa et corpus totius nostrae fidei continetur in verbis baptismi. Auch die bekannte Stelle bei Irenäus I. 9, 4: *ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας ἀκλινής, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε,* wird man bei gehöriger Beachtung des Zusammenhangs richtiger auf die Taufformel als der herrschenden Ansicht gemäß auf die Glaubensregel zu beziehen haben.

läßt. Daß übrigens die regula auch beim Katechumenenunterricht in Betracht kam (Iren. praefat. zum 5. Buche), und daß sie für die weitere, positive Lehrentwickelung von maßgebender Wichtigkeit wurde, bedarf kaum noch besonders hervorgehoben zu werden.

4) Aus dem Bisherigen ergibt sich nun auch annähernd das Ursprungsverhältniß, in welchem regula fidei und Taufbekenntniß, resp. Symbolum apostolicum zu einander stehen. Vor Tertullian findet sich nämlich kein irgend sicheres Datum für das Vorhandenseyn des Apostolicums. Das dem Täufling abverlangte Bekenntniß beschränkte sich höchst wahrscheinlich auf die Zustimmung zum Glaubensinhalte der Taufformel. Berichtet doch noch Tertullian de cor. mil. c. 3: Ter mergitamur, *amplius aliquid* (nach de baptismo c. 6. der Artikel de ecclesia) respondentes, quam Dominus determinavit. Erst um das Ende des dritten Jahrhunderts kommt das Apostolicum in ziemlicher Vollständigkeit, doch noch mit einer gewissen Ueberfülle behaftet, zum Vorschein. Insofern können die vorhandenen Entwürfe der regula fidei, deren ja schon Irenäus bietet, weder, mit Walch, Relationen oder freie Umschreibungen des Apostolicums seyn, noch mit Hahn freie Relationen der traditionellen Auslegung oder mit Höfling mehr oder weniger freie Referate über den Inhalt des apostolischen Symbolums seyn, wie dies von Stockmeier dargethan worden ist. Hiemit bleibt nur noch eine doppelte Möglichkeit offen. Entweder, es muß im geraden Widerspiel zu der gewöhnlichen Vorstellungsweise mit dem letzten Gelehrten angenommen werden, das Apostolicum sey durch Amplification des ursprünglichen Taufbekenntnisses aus dem Vorrathe der Glaubensregel erwachsen, diese also „die Mutter“ von jenem. Oder aber, man wird sagen müssen: das Taufbekenntniß, immer schon da, grundsätzlich nicht in Schrift gefaßt, hat sich als feste Formel zwar langsamer als die Glaubensregel, nichtsdestoweniger jedoch neben dieser letztern, unter den gleichen Impulsen von Außen und Innen, zu seiner nachmaligen Gestalt entwickelt, ohne daß deßhalb eine direkte Abhängigkeit des einen von dem andern dieser beiden Produkte zu behaupten nöthig wäre. Wiewohl in ihrer Genesis und in ihrer organischen Entfaltung auf's Innigste mit einander verwoben, sind sie im Verhältniß zu einander, in Angemessenheit zu der Verschiedenheit ihrer Bestimmung, zwei relativ selbstständige Erzeugnisse des dogmenbildenden und sich symbolisirenden Gemeinbewußtseyns, wobei sich wohl von selber versteht, daß, was zuerst in der Glaubensregel Consistenz gewonnen, dann allgemach auch im Bekenntniß Eingang fand. Danach wäre das Symbolum apostolicum nicht sowohl die Tochter der regula fidei, als vielmehr diese das voraneilende „exoterische“ Gegenbild, des gleichzeitig entstehenden Symbolums.“

5) Wie dem auch sey, — denn bei dem Mangel an Quellen sind wir darauf angewiesen, uns den Sachverhalt nach den vorliegenden Anhaltspunkten möglichst naturgemäß vorzustellen —, zuletzt wurde das Symbol der Erbe der *regula fidei*, und trat vollständig in seine Stelle ein. Dies deutet schon der allmählige Wechsel im Sprachgebrauche an. Von der regula fidei ist zwar auch später noch die Rede. Augustin nennt sie brevis numero verborum, grandis pondere sententiarum. Aber bereits Rufin, expos. Symb. §. 1., braucht den Ausdruck vom apostolischen Symbolum, und der Verfasser der Serm. de tempore, 181, in Augustins Werken sagt: *Hanc regulam fidei*, secundum numerum app. duodecim sententiis comprehensam, *symbolum* vocaverunt. Als nämlich auf der Synode zu Nicäa, auf Grund des üblichen Taufbekenntnisses, das erste ökumenische Symbol zu Stande kam, und von dort an ein scharf formulirtes, dogmatisch bestimmtes Bekenntniß dem andern folgte; als zugleich neben diesen das immer noch nicht fertig abgeschlossene Apostolicum zu stets allgemeinerer Geltung gelangte: genügte nun das *σύμβολον* hinreichend demjenigen Bedürfnisse, welches zuvor in der freiern Form der Glaubensregel Befriedigung gesucht hatte. Das Symbolum ward zur faktischen *regula fidei*, und diese ging nach ihrer empirischen Ausgestaltung in ihm unter. Zu gleicher Zeit erhielt wenigstens die griechische Benennung derselben eine andere Verwerthung. Denn vom vierten Jahrhundert hinweg

ist der Ausdruck *κανών* der terminus technicus für die Sammlung der heiligen Urkunden beider Testamente, während Origenes mit dem Worte noch sowohl diese, als jene unsere traditionelle, summarische Zusammenfassung der Glaubensobjekte bezeichnet. — Wenn bei ältern protestantischen Theologen noch zuweilen von der Regula fidei die Rede ist: so bezeichnet dieser Terminus soviel als sonst analogia fidei. Oefter bedienen sich desselben die katholischen Controversisten, verstehen aber dann darunter „den obersten Erkenntnißgrund der geoffenbarten Wahrheit, das höchste maßgebende Unterscheidungsmittel oder Kriterium des Glaubens", d. h. in concreto: die lehrende und richtende Kirche in ihrer Unfehlbarkeit und Unvergänglichkeit. So noch zuletzt Perrone, Der Protestantismus u. die Glaubensregel. Regensb. 1855. Vgl. Walch, Bibliotheca Symbolica vetus, 1770; Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apost.-kathol. Kirche, 1842; Stockmeier, Wann und auf welche Veranlassungen ist das apost. Symb. entstanden u. s. w. 1846; Höfling, Das Sakrament der Taufe, 1846, I. S. 217 ff. **Güder.**

Gleichniß. Das evangelische Gleichniß (*ἡ παραβολή*, similitudo) muß wohl als eine eigenthümliche Bildung des Geistes Christi bezeichnet werden, in welcher die gewöhnliche Parabel der menschlichen Poesie oder rhetorischen Didaktik ihre eigentliche Verklärung gefunden hat. Wir haben es in ihm nicht mit einer willkürlichen, poetischen Formel zu thun, sondern mit einer dem Geistesleben wesentlichen Grundform der Anschauung und des Unterrichts, welche nicht nur durch ihren mannigfaltigen Inhalt, sondern auch an sich durch ihre eigene Natur, durch ihre Zusammenfassung des Göttlichen und des Menschlichen, des geistigen Lebens und des Naturlebens Licht verbreitet über die Geheimnisse des Himmelreichs. Um diese Bedeutung des Gleichnisses zu würdigen, werden wir zuerst seinen Begriff nach seiner Stellung unter den Figuren der biblischen Rhetorik anzugeben haben, sodann seinen Zweck und endlich seine reiche Entfaltung in der Fülle der neutestamentlichen Gleichnisse.

Das Wesen der Parabel beruht auf den tiefen Grundverhältnissen des Lebens selbst: auf der allgemeinen Thatsache, daß alles Leben hervorgeht aus Einem Geiste, und darum Alles in Allem sich abspiegelt, auf der bestimmteren Thatsache, daß die Entwicklung vorgebildet ist durch ihren Lebenskeim, daß das Geistige vorgebildet ist durch das Sinnliche, und daß überhaupt die niederen Lebensstufen sich vorbildlich verhalten zu den höheren. Man kann daher im Allgemeinen drei Grundformen des Sinnbildes unterscheiden. Zuerst tritt der Typus auf (*τύπος*, der Schlag, der Eindruck, das Gepräge, die Grundform, das Modell, das Muster); er bezeichnet den Lebenskeim, aus welchem die Entwickelungen der mit ihm gesetzten gleichen Lebensstufe hervorgehen. Sodann das Symbol (*σύμβολον*, oder *συμβόλαιον* von *συμβάλλειν, συμβάλλεσθαι* zusammenfassen, zusammenhalten, vergleichen); das Merkzeichen, Wahrzeichen, das sinnliche Zeichen, welches aus einem niederen Lebensgebiet entnommen ein höheres Leben vorbildet und abspiegelt. Drittens die Allegorie (*ἀλληγορία* von *ἄλλο ἀγορεύειν*, Andres [von Anderem] aussagen, d. h. Eins mit dem Andern vergleichend bezeichnen); wie sie überhaupt die Aehnlichkeiten der Erscheinung auf den verschiedenen Lebensstufen benutzt, um Eins durch das Andere zu versinnlichen. Der Typus beruht also auf dem Gesetz der Entwicklung einer bestimmten Lebensstufe mit ihren Bildungen aus einem bestimmten Lebenskeime. Das Symbol beruht auf dem Gesetz, daß die höhere Lebensstufe vorgebildet, geweissagt wird durch die niedere, daß sich namentlich das Geistige im Sinnlichen abschattet. Die Allegorie endlich beruht auf dem Gesetz, daß Alles in Allem sich abspiegelt nach der äußeren Erscheinung, daß der Schein des Einen zum Bilde des Anderen dienen kann. Demzufolge ist also das Kind der Typus des Mannes, Adam der Typus der natürlichen Menschheit, und der mosaische Cultus ist typisch, insofern er die volle, gereifte, christliche Heilsbedürftigkeit darstellt. Er ist aber symbolisch (oder antitypisch) in seiner Hinweisung auf Christum selbst; und in dieser Beziehung nur insofern typisch als Christus von den Vätern kommt nach dem Fleisch. Ein volles Symbol aber ist der Brautstand als Vorbild des Verhältnisses zwischen Christo und seiner Gemeine (s. Ephes. 5, 22.); sowie

die Blume vorher schon aufgetreten ist als ein Symbol des menschlichen Brautstandes, der Geschlechtsliebe. Die Allegorie dagegen ist nicht gebunden an das Gesetz, entweder das homogene entwickelte Leben darzustellen wie der Typus, oder das verwandte höhere Leben darzustellen, wie das Symbol: ihr genügt der allgemeinste Zusammenhang des Lebens selbst in seinen äußeren Aehnlichkeiten. Der Stern ist die Allegorie der Blume und umgekehrt. (Vergl. m. Abhandlung über die Bezeichnungen, welche zwischen der allgemeinen Symbolik und der kirchlichen Symbolik obwalten in der deutschen Zeitschrift von J. Müller rc. 1854 Nr. 42 ff.).

Zur Ergänzung der Grundzüge der biblischen oder auch der realen, bildlichen Rhetorik muß bemerkt werden, daß mit den ausgeprägten und abgeschlossenen Bildformen bildliche Ausdrucksweisen korrespondiren, welche als Gleichnißreden in die eigentliche Rede aufgelöst sind. Unter diesem Gesichtspunkt entspricht die rhetorische Vergleichung der Allegorie, die Metapher dem Symbol, die Synekdoche dem Typus.

Das tertium comparationis (das dritte der Vergleichung) als der Punkt, in welchem das Bild und das Gegenbild zusammenfallen, ist im Grunde der goldne Faden einer bestimmten Lebensidee, welche bildend aus der Tiefe zur Höhe emporsteigt, und sich auf jeder Lebensstufe eigenthümlich bethätigt; z. B. im Gleichniß vom Senfkorn das wunderbare Wachsen; im Gleichniß von der kostbaren Perle das Einsetzen des Gemeinen um das Edle u. s. w. Nach dem Gesagten ist es leicht einzusehen, daß das biblische Gleichniß, namentlich das evangelische, von wesentlich symbolischer Natur ist, d. h. Darstellung einer Bezeichnung des Reiches Gottes im Bilde der Thatsache einer niedrigern, sinnlichen Lebensstufe, welche jene Bezeichnung zum Voraus darstellt. Der Säemann in seinem Thun ist nicht etwa eine Allegorie; er ist eine wesentliche Vorausdarstellung und Prophetie des himmlischen Säemanns in der hohen Sphäre des absoluten Lebens. So der Kaufmann, der seinen Sinn auf kostbare Perlen gestellt hat; ganz besonders, der treue Hirt, welcher sein Leben läßt für die Schafe. Nur insofern, als das Böse nicht symbolisch durch das wesentliche Naturleben vorausverkündigt seyn kann, sondern nur allegorisch sich abschatten kann in den niederen Lebenssphären, hat sich der Herr veranlaßt gesehen, auch allegorische Züge in seine Parabeln aufzunehmen, z. B. wenn er vom Unkraut unter dem Weizen redet. Und aus demselben Grunde sind solche Grundzüge der apokalyptischen Bilderwelt, welche das Reich des Satans veranschaulichen, ihrer Natur nach allegorisch. Doch möchte man auch hier diejenigen Bilder, welche als Zwitterbildungen des Naturlebens die bösen Zwittergestalten des geistigen Reichs abbilden, allegorisch-symbolisch nennen, weil sie im physischen Gebiet denselben allgemeinen Karakter offenbaren, den das Böse im ethischen Lebensgebiet offenbart, z. B. die Schlange, der Drache. In der Regel wird die symbolische Natur der Parabel nicht von allegorischen Gleichnissen unterschieden, z. B. wenn es in Wilke's Neutestamentlicher Rhetorik (S. 324) heißt: „wesentlich ist der Parabel (hebr. Maschal) der Zweck und die Methode, einen nicht sinnlichen Gegenstand, ein nicht in die Sinne fallendes Verhältniß, eine Lehrbehauptung, ein zu Erwartendes u. dgl. aus sinnlichen Verhältnissen (wirklichen nämlich, nicht fabelhaft erdichteten) zu erläutern und begreiflich zu machen.“ Hier fließt nicht nur das symbolische Gleichniß mit dem allegorischen zusammen, sondern auch mit der Gleichnißrede, welche das Bild mehr oder minder aufgelöst mit der didaktischen Erklärung zugleich gibt. Besser erklärt sich der von Heubner revidirte Buchner: „Gleichniß, ein Lehrstück oder eine Erzählung, wo unter einem aus der Natur oder aus dem menschlichen Leben hergenommenen Bilde eine Seite des Reiches Gottes dargestellt wird. Der Grund dieser Lehrweise liegt in der symbolischen Kraft der Natur, indem dieselbe als Typus (?) der unsichtbaren Welt angesehen werden kann.“ Es muß freilich anerkannt werden, daß die Parabel im allgemeineren Sinne (*παραβολή*) als ein Nebeneinanderstellen oder Zusammenstellen, eine Vergleichung, auch von allegorischen Figuren verstanden werden könne. Wir reden hier jedoch von der Verklärung der Parabel in dem biblischen Gleichniß, und dieses belehrt uns nach seiner allgemeinen Natur darüber, daß der Herr mit wunderba-

rer Sicherheit und Klarheit in der Natur und in dem natürlichen Menschenleben die spiegelklare Vorausdarstellung der Thatsachen und Verhältnisse des Reiches Gottes erkannt hat. Die neutestamentliche Parabel ist also eine symbolische oder symbolisch-allegorische, dem Lehrzweck gewidmete, bildliche Darstellung.

Was den Zweck der parabolischen Lehrform betrifft, so ergibt er sich schon aus der Natur der Parabel, weßhalb der Herr diese Form, welche schon im hebräischen Geistesleben ausgeprägt war (vgl. Jes. 5, 1.), aber in seinem Geiste ihre Vollendung erhielt, für seine Vorträge auswählen konnte. Die Parabel stellt ihrer Natur nach die Wahrheit in einem farbigen Lichte dar, das zur Schonung wird für kränkere, zur Ermunterung für sinnlichere, zur Belebung für reinere Augen — das also in jedem Falle das Licht mit den Verschiedenheiten des Auges vermittelt. Nach der in der neueren Zeit vorwaltenden Voraussetzung dient die Parabel ausschließlich dazu, die göttliche Wahrheit für das sinnliche Gedankenleben des Volks zu vermitteln. Allein die eigenen Erklärungen des Herrn über die Bestimmung der Parabeln (Matth. 13, 13 ff. Mark. 4, 11 ff. Luk. 8, 10 ff.) gehen über die pädagogischen Schulansichten hinaus (s. Hase, Leben Jesu, S. 144). Jesus bezieht sich auf das Gericht der Verstockung, worauf Jesaias hingewiesen hat (Kap. 6.) und erklärt (nach Matth.) „deßwegen rede ich zu ihnen in Gleichnissen, weil (ὅτι) sie sehend nicht sehen, und hörend nicht hören und nichts vernehmen. Und erfüllt wird an ihnen die Prophetie des Jesajas u. s. w.“ Nach Lukas drückt er sich stärker aus: den Uebrigen in Parabeln, damit (ἵνα) sie sehend nicht sehen und hörend nicht verstehen. Aehnlich Markus. Die Einen also deuten hin auf das richterliche Element in dem Vortrag der Parabeln, die Anderen auf das pädagogische. Beide stehen im besten Einklang; weil das Volk so sehr in Sinnlichkeit versunken, für das Leben des Geistes verstockt war, so konnte ihm Jesu die Lehre vom Reiche Gottes nur in Parabelform anschaulich machen. Der einheitliche Zweck war die Vermittlung der Wahrheit mit diesem Geisteszustande des Volks; der evangelische Zweck: die Erweckung des Nachdenkens, die Erhebung der Empfänglichen im Volk auf den höheren Standpunkt; der damit verbundene richterliche Zweck aber, die Verhüllung der Wahrheit vor der Profanation der Alles in's Arge verkehrenden Verstockung, die aber als prophylaktisches Verfahren (Verhütung größerer Verstockung) auch wieder das evangelische Erbarmen ausspricht. Dieses Verhütende hat Markus am bestimmtesten ausgedrückt. Die Lehre vom Reiche Gottes verlangte diese Form am allermeisten, weil die Ansichten des Volks vom Reiche Gottes der Lehre Christi von demselben durchaus abstoßend gegenüberstanden.

Im Kreise der Empfänglichen redete Jesus vorwaltend in Gnomen, oder religiösen Sinnsprüchen, mit den Eingeweihten redete er in der lebendigen, dialektischen Bewegung der Lehrrede, mit den Ungeweihten aus dem Volk in Gleichnissen, mit den Ungeweihten, die im formalen Gedankenleben geübt waren, in Gleichnißworten, welche die Erklärung begleitete. Mit den Jüngern ging er stufenweise durch alle diese Formen hinauf.

Es wurde schon bemerkt, daß die Parabel der Darstellung des Reiches Gottes nach seinen verschiedenen Beziehungen gewidmet ist.

Zuerst gibt uns der Herr die ganze Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes von Anfang bis zu Ende in sieben Gleichnissen. 1) Das Reich Gottes eine göttliche Saat, welche mit den negativen Hindernissen (mancherlei Aecker: Unempfänglichkeiten verschiedener Art) zu kämpfen hat, aber auf dem guten Acker gedeiht (vorchristliche Zeit. Apostol. Zeitalter). 2) Die göttliche Saat des Reichs verunreinigt durch das positive Hemmniß, das Unkraut, die böse Saat des Feindes (Zeit der Häresieen). 3) Das Himmelreich in seinem wunderbaren Wachsthum vom Senfkorn zur baumartigen Erscheinung, zu einer großen Gottesgemeine, die einer Weltgemeine (einem Baume) ähnlich sieht, weßhalb die Vögel des Himmels, die Weltgeister sich in ihr niederlassen (das Christenthum Weltkirche). 4) Das Himmelreich gleicht dem Sauerteige, d. h. in seiner verborgenen, die Menschheit umbildenden Wirkung (die mittelalterliche Umbildung der Nationen aus dem Heidenthum in's Christenthum, gegen die Auffassung des Sauerteigs als eines bösen Stoffs, der die

Kirche verdirbt, nach Analogie von Matth. 16, 6. 12. scheint doch der Ausdruck zu entscheiden: das Himmelreich ist gleich dem Sauerteig). 5) Das Himmelreich in der sichtbaren Kirche verborgen, wie der Schatz im Acker (Reformationszeit). 6) Das Himmelreich die kostbare Perle (stille Verklärung des Himmelreichs in der letzten Zeit). 7) Das Himmelreich als das Netz in's Meer geworfen, voll guter Fische und Seeunrath (Weltende und Weltgericht). Wir sind allerdings der Meinung, daß sich die Perioden des Reiches Gottes in der angedeuteten Weise in den sieben Gleichnissen spiegeln, unbeschadet der allgemeinen Geltung eines jeden Gleichnisses für alle Zeiten. Die ganze Entwickelung des Reiches Gottes in seinem naturgemäßen Wachsthum von Anfang bis zu Ende schildert das liebliche Gleichniß Mark. 4, 26—29.

In dem zweiten Cyklus der evangelischen Gleichnisse tritt nun das Wort Gottes, die Saat des Himmelreichs als das Walten der Gnade, des göttlichen Erbarmens hervor. Der Sammler dieser Gleichnisse ist vorzugsweise Lukas. 1) Der barmherzige Samariter, Luk. 10, 30—37. Christus selbst vergleicht sich dem barmherzigen Samariter, welcher die von dem Priester und Leviten, der fanatischen Hierarchie, in ihrem Blute verlassenen Menschheit mit Erbarmen rettet. 2) Das große Gastmahl (Luk. 14, 16—24.); dem Gegensatz des barmherzigen Samariters und der Priesterschaft entspricht hier das entgegengesetzte Verhalten der orthodoxen Juden und der Zöllner und Heiden zu dem Mahle Jesu. Dies hat ein entgegengesetztes Walten von Gericht und Gnade zur Folge. Auf diese Weise sind die drei Gleichnisse angekündigt, nach denen der Herr das Verlorne sucht (Luk. 15.). 3) Das verlorne Schaf. 4) Der verlorne Groschen. 5) Der verlorne Sohn. Hierauf zeigt (Luk. 16.) das 6) Gleichniß vom ungerechten Haushalter, daß sich nur in der rechten Ausübung des Erbarmens die rechte Heilsempfänglichkeit bethätige. Zugleich eröffnet dieses Gleichniß die bestimmte Aussicht in die jenseitige Seligkeit. Noch entschiedener das 7) Gleichniß vom reichen Mann und vom armen Lazarus. Die Barmherzigkeit wendet sich von dem Erbarmungslosen ab, dem Erbarmungswürdigen zu. — Indessen ist das Erlangen der Barmherzigkeit bedingt durch anhaltendes Gebet. Daher 8) Gleichniß: der ungerechte Richter und die arme Wittwe. Damit verwandt ist das 9) Gleichniß: die parabolische Rede von dem nächtlich bei seinem Freunde um Brod anklopfenden Freunde (Luk. 11, 5—8.). Wiederum ist das wahre Gebet bedingt durch die rechte Demuth 10) Gleichniß: vom Pharisäer und Zöllner (Luk. 18.). Hiermit correspondirt 11) das kleine Gleichniß von den beiden Schuldnern, denen die Schuld erlassen worden, von denen der größte Schuldner nachher am meisten liebt und dankt (Luk. 7, 41. 42.). Zur Ergänzung dient das 12) Gleichniß von dem verschuldeten Knecht, der den großen Schulderlaß durch die Unbarmherzigkeit wieder verliert (Matth. 18, 23.).

So ist der dritte Cyklus angekündigt, die Gleichnisse von der richtenden Gerechtigkeit. Gleichwie aber die Barmherzigkeit nicht waltet ohne Gericht, so die Gerechtigkeit nicht ohne Erbarmen. Eingeleitet wird dieser Cyklus durch das 1) Gleichniß von dem Taglöhner (Matth. 20, 1—6.) die lohnende Gerechtigkeit ist mit dem freien Erbarmen Eins, sie richtet sich nicht nach quantitativen, sondern nach qualitativen Verhältnissen und setzt die Lohnsucht hinter die Dienstwilligkeit zurück. Diese dynamische Vergeltung spricht sich stärker aus in dem 2) Gleichniß von den 10 Knechten, die 10 Pfunde empfangen haben, Jeder Eins, und nach ungleichem Erwerb eine ungleiche Vergeltung erfahren (Luk. 19, 11—28.). Dieses Gleichniß läßt aber zugleich den Herrn als einen König erscheinen, der seinem aufrührerischen Staat gegenüber vom Standpunkte des Fürsten zu dem des Privatmanns und Kaufherrn freiwillig herabsteigt, um am Ende nach glücklichem Erwerb seiner Knechte die Aufrührer zu bestrafen. Verwandt und doch verschieden ist das 3) Gleichniß von den anvertrauten Talenten (Matth. 25, 14—30.). Dort scheinen die allen Knechten des Herrn gemeinsamen, gleichen Amtsgaben für die verschiedenen Gnadengaben gezeichnet zu seyn. Dort sind der Knechte zehn (die Zahl der Weltleute), hier drei (die Zahl des Geistes). Dort ist die Entfernung des Herrn eine Raumform; hier vorwaltend Zeitform. Der Herr erscheint hier den Knechten am Ende zur plötzli-

chen Ueberraschung. Auf diese stete Nähe des göttlichen Gerichtes weist das 4) Gleichniß von dem thörichten Landbauer hin (Luk. 12, 16.). Durch eitles Trachten wird der Mensch zu einem unfruchtbaren Baum für das Reich Gottes, dessen Schicksal geschildert wird im 5) Gleichniß von dem unfruchtbaren Feigenbaum (Luk. 13, 6—9.). In dem 6) Gleichniß von der Hochzeit des Königssohns (Matth. 22, 1—14.) erscheint das Walten des Herrn im Gegensatz gegen das Gleichniß vom großen Gastmahle (Luk. 14, 16.) vorzugsweise unter dem Gesichtspunkte des Gerichts über die undankbaren Gäste. Der Hauptgegensatz in dieser Parabel, die undankbaren Frühgeladenen und die dankbaren Spätgeladenen spiegelt sich schärfer ab in dem 7) Gleichniß von den beiden Söhnen, die der Vater in den Weinberg schicken wollte (Matth. 21, 28.). Hierauf treten in dem 8) Gleichniß die ungetreuen Arbeiter in dem Weinberge des Herrn auf (Matth. 21. Mark. 12. Luk. 20.). Aber auch unter den äußerlich treu scheinenden Arbeitern in dem neutestamentlichen Weinberge wird unterschieden zwischen den innerlich Getreuen, Lebendigen und den bloßen Scheinfrommen. Dies zeigt das 9) Gleichniß von den klugen und den thörichten Jungfrauen. Den Schluß der Gerichtsbilder macht das Gleichniß von den bösen Knechten (Matth. 24, 45. Luk. 12, 42.). Hiermit ist der Abschluß der Gerichtsgleichnisse angekündigt: die Gleichnißrede von dem jüngsten Gericht (Matth. 25, 31.), welche aber als Gleichnißrede die strenge Form des Gleichnisses durchbrochen hat.

Dasselbe gilt von den herrlichen Gleichnißreden, welche der Evangelist Johannes uns aufgehoben hat, und in denen er nicht nur die ganze Natur (den Wind, die Quelle, das Brod, den Weinstock, das Licht), das ganze Menschenleben (den Hirten, die Gebärerin, den Weingärtner), sondern auch die ganze alttestamentliche Geschichte (die eherne Schlange, das Manna, das Pascha, den Tempel, das Lichterfest ꝛc.) zur durchsichtigsten Symbolik des Lebens Christi und aller Grundverhältnisse des Reiches Gottes erklärt hat. Lange.

Glocken sind eine Erfindung der christlichen Kirche, und waren weder vor ihr, bei Juden oder Heiden, noch neben ihr, bei den Muhamedanern, gebräuchlich. Schellen, tintinnabula, kommen allerdings schon unter den alten Hebräern, Griechen und Römern vor; so an Kleidern (Ex. 28, 33—35.), in den Bädern u. dgl. Bei den Opfern waren Klingeln (κώδωνες) und metallene Becken, lebetes, herkömmlich. Die ersten Kirchenglocken werden dem Bischof Paulinus von Nola in Campanien, der am Ende des vierten Jahrhunderts lebte, zugeschrieben. Eben daher leitet man denn auch die Benennung mit nola, campana (campanum). Allein in den Schriften des Paulinus von Nola, obwohl darin dessen Kirchen ausführlich beschrieben werden, ist keine Spur von dem zu lesen, was wir unsre Glocken nennen. Auch hießen früher die Schellen auch nolae (mit kurzem o, während das o der Stadt Nola ein langes ist), und campana kommt am wahrscheinlichsten von dem, schon bei Plinius gerühmten Aes campanum her, aus welchem man die Glocken ehedem am liebsten, oder doch am frühesten goß. Die Ableitung von campus, weil sie durch das Gefilde hin gehört oder auf freiem Felde gegossen wurden, ist nicht zu beachten. Es läßt sich wohl annehmen, daß die ersten Glocken vergrößerte Schellen waren, die man an den Klöstern anbrachte, anstatt der hölzernen Hämmer und Klappern, und das noch umfangreichere Maß wurde dann den Kirchen zu Theil, um die Berufung der Gläubigen durch einen Cursor oder durch die tuba zu ersetzen. Den ersten gottesdienstlichen Gebrauch soll von den Glocken der Nachfolger Gregors I., Pabst Sabinianus im Jahr 604 gemacht haben. So erzählt Polydorus Vergilius, der jene ältesten Kirchenglocken noch als tintinnabula bezeichnet, weil sie ohne Zweifel noch eine mäßige Größe hatten. Auch in Frankreich waren es im Jahr 610 die Glocken der St. Stephanskirche zu Orleans, durch deren vollen Klang der Bischof das Heer des Königs Chlotar in Staunen versetzte und zur Flucht bewog.

Das deutsche Wort Glocke, das auch in den Gebrauch der lateinischen Sprache des Mittelalters überging, Cloqua, Clocca, Cloccum, findet sich schon in den Briefen des h. Bonifacius, und wird bald vom Klingen, bald vom Locken hergeleitet. Verwandt ist damit das englische Clock und das französische Clôche. Das in der italienischen Sprache

fortlebende campana tritt zuerst in dem um 660 von dem Engländer Cummuneus Albus verfaßten Leben des heil. Columbanus bei Mabillon hervor (media nocte pulsante campana); doch handelt es sich hier und anderwärts zunächst von Klosterglocken.

Die Verbreitung der Glocken erfolgte vornehmlich unter Karl dem Großen, auch in den eroberten Provinzen seines Reiches. Die vorzügliche Glocke (campanum optimum) für den Aachener Dom fertigte damals der St. Gallische Mönch Tancho. In das Morgenland gelangte diese abendländische Sitte aber erst mehrere Jahrhunderte nach ihrem Aufkommen. Gegen Ende des neunten Jahrhunderts machte Herzog Ursus von Venedig dem griechischen Kaiser (Michael oder Basilius) zwölf große Erzglocken zum Geschenk, der für sie einen Glockenthurm an der Sophienkirche zu Constantinopel erbauen ließ. Ihren allgemeinen Gebrauch hinderten jedoch im Orient die Muhamedaner, unter deren Herrschaft man sich wieder anderer Mittel, die Christen zusammenzurufen, des alten *ἁγιοσίδηρον* und *σημαντρόν*, bedienen mußte. Nur bei den Russen sind die Glocken beliebt, aber mit dem Unterschiede, daß sie nicht, wie bei uns, in Schwung gebracht werden, damit der Hammer anschlägt, sondern daß der Hammer in Bewegung gesetzt und an die ruhende Glocke geschlagen wird. In der lateinischen Kirche dagegen wurden sie allenthalben einheimisch; mit der Zahl und Größe vermehrte sich ihre Bestimmung, nach den alten Versen:

Laudo verum Deum, plebem voco, congrego Clerum,
Defunctos ploro, nimbum (al. pestem) fugo, festaque honoro.

Zur Aufbewahrung der Glocken, und um ihnen die volle Wirkung zu geben, wurden Thürme neben den Kirchen aufgerichtet, später mit den Kirchen selbst verbunden. Das occidentalische Campanile heißt bei den Russen Kolokolnik. Es ist auch anzunehmen, daß die Glocken frühe für den gottesdienstlichen Dienst geweiht wurden, weil im Capitular Karls des Großen vom Jahr 787 schon das ausdrückliche Verbot steht: ut cloccae non baptizentur. Der römische Ordo und alte Pontificalbücher und Sacramentarien schreiben den Einsegnungsritus vor, der Baptismus heißen konnte, weil er darin besteht, daß der Priester die Glocken mit Wasser abwäscht, mit Oel und Chrisam salbt und unter dem Zeichen des Kreuzes spricht: conse † cretur et sanctifi † cetur, Domine, signum istud in nomine Pa † tris et Fi † lii et Spiritus † Sancti. Wenn die Glockenweihe sicher im achten Jahrhundert vorkommt, so findet sich im zehnten auch die Beilegung von Namen. Nach Baronius soll darin Pabst Johannes XIII. im Jahr 968 mit der großen Glocke der Laterankirche zu Rom vorangegangen seyn, der er den Namen Johannes gab. Das Glockenläuten zum Gebet der Christenheit wurde für Morgen, Mittag und Abend eingeführt. Die Abendglocke heißt auch Ave Mariaglocke, die Mittagsglocke Bet- und Türkenglocke, weil sie von Calixt III. im Jahr 1457 zur Abwendung wie andrer Unglücksfälle so namentlich des Umsichgreifens der gefürchteten Macht der Osmanen angeordnet wurde; um so passender, als die Glocken an den Türken gerade ihre gefährlichsten Feinde hatten.

Glockengut oder Glockenspeise heißt das Metall, aus welchem die Glocken gegossen werden; eine Mischung von 2—3 Theilen Kupfer und 1 Theil englischen Zinns. Durch einen Zusatz von Messing, den man bisweilen anwendet, wird die Masse spröde und der Gefahr des Springens ausgesetzt. Der Klöpfel ist von Eisen. Mehrere Glocken treten in ein Klangverhältniß, drei in einen Dur- oder Molldreiklang, zwei in Terz, Quart oder Quinte.

In neuerer Zeit hat man wegen der Kostspieligkeit der ehernen Glocken Eisenstäbe und Stahlstäbe einzuführen gesucht, welche angeschlagen werden müssen; aber sie fanden keinen Beifall. Neuestens dagegen wird von dem Bochumer Verein für Bergbau und Gußstahlfabrikation in Westphalen auch der Stahlguß für Glocken verwendet, deren Preis dadurch um 2/5 billiger zu stehen kommt als beim Erzguß. Der Gustav-Adolphs-Verein in Schlesien hat mit denselben sehr glückliche Proben gemacht und sie wegen ihres guten Klangs, ihrer Dauerhaftigkeit und ihrer Wohlfeilheit bei der jüngsten Hauptversammlung in Heidelberg (1855) empfohlen. Das Geschichtliche findet sich bei Eggers, de origine et nomine campanarum, Augusti, Denkw. XI., Binterim, Denkw. IV. 1., Alt, der kirchl. Gottesdienst.

Grüneisen.

Glöckner, Campanarii, campanatores, sind niedere Kirchendiener, welche den Dienst bei den Glocken zu versehen haben und in der Regel auch zu anderen Beschäftigungen im untergeordneten Kirchendienst verwendet werden. In Dorfkirchen ist in der Regel der Schullehrer in Einer Person Organist, Cantor, Meßner und Glöckner. Zur Zeit Karls des Großen wurde dieses Amt so hoch gehalten, daß Aebte und Bischöfe sich ihm unterzogen. Jetzt sind es der Form nach die Ostiarier, die bei der Ordination einen Glockenstrang in die Hand nehmen und einige Male läuten müssen. Grüneisen.

Gloria in excelsis, s. Doxologie

Gloria patri, s. Doxologie.

Glossa ordinaria, et interlinearis, s. Glossen, biblische.

Glossen (biblische) werden in sehr verschiedenen Theilen der Geschichte der heil. Schrift, und in ebenso verschiedener Bedeutung erwähnt. Der Ausdruck stammt bekanntlich aus dem Griechischen, wo das Wort *γλῶσσα* nicht bloß Zunge und Sprache bedeutet, sondern, was uns hier zunächst interessirt, von den Grammatikern angewendet wurde, um solche einzelne Wörter und Redensarten zu bezeichnen, welche überhaupt oder in gewisser Beziehung einer Erklärung bedurften. Dahin gehörten z. B. veraltete Ausdrücke, welche die gangbare Sprache durch neuere ersetzt hatte; ferner Provincialismen, welche von den Philologen jüngerer Zeit, den Hütern der Klassicität, als solche verzeichnet wurden mit Beisetzung des eigentlich zu gebrauchenden Wortes (*τὸ κύριον*); sodann Fremdwörter, welche bei dem Fortschritte des Völkerverkehrs und der allgemeinen Weltbildung von außen her, z. B. von Rom, aus dem Orient, aus Aegypten, in die griechische Sprache eingedrungen waren; überhaupt alles Sprachgut, einzeln genommen, welches Gegenstand einer Erklärung wurde. Ein altes Scholion, welches Wetstein zu 1 Kor. 12, 10. anführt, definirt *γλῶσσαι φωναὶ ἀρχαῖαι καὶ ἀποξενισμέναι ἢ ἐπιχωριάζουσαι*, womit so ziemlich die drei eben genannten Kategorieen von Wörtern bezeichnet sind. Statt *γλῶσσαι* sagte man auch *γλωσσήματα, λέξεις γλωσσηματικαί*, und beide Ausdrücke, glossae, glossemata, gingen in gleicher Bedeutung zu den lateinischen Philologen über, wie sie denn Quinctilian (I. 8. p. 63) durch voces minus usitatae erklärt. Näheres über diesen Gegenstand sehe man in Bleek's Abh. über das *γλ. λαλεῖν*, Studien und Kr. 1829. S. 32 ff.

Man sieht sofort, daß die solchen Spracherscheinungen gewidmeten Studien und Arbeiten der Anfang der eigentlichen (in unserm modernen Sinne so genannten) Lexikographie werden mußten. Es ist ja jedes Wort, jede Vocabel, als Element des Lexikons, d. h. als ein zu erklärender Sprachtheil, eine Glosse, in jenem altgriechischen Sinne des Wortes. Nur ist zu bemerken, daß die Alten nicht in der Richtung fortschritten, daß sie das ganze vorhandene Sprachmaterial lexikalisch (alphabetisch) zusammenstellten und verarbeiteten, sondern sich eben auf einzelne Reihen und Kategorieen von Glossen beschränkten, hier auf attische, kretische, lakonische, italische, dort auf medicinische oder technische, anderwärts auf Eigenthümlichkeiten einzelner Schriftsteller. Ueberhaupt sammelten selbst noch im Mittelalter die Verfasser von Wörterbüchern (*γλωσσόγραφοι*) ihren Stoff nicht sowohl aus der Sprache in abstracto, möchten wir sagen, als aus einer, oft willkührlich beschränkten Lektüre, so daß ihre Werke weniger eigentliche Lexika, in unserm Sinne, als Glossarien, d. h. Sammlungen von Erklärungen zu einer größern oder geringern Anzahl von bekannten, wichtigen, gelesenen Werken waren, und dies so sehr, daß einerseits nicht nur der philologische Zweck verfolgt, also Worterklärung gegeben wurde, sondern auch, was wir Realerklärung nennen, damit verbunden war, also historische, geographische und ähnliche Notizen; andererseits aber die zu erklärenden Wörter oft ohne weiteres in derjenigen grammatischen Form hingeschrieben wurden, in welcher dieselben zufällig an einer dem Sammler interessant gewesenen Stelle standen, auf welche sich dann auch seine Erklärung zunächst bezog, statt daß wir die Wurzel zu nennen pflegen und ihre Bedeutungen oder Formen, nach Umständen und methodisch entwickeln. Es bedarf keiner Erinnerung, daß die griechische Bibel, deren Sprache eine in so vielen Be-

ziehungen eigenthümliche, deren Inhalt ein in mehr als einer Hinsicht wichtiger war, im christlichen Mittelalter, und inmitten eines Volkes, dem das alte Griechische mehr und mehr fremd wurde, vor allen andern Büchern die Aufmerksamkeit der Glossographen auf sich ziehen mußte. Es enthalten daher auch die Werke derselben zum Theil sehr reichliche Beiträge zur Exegese, und nach dem, was so eben über ihre Methode gesagt worden ist, konnte und kann es auch nicht allzuschwer seyn, aus der Menge der einzelnen Glossen und Scholien diejenigen herauszufinden, welche der Erklärung der heil. Schrift gewidmet waren. Mehrere holländische Philologen des vorigen Jahrhunderts, J. Alberti, L. Esp. Valckenaer u. A. widmeten sich diesem Geschäfte, und ein Deutscher J. Ch. Gli. Ernesti veranstaltete eine Handausgabe von „*Glossis sacris*“ aus Hesychius, Suidas, Phavorinus, Lpz. 1785 f. 2 Th., überall mit Nachweis der Bibelstellen, auf welche sich die einzelnen Artikel bezogen. J. F. Schleusner sammelte Nachträge dazu in vier Programmen 1809 ff. Ein Specimen ähnlicher Glossen aus Zonaras gab F. W. Sturz 1818. Wer mehr über diese Materie zu wissen wünscht, findet es in *Fabricii* bibl. graeca IV. 540 sqq., in Rosenmüller's hist. interpr. IV. 356 sqq., und in mehrern besondern Erläuterungsschriften, die ich in meiner Geschichte des N. T. §. 530. verzeichnet habe. Ausdrücklich aber muß hier noch bemerkt werden, daß diese (von uns so genannten) Glossae sacrae für die Wissenschaft auch darum von Interesse sind, weil die dazu gegebenen Erklärungen von den Lexikographen des Mittelalters, welche dieselben zusammenstellten, in der Regel wohl nicht aus eignen Studien erwachsen, sondern als Excerpte aus ältern theologischen Schriftstellern gezogen sind, also aus stimmfähigen Exegeten und zum Theil auch aus verlornen. Ebenso ist es nicht unwichtig, noch einmal zu erinnern, daß sie wirklich sprachlicher und geschichtlicher Art sind, was bei der sonstigen Natur mittelalterlicher Exegese nicht unerheblich ist.

Aber viele Jahrhunderte schon, ehe solche Glossen geschrieben wurden, war der Bibeltext Gegenstand exegetischer Studien, und der Ausdruck Glossen begegnet uns in verschiedener Weise in einem andern Sinne als dem eben entwickelten. Hieß bei den Griechen *γλῶσσα* das zu erklärende Wort, so nannten die Lateiner glosa die gegebene Erklärung. In diesem letztern Sinne, der bei den Klassikern nie vorkömmt, kannte das christliche Mittelalter und kennt die kritische Wissenschaft der Neuzeit Glossen von mancherlei Art, von denen wir hier die biblischen allein zu betrachten haben, da einer andern Gattung in dieser Encyklopädie ein besonderer Artikel gewidmet ist. Die geschichtliche Ordnung verlangt, daß wir die Sache so vortragen, daß der jüngste Sprachgebrauch zuerst erklärt werden wird.

Fast so alt als das Bücherschreiben und Lesen selbst mag die Gewohnheit seyn, Bemerkungen an den Rand zu schreiben, sey es zum Verständnisse, sey es zur Berichtigung des Gelesenen. Auch in der klassischen Literatur sind die Spuren dieser Sitte oder Unsitte, über welche noch heute Lesevereine und Bücherausleiher zu klagen haben, nicht selten. Vorzüglich aber kam sie bei der Bibel in Anwendung, theils weil dieses Buch am häufigsten gelesen wurde, theils weil es mehr als jedes andre in die Hände solcher Leser kam, welche entweder erklärender Bemerkungen bedurften oder sich solche zu geben geschickt glaubten. Da waren unzählige Ausdrücke und ganze Stellen, welche einer fremden Redeweise oder einem geschichtlichen oder religiösen Horizonte angehörten, der nun einmal nicht der nächste war; und so wie die Wichtigkeit des Inhalts die Wißbegierde der Einen und die Lehrbegierde der Andern steigerte, so mehrte auch die stets weitere Entfernung von dem Standpunkte der ursprünglichen Leser und der stets wachsende Reichthum der theologischen Wissenschaft, dort das Bedürfniß, hier die Mittel der Erklärung. Randglossen (das Wort ist modern, die Sache uralt) kamen also sehr frühe in die Bibelhandschriften. In der ältern Zeit waren sie meist ganz kurz, oft nur ein einzelnes Wort durch ein anderes erklärend; seltner bestand die beigeschriebene exegetische Bemerkung aus einem ganzen Satze. Jene erstere kürzere Form zeigt uns auch den Ursprung des jüngern Sprachgebrauchs. In der That war es ja eine „Glosse“, was er-

klärt wurde, und was diese erklärte, war wieder eine Glosse, d. h. ein Wort; und wenn nun zuletzt die Erklärung selbst so hieß, so geschah es bloß aus dem natürlichen Drange nach Abkürzung, dem wir ja in der Literärgeschichte der Bibel manches Aehnliche, z. B. die Wörter Evangelium, Testament, Apokalypse u. s. w. verdanken. Daß solche Glossen schon dem hebräischen Texte des A. T. beigeschrieben wurden, und später in den Text hineinkamen, ist bei dem heutigen Stande der Kritik eine unläugbare Thatsache; nur fällt sie weniger in die Augen, weil wir einerseits keine kritische Ausgabe des A. T. besitzen, welche sie ausgemerzt oder am Rande bezeichnet hätte, andrerseits aber meist keine Dokumente, um den Beweis dafür anders als durch innere Gründe, höchstens hin und wieder durch Vergleichung der LXX zu führen. Allein schon das kri ist in vielen Fällen nur eine Glosse zum ketib. Die ebengenannte griechische Uebersetzung aber ist so häufig durch Glossen zuerst illustrirt, nachher entstellt worden, daß schon die Alten (Origenes, Lucian, Hesychius, s. d. Art. Bibeltext) darauf dachten, sie davon zu reinigen. Noch jetzt lassen sich dieselben durch Vergleichung mit dem Urtexte, oder der Handschriften untereinander leicht herausfinden, und in vielen Fällen stellen sie sich geradezu als Doppelübersetzungen dar, indem die Randglosse und die Textglosse irriger Weise von spätern Abschreibern mit einander verbunden wurden. Das hatte nun sehr häufig und bei aller Art von Büchern statt. Hieronymus klagt schon darüber (Ep. ad Suniam Opp. III. 58 Francf.) und sagt: Si quid pro studio ex latere additum est non debet poni in corpore. Dasselbe kam nun auch beim griechischen N. T. vor, dessen Text an unzähligen Stellen im Laufe der Zeit auf diese Weise verunstaltet wurde, so daß es eine Hauptaufgabe der Kritik geworden ist, zu entdecken, was in demselben nicht den Verfassern, sondern der Unkunde der Abschreiber seinen Ursprung verdankt, welche entweder die zahlreichen Randerklärungen mit in den Text selbst aufnahmen, oder durch die erklärende Leseart die echte unmittelbar verdrängten. Uebersieht man die Stellen, in welchen Griesbach und Tischendorf den recipirten Text corrigirt haben, und zwar nach Handschriften und sonstigen gültigen Zeugnissen, und wo es sich nicht um grammatische und syntaktische Kleinigkeiten handelt, so findet man, daß verhältnißmäßig die größere Zahl in diese Kategorie fällt, namentlich insofern es erklärende Zusätze gilt, weniger wo bloße Substitution statt hatte. Noch viel mehrere Beispiele lassen sich aber aus der Vergleichung der ungedruckten Textdocumente sammeln. Für letztere verweise ich der Kürze wegen auf die Ausgaben des N. T. mit vollständigem kritischem Apparat; für die in den Drucken verbreiteten auf meine Geschichte des N. T., dritte Ausg. §. 399 ff. Theoretische Monographieen über diese Materie sind verzeichnet ebendas. §. 359. Es kann hiebei noch erinnert werden, daß in neuerer Zeit der Sprachgebrauch sich bei Manchen dahin bestimmt hat, daß man den Namen Glosse für die Randbemerkung als solche vorbehält; dieselbe aber, sofern sie irriger Weise in den Text gedrungen ist, und nun als zu diesem gehörig erscheint, ein Glossem nennt. Doch wird dieser Unterschied nicht streng beobachtet.

Je mehr nun nach und nach das Schriftverständniß für ein schwieriges galt, insofern man sich einredete, der Text berge eigentlich einen viel tiefern Sinn als der Buchstabe kund gab, desto unentbehrlicher erschien die begleitende Erklärung, desto mehr wurde diese die Hauptsache bei dem Bibelstudium. Da nun aber gleichzeitig das Schreibmaterial immer theurer, die Freiheit selbstständige Erklärungen aus dem Schatze eigner Studien zu geben immer geringer, die Verehrung für ältere Exegeten immer unbegrenzter, die Wissenschaft endlich immer spärlicher wurde, so gewöhnte sich das Mittelalter Bibelhandschriften (versteht sich lateinische) anzufertigen, in denen eine Masse exegetischer Bemerkungen mit kleinerer Schrift an den Rand, je nach dem Umfange selbst an den obern und untern, gleich einem Rahmen, geschrieben waren, und diese hießen dann Glossen, obgleich sie längst etwas Anderes geworden waren, als Erklärungen einzelner Wörter. Ja die ganze Sammlung solcher exegetischen Aehren- oder Stoppellesen durch einen Compilator, nannte man im Singular eine Glosse. Freilich, Commentare in unserm Sinne waren es auch nicht; eher Scholien verschiedenen Inhalts und Ursprungs, aus den spä-

tern gezogen, mit und ohne Namen, bald mystischer, bald historischer, bald scholastischer Art und Tendenz. Die berühmteste Sammlung solcher *Glosae marginales* ist die, welche im neunten Jahrhundert Walafrid der Schele (Strabus), Abt von Reichenau am Bodensee zusammengetragen haben soll, und welche vielen folgenden Geschlechtern als Glosa ordinaria das gangbarste Vademecum der Exegese blieb. Kürzere Erklärungen in der alten Art, wo es bloß einzelnen Worten galt, schrieb man zwischen die Zeilen (Glosae interlineares). Von diesen unterscheiden wir zwei Gattungen. Es gab theologisch-mystische, welche die Quintessenz der damaligen erbaulichen Exegese, fast möchten wir sagen, lexikalisch einführten, insofern die einzelnen Ausdrücke der Bibel durch darüber geschriebene Schlagwörter der geistlichen Deutung in ihren innern Sinn umgesetzt werden sollten. Dahin gehört die berühmte Glosse des Anselm von Laon, im Anfang des 12. Jahrh., welche später auch mit der des Walafrid zusammengeschrieben und selbst so gedruckt worden ist. Es gab aber auch rein philologische Interlinearglossen. Als nämlich auch die lateinische Sprachkenntniß zu schwinden begann, mußten mehr und mehr einzelne Wörter für Unkundige erklärt werden, und wir sehen hier für lateinische Schriftsteller, klassische und kirchliche, und zumal für die Bibel, dieselben literärischen Studien und Arbeiten wieder auftauchen, die wir am Anfange dieses Artikels bei den alten griechischen Grammatikern gefunden haben, selbst mit Einschluß eigentlich lexikalischer Zusammenstellungen, theils in alphabetischer Ordnung, theils in der Folge der erklärten Texte; alles mit dem Unterschiede, daß jetzt Glosa das erklärende, nicht das erklärte Wort bezeichnet. Im Allgemeinen haben nun diese letzteren Glossen, selbst die biblischen, für uns keinen andern Werth, als den eines Maßstabes für die Wissenschaft jener Periode. Allein in neuerer Zeit hat sich die Aufmerksamkeit der deutschen Gelehrten einer eignen Gattung derselben zugewendet. Es findet sich nämlich, daß man im karolingischen Zeitalter anfing, lateinische Texte, und darunter auch die Bibel, deutsch zu glossiren, und zwar in den eben erwähnten verschiedenen Formen, so daß sich unter andern deutsch-glossirte Bibeltexte, wenn auch nur fragmentarisch, und gesammelte Glossen (Vokabularien) zu solchen Texten erhalten haben. Die Bibliotheken von St. Gallen, München, Wien, und überhaupt alle, welche sich aus oberdeutschen Benediktinerabteien bereichert haben, besitzen nicht wenige derartige Handschriften, über welche wir, als eigentlich die Germanisten, nicht die Theologen interessirend, hier nur auf Rud. v. Raumer's Werk, Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache, S. 81 ff. verweisen.

Von dieser mittlern Zeit an blieb das Wort Glosse, glosa, der stehende Ausdruck, einerseits für eine einzelne Texterläuterung, andrerseits für eine ganze Sammlung solcher über ein besonderes Werk, also z. B. die Bibel. Wie unzertrennlich, im theologischen Bewußtseyn des Mittelalters, die Glosse vom Bibeltext war, zeigt auch der Umstand, daß dieselbe, mochte sie nun hergenommen seyn, aus welcher Quelle man wollte, oft mit dem Texte in der Weise vermischt wurde, daß sie stückweise auf Abschnitte des letztern folgte, ohne in der Schrift unterschieden zu werden, manchmal ohne alle Anzeige des Uebergangs oder höchstens durch ein eingeschobenes [Glosa] mit und ohne Klammern. Auch in Bearbeitungen der Bibel, in der Volkssprache, verfuhr man so, und in Frankreich wurde die Bibelübersetzung bis um 1523 nicht anders als in dieser Weise (aber auch noch viel später) glossirt gedruckt, wenigstens diejenigen Theile, die früher glossirt gewesen waren, d. h. namentlich die historischen.

Auch in neuerer Zeit redet man noch von glossirten Bibeln; dahin gehört z. B. die altberühmte sog. Weimarer Bibel, welche von 1641 an oft gedruckt worden ist und den Kern der orthodoxen lutherischen Exegese dem ungelehrten Leser bekannt zu machen bestimmt war. Indessen ist der Name doch eigentlich abgekommen, wenn auch die Sache selbst in mehr als einer Gestalt ein Bedürfniß geblieben ist. Ed. Reuß.

Glossen und Glossatoren des römischen und kanonischen Rechts. Im 12. Jahrhundert gewann das römische Recht, welches seit dem Untergange des weströmischen Reiches in Italien eine nur kümmerliche Geltung und Wirksamkeit bewahrt hatte,

einen neuen Aufschwung und eine reiche, bedeutungsvolle wissenschaftliche Pflege. Die Rechtsschule zu Bologna, zu Ende des 11. oder zu Anfang des 12. Jahrhunderts gegründet durch Irnerius (Warnerius, Guarnerius) war der Mittelpunkt dieses neu erwachten Studiums; der Ruf dieser Schule und ihrer ausgezeichneten Lehrer versammelte zahlreiche Schüler aus fast allen Theilen Europa's in Bologna und so wurde sie die Pflanzstätte, von wo aus die Kenntniß, die wissenschaftliche Behandlung und die praktische Anwendung des römischen Rechts sich weit über die Grenzen Italiens verbreitete. Die Wirksamkeit der Lehrer beschränkte sich regelmäßig nicht auf Vorlesungen über die Rechtsquellen, vielmehr gaben diese grade auch die Veranlassung zu einer literarischen Thätigkeit, aus deren Eigenthümlichkeit der Name Glossatoren entstanden ist. Die schriftliche Interpretation des Corpus juris geschah nämlich in der Form von Glossen, welche theils in kurzen Erklärungen einzelner Worte und Ausdrücke, theils in ausführlicheren, sachlichen Erläuterungen bestanden, und bald zwischen die Zeilen (Interlinearglosse); bald an den Rand des Textes (Marginalglosse) geschrieben wurden. Neben diesen Glossen verfaßten die Glossatoren summae, Uebersichten über den Inhalt einzelner Titel der Rechtsbücher, casus, wahre oder fingirte Rechtsfälle zur Erläuterung und Veranschaulichung der einzelnen Stellen in Verbindung mit quaestiones und distinctiones, ferner brocarda oder brocardica (s. d. Art.) u. s. w. Vgl. Savigny, Gesch. d. Röm. R. i. Mittelalter, Bd. 3. S. 537—574 d. 2. Ausg. Diese literarische Thätigkeit der Glossatoren des römischen Rechts, der sogenannten Legisten, ist Muster und Vorbild geworden für die wissenschaftliche Behandlung der Sammlungen des kanonischen Rechts, seitdem diese (im 12. Jahrh.) zunächst ebenfalls in Bologna, später besonders auch in Paris, Gegenstand für Vorlesungen wurden, und sich neben der Schule der Legisten eine Schule der Kanonisten, Dekretisten, Dekretalisten bildete.

Gratian, der Verfasser des Decretum, des ersten Theils des Corpus juris canonici (s. kanonisches Recht) hat zuerst über sein Werk im Kloster S. Felix zu Bologna Vorträge gehalten. Mehrere seiner Schüler und Nachfolger verfaßten, nach Art der Glossatoren des römischen Rechts, Glossen, wahrscheinlich kurze Interlinearglossen, zu diesem Dekrete. Als die ältesten dieser Glossatoren werden bezeichnet Paucopalea, Omnibonus († 1185), Sicardus von Cremona, welcher, nachdem er eine Zeit lang in Bologna gelehrt, sich nach Mainz begeben und dort um's Jahr 1160 seine summa canonum verfaßt zu haben scheint. (Vgl. Phillips, Kirchenrecht, Bd. 4. S. 168. 169). Im J. 1185 wurde er Bischof von Cremona. Außer diesen werden noch genannt Ansaldus, Urso, Anselmus und Butirus, jedoch weiß man von diesen wenig mehr, als den Namen. Von den Glossatoren des Dekrets aus dem 12. und 13. Jahrhundert sind noch hervorzuheben Rufinus, von welchem eine Summa de Decretis herrührt, Johannes Faventinus, Johannes und Petrus Hispanus, Hugo oder Hugucio von Pisa, Johannes de Deo, Benincasa Senensis, Laurentius Hispanus u. A.

Auf diese Weise häuften sich eine große Anzahl verschiedener, in vielen Handschriften zerstreuter, Glossen, und sehr natürlich zeigte sich das Bedürfniß einer Sichtung und Zusammenstellung dieses Materials. Diese Arbeit unternahm Johannes Teutonicus, welcher wahrscheinlich noch im Jahr 1227 in Bologna lehrte, später aber nach Deutschland zurückkehrte und im J. 1240 als Probst zu Halberstadt starb. Derselbe stellte um's Jahr 1212 aus den Glossen seiner Vorgänger einen fortlaufenden Kommentar zum Decretum zusammen, und dieser Apparatus, welchen gegen das Jahr 1236 Bartholomäus von Brescia vervollständigte und verbesserte, wurde seitdem die Glossa ordinaria, d. h. von der Schule anerkannt und in sämmtliche Handschriften des Dekrets, später auch in die gedruckten Ausgaben aufgenommen.

Glossen und Apparate zu der Dekretalensammlung Gregor's IX. (s. Kanonen- und Dekretalensammlungen) haben geschrieben Vincentius Hispanus (um's J. 1240), Goffredus Tranensis († 1245), und Sinibaldus Fliscus, welcher unter dem Namen Innocenz IV. v. 1243—54 auf dem päbstlichen Stuhle saß. Aus diesen Glossen stellte Bernhard de Botono aus Parma (s.

d. A.) († 1266) einen Apparat zusammen, welcher als glossa ordinaria anerkannt wurde. Als Glossatoren des Liber sextus (s. kanon. Recht) sind hervorzuheben: Johannes monachus († 1313), Guido de Baysio und Johannes Andreae († 1348). Die Glosse des Letzteren, eine Jugendarbeit, wurde von demselben später verbessert und ergänzt, und ist die glossa ordinaria in den Handschriften und Ausgaben. Zu den Clementinen (s. kanon. Recht) verfaßte derselbe die erste Glosse, welche auch als glossa ordinaria anerkannt worden ist. Außer ihm sind als Glossatoren dieser Dekretalensammlung zu nennen: Zenzelinus de Cassanis, Lehrer in Toulouse, Johannes de Lignano, Petrus de Ancharano, Franciscus Zabarella († 1417) u. A. Die Extravaganten sind theils von Johannes monachus, theils von Guilelmus de monte Lauduno, die des Pabstes Johannes XXII. besonders von Zenzelinus de Cassanis glossirt worden.

Bis auf den heutigen Tag hat die Glosse einen bedeutenden wissenschaftlichen Werth, namentlich für die Literärgeschichte. Sie hat aber insofern auch einen wesentlichen Einfluß auf die Praxis ausgeübt, als sie unmittelbar einwirkte auf die Gesetzgebung und die Wissenschaft einführte in das Rechtsleben. Ueber die Geschichte der Glossatoren vergl. besonders noch *Sarti*, De claris archigymnasii Bonon. professoribus, T. I. P. I. II. Bonon. 1769. fol. **Wasserschleben.**

Glückseligkeit pflegt als Antheil am höchsten Gute bezeichnet zu werden, genauer genommen, liegt jedoch schon im Worte, daß die völlige Befriedigung von einem äußerlichen und zufälligen Gegenstande, (dem Glücke) abhängig gedacht wird. Richtiger bleibt also die Definition Kants in der Kritik der prakt. Vern.: „Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz in Allem nach Wunsch und Willen geht, und beruht also auf der Uebereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zweck, ingleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens.“ Glückseligkeit ist hienach die höchste mögliche Befriedigung im endlichen Leben. Der Antheil am höchsten Gute, an Gottes Leben selbst ist Seligkeit, nicht nur im jenseitigen, sondern schon in diesem Leben. Selig sind wir nur in Gott, aber in ihm auch nur selig, nicht glückselig. Dagegen gewährt der Genuß der Welt nie Seligkeit, wohl aber kann eine persönliche Befriedigung aller Bedürfnisse und Ansprüche in ihr gedacht werden, welche als in ihrem Gebiete vollendet den Namen Glückseligkeit trägt. Die Glückseligkeit ist ebenso unterschieden vom Genusse eines Glückes; dies ist immer gegenständlich und unabhängig vom persönlichen Gefühl. Das Glück bleibt Glück, ob sich der Besitzer mehr oder weniger glücklich fühlt oder nicht; selbst wenn er es gar nicht mehr zu schätzen und zu empfinden wüßte. Das Glück ist eben deßwegen auch immer ein Glück, das heißt, eben weil es im Gegenstande liegt und nicht in der Person, ist es immer etwas Einzelnes; ein Mensch kann glücklich und unglücklich zugleich seyn. Dagegen ist die Glückseligkeit jederzeit ein Zustand des ganzen Menschen, ihr Gefühl beherrscht ihn vollständig und allseitig; es ist nie eine einfache Lust, sondern eine Lust, die zur Grundlage des Lebens geworden ist. Ihre Heimath ist daher mehr in uns als außer uns. Es kommt, um glückselig zu seyn, weniger darauf an, was ich besitze, als wie ich den Besitz ansehe und zu gebrauchen weiß. — Von der Glückseligkeit ist sehr viel geredet worden in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. Auf das Prinzip der Glückseligkeit wurde die Moral begründet von Bahrdt, J. D. Michaelis, Steinbarth und Anderen; das Christenthum hatte für diese Schule gar keine andere Bedeutung, als eine Anweisung zur Glückseligkeit zu seyn; Glückseligkeit der Geschöpfe galt als der Zweck Gottes, in dessen Erkenntniß ruht alle Weisheit. Zwar war es nicht der sinnliche Genuß, was man darunter verstand, aber es war doch ein feinerer Epikuräismus. Und das Verkehrte lag in der Flachheit der Begriffe. Von einem höchsten Weltzwecke konnte keine Rede seyn bei dieser ausschließlichen Betonung des persönlichen Wohlseyns; der Werth der Tugend, der wahre Begriff des sittlichen Gutes ging verloren in der Zwecksetzung dieses Genusses. — Von dieser eudämonistischen Richtung ist die philosophische und theologische Lehre befreit worden durch Kant. Ihr eben hat er die Autonomie des sittlichen Gebotes im strengsten Sinne ent-

gegengesetzt. Die Glückseligkeit hört dadurch auf, ein Bestimmungsgrund des Willens zu seyn. Denn nur das moralische Gesetz, und dieses schlechthin und unmittelbar soll den Willen bestimmen. Hienach kann das höchste Gut für den Menschen auch nicht mehr in der Glückseligkeit liegen. Vielmehr besteht dasselbe in erster Linie in der Sittlichkeit oder der Tugend selbst. Und nur in zweiter Ordnung ist die Glückseligkeit als eine nothwendige Forderung des Vernunfturtheiles ein Erforderniß des höchsten Gutes. In diesem Sinne sind dann durch sie die Postulate der praktischen Vernunft begründet. Als bewirkende Ursache der Glückseligkeit aber ließ Kant die Tugend nicht gelten, vielmehr sollte sie nur Selbstzufriedenheit wirken. Hat man hiegegen von verschiedenen Standpunkten aus geltend gemacht, daß die Glückseligkeit doch auch als Folge der Sittlichkeit wenigstens beziehungsweise angesehen werden müsse — vergl. die bescheidenen Forderungen hierüber bei Reinhard, Moral. II, S. 155, so ist die Folgezeit in Beseitigung der Glückseligkeit, welche neben der immanenten Seligkeit der Sittlichkeit keinen Werth haben sollte, viel zu weit gegangen, vergl. z. B. Fichte, Anw. zum sel. Leb., 7. Vorl., und hat das von Kant aufgestellte Problem nur umgangen. Auch in die Theologie hat sich die Geringschätzung dieser Frage mit Unrecht übergetragen. Die heil. Schrift unterscheidet die Forderung der Glückseligkeit sehr bestimmt von der Gewißheit der Seligkeit und hat uns in den klassischen Stellen, Matth. 6, 33. und 1 Tim. 4, 8. zum Postulate unzweifelhaft berechtigt. — Einen eigenen Weg hat Rothe (theol. Ethik) eingeschlagen. Zwar faßt er zunächst die Glückseligkeit als Antheil am höchsten Gute und insofern identisch mit der Tugend, und schreibt ihr eine Realität nur zu, soferne sie innerhalb des Prozesses noch unvollendet ist, und sich durch Hoffnung zur Zufriedenheit ergänzen muß. In der Pflichtenlehre §§. 908 ff. beschreibt er aber die Pflicht der Selbsterziehung zu tugendhafter Glückseligkeit, so daß dies keineswegs Erziehung zur Selbstzufriedenheit ist, sondern zur Zufriedenheit mit der Welt, den Schicksalen, der Lebensstellung (insofern also ein reinigendes Thun) und weiterhin allerdings zur Ausbildung der wahren Freudenquellen, die in einem geistigen und tugendhaften Leben gegeben sind. Hierin ist die Bedingtheit der Glückseligkeit durch das Objekt anerkannt, und zugleich die wirkliche ethische Aufgabe, in dem gegenwärtigen inadäquaten Zustande dieses Correlat des höchsten Gutes annähernd durch Auffassung und Gestaltung des äußeren Lebens herzustellen. C. Weizsäcker.

Gnade. Die Gnade (gratia, χάρις, חֶסֶד) Gottes ist die Grundlage, der Grundzug und die wesentliche Form der christlichen Religion; daher zieht sich der Begriff derselben mit seinem eigenthümlichen Lichtglanz unter den lebensreichsten Modifikationen durch alle Theile der Glaubenslehre hindurch. Sie erscheint zuerst in der theologischen Abtheilung unter den Eigenschaften Gottes, gewissermaßen als die Krone derselben. Sie beschließt die anthropologische Abtheilung als Rathschluß des Heils und Grundlegung der Heilsökonomie. Sie tritt in der christologischen Sphäre auf als Grundzug der vollendeten Offenbarung, als Grundzug Christi und seines soteriologischen Werkes. Sie constituirt sodann in der sogenannten Pneumatologie die Ordnung der Begnadigung, und das Reich der Gnade, und verherrlicht sich zuletzt in der Eschatologie als Vollendung der Erlösung in der Verleihung des Gnadenlohns.

Zuerst also ist die Gnade als Eigenschaft Gottes zu betrachten. Gott ist gnädig, indem er das Gebet erhört (2 Mos. 22, 27.); indem er abläßt von seinem Zorn (2 Mos. 32, 12.); seine Liebeswahl frei walten läßt (K. 33, 19.); indem er sich zugleich als barmherzig und geduldig erweist (K. 34, 6.), sein Angesicht über dem Frommen leuchten läßt (4 Mos. 6, 25.). Seine Gnade ist mit seiner Offenbarung hervorgetreten (5 Mos. 33, 16.). Sie erscheint im A. T. vielfach im Zwillingsbunde mit der Wahrheit (Ps. 98, 3; 108, 5. u. s. w.); aber auch mit der Gerechtigkeit und dem Gerichte (Hos. 2, 19.). Ebenso beschreibt im N. T. der Apostel Johannes (K. 1, 14.) die Offenbarung in Christo als eine Offenbarung in Gnade und Wahrheit, und bei Paulus, wie bei Johannes (1, 16.) heißt der Grundgedanke des Christenthums mit Einem Worte Gnade (Röm. 3, 24.).

Nicht minder bei dem Apostel Petrus (1 Petr. 1, 13.). In dem angeführten Verse (Röm. 3, 24.) aber ist das eigentlichere Wesen und Walten der Gnade bezeichnet: Sie macht den Sünder in seinem Glauben gerecht ohne Verdienst der Werke. Mit diesem und ähnlichen Sprüchen ist die Verhandlung über die Definition der göttlichen Gnade eingeleitet. Die älteren Theologen haben sie theilweise in Verbindung gesetzt mit dem Begriff der göttlichen Liebe, theilweise mit dem Begriff der Güte. Calovius und Hollaz beschreiben sie als amor dei gratuitus, quo complectitur creaturas omnes, von Ammon als bonitatis continuatio erga indignos. Doch auch die älteren Theologen bezeichnen die gratia im weiteren Sinne als benignitas oder Güte. Bretschneider lehrt nach Reinhard: „die göttliche Güte bekommt nach dem Vorgange der Schrift verschiedene Namen in verschiedenen Relationen. Sie heißt a) Gnade (Matth. 5, 45. Röm. 11, 35. Ephes. 2, 5. 8.), inwiefern uns Gott alle Wohlthaten unverdient erzeigt, oder im engeren Sinne, inwiefern seine Güte auch gegen Unwürdige noch fortdauert. Sie heißt b) Barmherzigkeit, inwiefern sie den Elenden und Unglücklichen hilft (Ps. 25, 2. rc.), c) Langmuth, inwiefern sie die Strafen der Sünde aufschiebt, um dem Menschen Zeit zur Besserung zu geben, d) Gelindigkeit, inwiefern sie die Strafübel mildert.“ In einzelnen, neuern Dogmatiken kommt die Gnade als Eigenschaft Gottes kaum zur Sprache (z. B. bei Marheineke); in anderen gar nicht (z. B. bei Martensen). Schleiermacher bezeichnet die Macht des Gottesbewußtseyns in unserer Seele als die Gnade (§. 80.). Marheineke bezeichnet sie als die Bezeichnung der Güte Gottes auf menschliche Verdienstlosigkeit und Unwürdigkeit. Das eigentliche Wesen der Gnade muß nach der Schrift genauer bestimmt werden. Wir unterscheiden zuvörderst die Eigenschaften Gottes, welche sich auf die Welt überhaupt beziehen, von den Eigenschaften, die sich beziehen auf die persönlichen Wesen, und fassen dann insbesondere die Eigenschaften in's Auge, die sich aus seiner Beziehuug zu dem sündigen Menschen ergeben. (S. m. positive Dogm. S. 60 ff.) In der ersten Beziehung ist das Wohlwollen Gottes Güte (als Wohlwollen für alles Lebendige), in der zweiten Beziehung ist dasselbe die Liebe (als Gegensatz in Gott und als Wohlwollen gegen die persönliche Geisterwelt Eins mit seinem Wesen selbst), in der dritten Beziehung Gnade, als die absolute Energie des göttlichen Wohlwollens, welche die Schuld des Sünders tilgt. Denn in dieser Bestimmtheit müssen wir die Gnade fassen, wenn gleich im Lichte ihres Waltens der ganze Umkreis der Liebe Gottes ja auch seiner Güte ein Walten der Gnade im weitern Sinne wird. Wollen wir die Güte Gottes dadurch näher bestimmen als Gnade, daß wir sie als freie, als unverdiente beschreiben, so sind das Bezeichnungen, welche der Güte Gottes schlechthin angehören. Die Gnade ist wesentlich erlösend, und zwar von der Schuld erlösend, die Sünde tilgend (vgl. Röm. 3, 4.). Man kann freilich fragen, inwiefern die Gnade als ewige Eigenschaft Gottes denkbar seyn könne, wenn sie erst zur Wirksamkeit gerufen werde durch die Sünde des Menschen. Die Schrift lehrt uns aber, sie sey ewig wirksam gewesen als Gnadenrath (*εὐδοκία*) und als Gnadenwahl (*πρόγνωσις*). Und insofern ist sie zu denken als die ewige Wechselwirkung der Liebe und der Gerechtigkeit Gottes. Denn in dem Walten der Gnade erscheint nicht lediglich die Liebe schlechthin, sondern im Verein mit der Gerechtigkeit. Gott steht dem sündigen Menschen zuerst gegenüber als der Verborgne, dann als der Eifernde (*ὀργὴ θεοῦ*), endlich als der Gnädige. In der Verborgenheit Gottes ist die Liebe in Gerechtigkeit verhüllt; im Zorn macht die Gerechtigkeit der Liebe Bahn, in der Gnade enthüllt sich die Gerechtigkeit selbst als rettende, schöpferische Liebe (rechtfertigende Gerechtigkeit). Die Gnade bildet also nicht einen negativen Gegensatz zum Zorn, sondern einen harmonisch rhythmischen: sowie das Evangelium zum Gesetz. Die Barmherzigkeit aber verhält sich zur Gnade, wie die Liebe zur Güte. Die Güte fördert das Leben schlechthin (mit Einschluß des persönlichen), die Liebe fördert das persönliche Leben, und wie die Gnade im Gebiete des persönlichen Lebens die Schuld aufhebt, so hebt die Barmherzigkeit im ganzen Umkreis des leidenden Lebens (auch der Thierwelt) das Elend auf, welches eine Folge der Sünde ist. Indessen besteht die Wirksamkeit Beider nicht bloß im Aufheben, sondern

darin, daß sie das Uebel zum Besten wenden. Die Gnade verwandelt die Schuld in ein rettendes Gericht, die Barmherzigkeit macht den Tod zum Gift des Todes, zum mächtigsten Heilmittel.

Als Liebe betrachtet ist auch die Gnade Gottes mehr als eigenschaftlich, sie ist das Wesen, die Seele der Offenbarung selbst. Die ewige Selbstbewegung Gottes im Verhältniß zur Welt ist nach der Schrift (Ephes. 1.) vorwaltend ein Gnadenrath, eine Gnadenwahl, und sie stiftet in ihrem Hervortreten mit der Offenbarung sofort den Gnadenbund (foedus gratiae). Was den Gnadenrath Gottes (*εὐδοκία*, Ephes. 1, 5.) anlangt, so unterschied die ältere Dogmatik drei Rathschlüsse Gottes, welche sie zur Voraussetzung der sogenannten Heilsordnung machte: 1) decretum praedestinationis, Gottes Rathschluß, die Menschen (im engeren oder weiteren Umfang) durch Christum selig zu machen, 2) decretum gratiae im engeren Sinne, Gottes Rathschluß, den sündigen Menschen durch die Gnade zum Glauben tüchtig zu machen, 3) decretum justificationis, Gottes Rathschluß, den Menschen, welcher an Christus glaube, zu rechtfertigen. Indessen ist der Rathschluß der Rechtfertigung selbst im Allgemeinen schon in dem Rathschluß der Erwählung enthalten; Gleiches gilt von dem Rathschluß der Gnade. Nach dem Apostel Paulus (Röm. 8, 29 ff.) gehen zwei göttliche Rathschlüsse, die aber zugleich göttliche Akte sind, der Berufung und Rechtfertigung voran, nämlich die Erwählung und die Verordnung oder Prädestination (*ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισε*). Es ist nach der biblischen Folge der Momente entschieden unrichtig, wenn Schleiermacher und neuerdings Martensen (S. 407) die Prädestination zum Ersten machen, die Erwählung zum Zweiten. Zuerst bestimmt Gott den Menschen selbst in Christo, das heißt er definirt seine Persönlichkeit nach ihrer ewigen Beziehung zu dem Heilscentrum Christus, dann erst kann von einer Bestimmung Gottes über das zeitliche Geschick des Menschen und seinen Eintritt in die Heilsökonomie die Rede seyn (s. m. positive Dogmatik S. 950 ff.). Will man aber den Rathschluß der Gnade nach seiner allgemeinsten Beziehung beschreiben, so müssen alle Momente der Heilsordnung auf denselben zurückbezogen werden, auch die Verherrlichung der Gläubigen, die Verklärung der Welt. In diesem Sinne ist der Rathschluß Gottes sein ewiger Wille selbst, namentlich bezogen auf seinen Weltplan. Ueber die dogmatischen Unterscheidungen der allgemeinen göttlichen Willensbeschlüsse vgl. Hahn, Lehrb. d. christl. Glaubens S. 197.

Der Grundgedanke des Gnadenrathschlusses Gottes ist dieser, daß das Walten Gottes das Widerstreben des Menschen überwiegt und überwindet, nicht in der Form der Nothwendigkeit, sondern der freien Liebe (Röm. 5, 20. 21.). In diesem Sinne tritt denn auch nach dem Sündenfall die Offenbarung Gottes als Begründung eines Gnadenreichs, vermittelst des Gnadenbundes hervor. Die Lehre von dem göttlichen Gnadenbunde ist am meisten von reformirten Theologen hervorgehoben worden, namentlich von Coccejus (Summa doctrinae de foedere et testamentis dei. Lugdun. Bat. 1648). Er unterschied den Bund der Werke im Stande der Unschuld, und den Bund der Gnade, welcher alsbald nach dem Sündenfall eintrat. Dieselbe Eintheilung liegt offenbar in moderner Fassung der Schleiermacherschen Glaubenslehre zu Grunde, und nach ihr wieder mancher andern. Schon Cloggenburg hatte vor Coccejus den Grundgedanken dieser Eintheilung aufgestellt (s. Hahn S. 83).

Der Gnadenrath, welcher schon der alttestamentlichen Bundesökonomie, auch der Gesetzgebung selbst zum Grunde liegt (Galat. 3, 15.), tritt in dem Leben Jesu in voller Wirklichkeit und zu vollendeter Selbstverwirklichung hervor. In Christo ist die heilsame Gnade Gottes den Menschen erschienen (Tit. 2, 11; 3, 4.). Die Herrlichkeit des Eingebornen entfaltet sich in Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 17.). Die Wahrheit in Christo ist die vollendete Offenbarung, oder die ideelle Seite der Menschwerdung, die Gnade ist die vollendete Erlösung, oder die ethische Seite derselben. Die Gnade Gottes in Christo ist daher aber auch die Gnade unsers Herrn Jesu Christi selbst (2 Kor. 8, 9.). Christus selbst ist wesentlich die Gnade als weltversöhnend, der Gnadenstuhl (*ἱλαστήριον*, Röm. 3, 25.).

Eben darum aber ist auch sein Leben eine fortgehende Gnadenäußerung und Wirkung. Das heißt: Christus in seinem Bewußtseyn, seinem Geschick und seinem Wirken hebt die Schuld der Welt auf durch den weltüberwindenden Einklang der Liebe und Gerechtigkeit in seinem Leben. Darum ist auch sein Werk die Verwirklichung und Besiegelung der Gnade, die Versöhnung.

Die Lehre von der Gnade tritt in der Glaubenslehre Christi erst an dieser Stelle in voller Entfaltung hervor; hier nämlich, wo es sich handelt um die subjektive Aneignung des objektiven Heils in Christo für den Sünder durch den heiligen Geist. Der h. Geist ist so sehr Vermittler der Begnadigung und Prinzip des Lebens in der Gnade, daß man ihn selbst mit der Gnade hat identificiren, als gratia applicatrix bezeichnen können (s. die Glaubenslehre der ev. ref. Kirche von Dr. A. Schweizer, II. 443). Indessen unterscheiden die reformirten Dogmatiker den h. Geist als ökonomische Gotteswirkung von demselben, wie er als die dritte Person in der Gottheit existirt, persönliches Wesen ist. Jene Aktuosität Gottes, welche in der Wirkung des h. Geistes offenbar wird, hat Schleiermacher als den christlichen Gemeingeist bezeichnet. Allein der heil. Geist ist ebensowohl Prinzip des individuellen, christlichen Lebens, wie des christlichen Gemeindelebens, und darüber hinaus das Lebensprinzip der kosmischen Erneuerung der Welt (Röm. 8.). Die Wirkungen der göttlichen Gnade, welche bestimmt sind das Heil mit dem heilsbedürftigen Menschen zu vermitteln (operationes gratiae sive spiritus sancti) sind eben die Siege des sündentilgenden Erlösergeistes Christi über das Schuldbewußtseyn in der sündigen Menschenbrust. Sie vermitteln sich selbst durch die geordneten Gnadenmittel (media gratiae), in denen der historische Christus der Menschheit seine ewige Gegenwärtigkeit vorstellt und zusichert. In welchem Maße aber die Gnade sich selbst an die Ordnung des Gnadenmittels gebunden, darüber sind die Ansichten zwischen der katholischen und evangelischen Kirche verschieden, ebenso zwischen der protestantischen Kirche und den meisten protestantischen Sekten; in gewissem Maße auch zwischen der lutherischen und reformirten Confession. Darüber vergl. man den Artikel Gnadenmittel. Wie man aber dem Erlöser ein dreifaches Amt zugeschrieben hat, so dem heil. Geiste als dem Vermittler der Gnadenwirkungen ein vierfaches (officium elenchticum oder epanorthoticum — didascalicum — paedeuticum — paracleticum — Joh. 16, 8. 2 Tim. 3, 16. Joh. 16, 13. 15. 2 Tim. 3, 16. Röm. 8, 14. 16. 26.). In den Gnadenwirkungen des h. Geistes erschließt sich auch nach der Schrift für die menschliche Erkenntniß das ganze Reich des göttlichen Gnadenwaltens. Man unterscheidet die gratia dei in universum, die man aber viel zu sehr mit der Güte identificirt (benignitas dei in beandis creaturis conspicua) und die gratia salutaris, d. h. die Gnade in ihrem spezifischen Sinne. Diese letztere hat man wieder unterschieden in gratia affectiva oder benevolentia dei, auf den Erlösungsgedanken bezogen, und in gratia effectiva oder beneficentia dei, unter derselben Bestimmtheit. Diese letztere Gestalt der Gnade nun, die wirksame, hat man in allgemeine und partikuläre unterschieden, die allgemeine auf die universelle Offenbarung Gottes in Natur und Vernunft bezogen, die spezielle auf die Heilsoffenbarung insbesondere. Diese operatio der Gnade im eigentlichen Sinne wird dann unterschieden in gratia praecurrens, sive praeveniens, wie sie nämlich dem Sünder zuvorkommt, und ihn zur Buße führt; in gratia operans sive convertens, wie sie die Bekehrung selbst bewirkt und vollendet (in Berufung und Rechtfertigung); endlich in gratia cooperans (conservans, inhabitans), wie sie den Gläubigen als inwohnendes, neues Lebensprinzip der Vollendung entgegenführt (in der Heiligung). Hätte man von diesen letzteren Auffassungen aus rückwärts blickend die Sphäre der gratia praeveniens nach biblischem Maß bestimmt, so würde man das Walten derselben als Erwählung und Verordnung (Prädestination) in der ganzen Fülle der menschlichen Persönlichkeiten und Anlagen und in der ganzen Weltgeschichte erkannt haben. Glücklicher Weise haben wir die Ueberschrift des Kapitels gratia praeveniens, das Kapitel selbst ist uns durch die katholische Heilslehre, welche das Heil auf den Kreis der

sichtbaren Kirche beschränkte, und durch die augustinische Prädestinationslehre wesentlich verkürzt und verkümmert worden.

Die Folge der Momente, worin die Gnade zur Begnadigung des Sünders durch Christum wird, sind nach Paulus: die Erwählung (das Zuvorversehen, die Verordnung, die Berufung, die Rechtfertigung, die Verherrlichung (Röm. 8. s. oben). Diese Gnadenakte manifestiren sich in entsprechenden, menschlichen Phänomenen: das Produkt der Erwählung ist die religiöse Anlage; das Produkt der Verordnung das geweihte Geschick des Menschen; der Berufung entspricht die Bekehrung, der Rechtfertigung der Glaube, der Verherrlichung die Heiligung. Aus der Wechselwirkung der göttlichen Akte und der menschlichen Produkte bilden sich folgende einheitliche, christologische Momente: die religiöse Bestimmung — die Wallfahrt — das Gebet — die Kindschaft oder der Friede — die Liebe oder die Gottseligkeit.

Da die Gnade nach ihrem eigensten Wesen als der Sieg der göttlichen Liebe über das menschliche Widerstreben in ethischer Form zu betrachten ist, so kann von keinem Moment in der Reihe der Gnadenwirkungen die Rede seyn, wo die Gnade fatalistisch wirkte (ein Prädestinations-Verhängniß würde eben den seligen Menschen negiren, den sie poniren soll); kein Moment aber auch, wo sie nicht das überwiegende, schöpferische Lebenselement wäre, und endlich kein Moment, in welchem sich nicht Göttliches sollizitirend mit dem entsprechenden Menschlichen zusammenschlöße. Die erste Manifestation der Gnade, die Gnadenwahl setzt den freien Menschen in der religiösen Anlage, die Prädestination überwaltet ihn, die Berufung wirft ihn nieder, die Rechtfertigung richtet ihn auf zu christlicher Selbstthätigkeit in ihr; die Verherrlichung wirkt mit ihm zu seiner Vollendung.

Was die verschiedenen Bestimmungen über das Verhältniß der göttlichen Gnade zum menschlichen Willensvermögen anlangt, so vergleiche man darüber Winers comparative Darstellung S. 80. Die protestantische Kirche bestreitet den Synergismus vor der Bekehrung, während Katholiken, Arminianer und Sozinianer einen passiven Synergismus (der freien Hingebung) statuiren. Der Protestantismus scheint auch in der Bekehrung keinen Synergismus zuzulassen, und er thut dies allerdings nicht, insofern von einem adäquaten, göttlichen Wohlverhalten die Rede ist. Allein wir erinnern uns daran, daß er dem Menschen die Möglichkeit der Justitia civilis gelassen, und diese kann sich im rechten Gebrauch der Gnadenmittel bethätigen. Nach der strengern reformirten Auffassung wirkt die Gnade in dem Erwählten auf unwiderstehliche Weise, nach der lutherischen unter der Bedingung, daß der Mensch sich rein passiv verhalte. Das Unzulängliche dieser Auffassung ist vielfach dargethan. Wie die Concordienformel zwischen der Prädestinationslehre (welche auch Luther in der Schrift: de servo arbitrio mit aller Consequenz ausführt) und dem sogenannten Synergismus hindurchsteuerte, darüber vergl. man Dr. Schenkels Unionsberuf des ev. Protestantismus (S. 372 ff.). Sie hat das Moment der Justitia civilis gar nicht in Anschlag gebracht, dagegen aber der Kindertaufe die Kraft beigelegt, das liberum arbitrium wieder herzustellen. Vor der Taufe ist der Mensch gleichsam lapis, truncus aut limus in Sachen der Gerechtigkeit, nach der Taufe re vera renatus, wieder in Besitz des liberi arbitrii. Wenn die Helvetische Conf. (IX.) sagt: Der Mensch sey nicht gänzlich verwandelt in lapidem, vel truncum, so darf man hier nicht zu rasch auf eine Lehrdifferenz schließen. Dort ist von der Beziehung des Menschen zur göttlichen Gerechtigkeit die Rede, hier von dem geistigen Habitus des Menschen überhaupt. Wie weit entfernt sind wir hier noch von der christologischen Anschauung, nach welcher die menschliche Receptivität sich gerade in dem Maße entbinden muß, wie die göttliche Gnade im Gemüthe vorgeht, immer untergeordnet, abhängig, aber auch immer gesetzt. Was endlich den Synergismus nach der Bekehrung anlangt, so statuirt die reformirte Theologie jedenfalls eine formale aktive Mitwirkung der Wiedergebornen (Conf. Helv. II, IX). Eine solche Mitwirkung ist wohl sicher auch in der lutherischen Lehre vom Glauben enthalten (s. Winer, S. 107). Es ist aber eine andere Frage, ob beide Lehrbegriffe

die volle Energie des wiedererwachten, göttlichen Lebens gewürdigt haben. Was die Frage von dem Verlust des Gnadenstandes anlangt, so erledigen sich die confessionellen Differenzen, wenn man annimmt, daß der lutherische Typus mehr den Erweckten überhaupt, der reformirte mehr den im Glauben Versiegelten (bei welchem so auch die Erwählung offenbar geworden) im Auge hat. Auch die h. Schrift urgirt die Distanz, welche zwischen dem ersten Hervortreten des Glaubens, und der in späterer, entscheidender Glaubensprüfung sich vollziehenden Versiegelung (*δοκιμή*, Röm. 5, 4. Jakob. 2, 23.) zu beachten ist.

Die Gnade Gottes in Christo hat sich ein Reich gegründet, regnum gratiae, welches in der Mitte liegt zwischen dem regnum potentiae, und regnum gloriae. Dieses Gnadenreich ist die christliche Kirche selbst nach ihrer göttlichen Seite, sofern Christus in ihr regiert mit seinem Wort und Geist. Im Zusammenhange mit diesem Begriff tritt der Begriff der Gnadenzeit hervor, welche im weiteren und engeren Sinne gefaßt werden kann. Die Gnadenzeit der Welt ist begrenzt durch den Tag des Gerichts, wie aber die Gnadenzeit des Einzelnen? Die Quäcker nennen einen Tag der Heimsuchung (s. Winer, S. 87). Die protestantisch kirchliche Ansicht ist mit der Negation des Fegfeuers jedenfalls nicht abgeschlossen, und die Bußfrist des Fegfeuers gibt nur scheinbar eine liberalere Ansicht, da dieselbe lediglich büßenden Gläubigen zu gute kommt, oder sich auf solche Vergehen bezieht, welche nach protestantischem Lehrbegriff eingeschlossen sind in die allgemeine Vergebung. Nach der Schrift wird die Gnadenzeit des Einzelnen durch seine Verstockung begrenzt. Mit Recht sieht aber auch die kirchliche Vorstellung in dem Abbruch der Lebenszeit des Unbußfertigen ein Gericht, sofern sie nicht dem jüngsten Tage vorgreift, und dieses voreilige Gericht ein Endgericht nennt. Das Ziel der Gnade aber ist die Vollendung des Menschen; seine Verklärung zum Geistesmenschen und Gottesmenschen nach dem Bilde Christi im Reiche der Himmel. Wenn der Lohn, der ihm dort zu Theil werden soll, als Gnadenlohn bezeichnet wird, so soll er dadurch nicht identificirt werden mit der Rechtfertigung, denn diese sieht auf den Glauben allein, der Gnadenlohn auf Glaubenswerke. Es soll aber bestimmt werden, daß der Gläubige diese lohnende Vergeltung auf der Basis der Gnade, mit den Mitteln und dem Geist der Gnade, und aus der Hand der Gnade erlangt hat. Lange.

Gnadenbild. Darunter versteht die katholische Kirche ein Heiligenbild, mit dessen Anblick Gott in Rücksicht auf die Fürbitte des darin dargestellten Heiligen, sowie auf das größere Maß der subjektiven Empfänglichkeit von Seiten der Gläubigen besondere Gnaden ertheilt (Aschbach, Kirchenlex. I, S. 738). Zu diesen Gnaden rechnet man vorzüglich Heilungen, Enthüllung von Geheimnissen, Inspiration zu gottgefälligen Werken u. s. w. Man nennt dergleichen Bilder auch wunderthätige Bilder, was dem Wortlaut nach so viel bedeutet, daß die Bilder selbst eine Wunderkraft besitzen und magische Wirkungen hervorbringen, wie denn auch bei dem katholischen Volke sicherlich diese gröbere Anschauung vorwiegt und von den Fastenpredigern aus den Bettelorden eher genährt als widersprochen worden ist, während die Theologen sich bemühen, der abergläubischen Ansicht entgegenzutreten und Gott als den Wunderthäter, das Bild nur als den Ort und Anlaß des göttlichen Wunderthuns auf Vermittlung der Heiligen-Fürbitte, auch als Mittel der Wunderthätigkeit selbst, wenn z. B. das Bild zu reden, mit den Augen zu winken oder zu weinen anfängt, darzustellen. Das älteste wunderthätige Gnadenbild muß wohl, wenn nicht, wie wahrscheinlich, dem leichtgläubigen Evagrius (hist. eccl. IV, 27.) im 6. Jahrhundert ein Märchen aufgebunden worden ist, jenes Bildniß des Herrn gewesen seyn, das derselbe selbst dem König Abgarus von Edessa überschickt und dessen Kraft der persische König Chosroes bei der Einnahme von Edessa zugestanden haben soll. Dieses Bild eröffnet auch den Reigen der *εἰκόνες θεότευκτοι, ἃς ἀνθρώπων χεῖρες οὐκ εἰργάσαντο*, dergleichen auch die schwarzen Marien u. a. gerühmt werden. Grüneisen.

Gnadenbriefe, päbstliche, gratiae, gratiosa rescripta, sind Rescripte, wodurch der Pabst auf ein eingegangenes Bittgesuch aus reiner Freigebigkeit ein Privilegium, eine

Indulgenz, Exemtion, Pfründe oder eine Anwartschaft auf eine solche verleiht; in diesem Falle ist es eine gratia exspectativa (s. d. Art. Exspectanzen). Die Regeln, welche das kanon. Recht darüber aufstellt, sind aufgeführt in Wetzer u. Welte Kirchenlex. u. d. Art.

Gnadengaben, s. Geistesgaben.

Gnadenjahr, s. *annus gratiae.*

Gnadenmittel. Die Lehre von den Gnadenmitteln setzt die Lehre von der Gnade voraus. Sie ist in ihrer bestimmten Ausprägung mit den evangelischen Bekenntnissen entstanden, indem diese der katholischen Lehre von der Vermittlung der Gnade durch die sichtbare Kirche, insbesondere durch das Priesterthum und seine Funktionen, die Erklärung entgegensetzten, die ordentlichen Mittel der Gnade sehen nur das Wort Gottes und die von Christus eingesetzten Sakramente. Es handelt sich also bei der Darstellung der Lehre von den Gnadenmitteln nur um die einheitliche Bedeutung der genannten Studien; die spezielle Lehre dagegen vom Worte Gottes und von den Sakramenten ist unter den betreffenden Ueberschriften zu suchen. Hier ist nur von den Gnadenmitteln im Allgemeinen zu handeln, und zwar von ihrem Begriff und Inbegriff, sodann von ihrer Geltung und Nothwendigkeit, oder von ihrem Verhältniß zu der göttlichen Gnade und der Begnadigung des Menschen, endlich von ihrer Wirkung und den Bedingungen derselben.

Den Ausgangspunkt der protestantischen Lehre von den Gnadenmitteln finden wir im 5. Artikel der Augsburgischen Confession. Voraussetzung ist die Gnade selbst, wie sie dem Sünder zu Theil wird in der Gestalt der Rechtfertigung durch den Glauben. Dafür, daß wir dieses Glaubens theilhaftig werden, ist das Ministerium, das Evangelium zu lehren, und die Sakramente darzubieten, eingesetzt. „Nam per verbum et sacramenta, tamquam per instrumenta donatur Spiritus sanctus, qui fidem afficit, ubi et quando visum est deo in iis, qui audiunt Evangelium etc. — Diese Erklärung ist mit dem Zusatz verbunden: damnant Anabaptistas et alios, qui sentiunt, spiritum sanctum contingere sine verbo externo hominibus per ipsorum praeparationes ad opera.“ Der Heidelberger Katechismus gibt dieselbe Erklärung, indem er das Verhältniß der Sakramente zu dem Worte Gottes genauer bestimmt, Fr. 65. Woher kommt der (seligmachende) Glaube? Der heil. Geist wirkt denselben in unsern Herzen durch die Predigt des heiligen Evangeliums, und bestätigt ihn durch den Brauch der heil. Sakramente.“ Die übrigen bedeutendsten Stellen der symbolischen Bücher s. Apolog. IV, p. 153, Artic. Smalc. Pars. II, 2, 8. Catechism. maj. Praeceptum III. Pag. 426. Symbol. apost. p. 502. Formul. conc. Epitome: de lib. arbitr. Negativa VI. Solid. decl. p. 655. 669. 828. Conf. Helv. II. C. I. Conf. Gall. Art. 25, 35. Conf. Belg. Art. 24. — Was den Ausdruck aulangt, so schließen sich an die Formel instrumenta gratiae, die Bezeichnungen media, adminicula gr. an. Die Zusammenfassung von Wort und Sakrament, mithin die Ausprägung des Begriffs der Gnadenmittel tritt in der reformirten Theologie nicht so bestimmt hervor, wie in der lutherischen. Es ist den lutherischen Symbolen geläufig, Wort und Sakrament zusammen zu fassen; nicht so durchgehends den reformirten. Die Conf. Helv. verhandelt von dem Worte Gottes im 1. Kap., von den Sakramenten Kap. 19. Der Grund dieser Trennung liegt aber darin, daß zuerst die heil. Schrift als Wort Gottes an die Spitze des Systems gestellt werden soll. Die Zusammenfassung von Wort und Sakrament findet daher gleichwohl statt: praedicationi verbi sui adjunxit deus mox ab initio in ecclesia sua sacramenta, vel signa sacramentalia. Wir haben gesehen, wie der Heidelberger Katechismus beide Theile verbindet. Die Einheit des Begriffs Gnadenmittel wird von der evangelischen Theologie nicht als eine formelle, menschliche, theologische Verknüpfung von Wort Gottes, Taufe und Abendmahl angesehen, sondern als Folge einer göttlichen Thatsache, der Stiftung der Kirche und des kirchlichen Amtes. Die Gnadenmittel sind nicht etwa bloß discursive Besitzthümer der Kirche, sondern sie bilden die unveräußerlich aufeinander bezogenen Grundzüge der Kirche selbst. Durch das Wort Gottes wird die Kirche in's Leben gerufen, mit Taufe und Abendmahl kommt sie zur Erscheinung als Glaubensgemeine (s. Conf. Aug. Art. VII.). Man kann dies nicht zu oft hervor-

heben solchen protestantischen Theologen gegenüber, welche das Wesen der Kirche in einer menschlichen Kirchengestalt und Verfassung finden, nicht aber in diesem ihrem göttlichen Lebensgrunde (s. m. positive Dogm. S. 1108). Auch Schleiermacher hat in diesen Stücken die wesentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche erkannt (II, §. 127.). Daher ist es einer von den zahlreichen Widersprüchen des berühmten Dialektikers, wenn er nachher in der einheitlichen Verknüpfung von Taufe und Abendmahl unter der Bezeichnung Sakrament keinen eigentlichen dogmatischen Begriff anerkennen will (S. 416). Die Einheit der Gnadenmittel liegt also mit Einem Worte darin, daß sie die wesentliche Kirche constituiren als Organ zur Vermittlung der Gnade, des heiligen Geistes für die heilsbedürftige Welt. Die innere Seite ihrer Einheit ist die Gnade, welche sie vermitteln, die äußere Seite ist das ministerium, das von Christo eingesetzte Amt, welches beide Formen des Gnadenmittels zu verwalten hat.

Dies führt uns auf die Geltung und Nothwendigkeit der Gnadenmittel, oder auf die Bestimmungen der evangelischen Kirche über diesen Punkt im Gegensatz zu der katholischen Lehre einerseits und anderseits zu den Ansichten der protestantischen Sekten. Winer findet einen Differenzpunkt in dem Artikel »Gnadenmittel« nur zwischen den Kirchlichen (Katholiken und Protestanten) und den Sekten (S. 115); ein Differenzpunkt zwischen den Protestanten und Katholiken findet sich bei ihm erst in der Rubrik Sakramente (S. 119). Diese Anschauung ist ungenügend. Der erste Differenzpunkt liegt in der verschiedenen Auffassung des Trägers der Gnadenmittel, des geistlichen Amts. Nach beiden Seiten ist das geistliche Amt von göttlicher Einsetzung, aber nach den Protestanten ein ministerium, welches als eine stete christliche Wirkung der Kirche in Wort und Sakrament betrachtet werden kann, nach den Katholiken das sacerdotium, welches als das eigentliche, fundamentale Gnadenmittel die einzelnen Gnadenmittel nach den Lineamenten der apostolischen Tradition selber schöpferisch vermehrt (s. Dieringer, Lehrbuch der kath. Dogmatik, S. 512): »die Stellvertretung des Menschensohnes durch den Apostolat.« Wird auch das Sacerdotium als bedingt angesehen durch die Schrift und durch die Tradition, so tritt es doch als Element der Tradition noch einmal auf, und gewinnt in dieser Stellung das schöpferisch bildende Uebergewicht über die Gnadenmittel. Das Vermögen, dieselben zu mindern, hat sich hinlänglich bethätigt in den Bibelverboten, der Kelchentziehung und ähnlichen Dingen; das Vermögen, sie zu mehren, in der kirchlichen Gesetzgebung und in der Vervielfachung der Sakramente; das Vermögen, sie zu modifiziren, in dem Verhältniß der Kirchenlehre zur Schrift, in der Lehre von dem Sühnopfer der Messe und ähnlichem. Die protestantische Lehre vom Gnadenmittel verhält sich also zuerst gegen die katholische negativ, indem sie an die Stelle des sacerdotium das ministerium setzt. Sodann in der Art und Weise, wie sie den Organismus der Gnadenmittel feststellt. Hier ist es nämlich zuerst das Wort, was die Gnade vermittelt, sodann das Sakrament, dort zuerst das Sakrament, sodann in accessorischer Stellung das Wort. »Inwiefern den Katholiken die Sakramente mehr gelten als das Wort, s. Nitzsch in den Studien 1834, IV, 851.« (Eine protestantische Beantwortung 2c. S. 149). Ueber die mächtige Betonung des göttlichen Worts auf protestantischer Seite auch wieder im Sakrament vgl. Schenkel, der Unionsberuf des ev. Protestantismus S. 139. — Was sodann das Wort Gottes selbst betrifft, so ist es für den Protestanten rein gegeben in der heil. Schrift, wie sie durch die Predigt des Evangeliums erklärt und angewandt wird, während der Katholicismus unter demselben zunächst bloß die praedicatio verbi versteht (Winer S. 115). Ebenso vermehrt der letztere bekanntlich die Zahl der Sakramente und fügt zu diesen noch eine Reihe von Heilsmitteln hinzu. Darüber jedoch sind die Artikel Wort Gottes und Sakrament zu vergleichen. Die dritte Differenz der beiden Confessionen tritt hervor in der Art und Weise, wie das Gnadenmittel selbst bestimmt wird im Verhältniß zur Gnade und zur Begnadigung. Nach dem Concil. Trident. Sess. 7. wirken die Sakramente ex opere operato, die Conf. Aug. (Art. XIII.) verwirft diese Lehre. Freilich muß man über den Sinn des opus operatum die katholische Theologie selbst vernehmen (*Bellarmin*, de

sacr. II, 1.), nach welcher die objektive und aktive Wirkung des Sakraments gemeint ist, welche rein passiv in Empfang genommen werden soll (welche also keinen Synergismus auf menschlicher Seite voraussetzt). Allein jene Objektivität des Sakraments wird nun ebenso allwirksam gedacht, daß das Gnadenmittel dadurch mehr oder minder zur Gnade oder Gnadenwirkung selbst, jedenfalls mit ihr identisch wird. So bewirkt die Kindertaufe die Wiedergeburt, ohne daß an Widerstand zu denken ist. Der Widerstand des Erwachsenen bei der Taufe, der Beichte und Messe würde aber nur in dem Vorschieben eines Riegels (ponere obicem), dem trüglichen Verhehlen der Todsünde und dem Verharren in derselben bestehen, da allerdings die Absolution eine ehrliche Beichte voraussetzt. Ein passiver Glaube aber als lebendiger Heilsglaube im Sinne des Protestantismus wird jedenfalls nicht zur Bedingung der Heilsbewirkung der Sakramente gemacht. Man könnte nun denken, das Wort, als Gnadenmittel, gehe eben dem Sakramente voraus, und habe die unfehlbare Wirkung desselben durch eine wahrhafte Bekehrung zu sichern. Allein bei den meisten Gliedern der Kirche ist ja der Katholizismus eine Folge der Geburt von katholischen Eltern. Hier bleibt dem Worte wenig zu thun übrig. Was aber den Convertiten anlangt, so wird auch von ihm nichts Weiteres verlangt, als eine fides implicita an das verkündigte Wort, welche ihn willig macht, sich der Autorität der Kirche zu unterwerfen. Ja wie sehr hier das Wort zum zwingenden opus operatum werden kann, lehrt die Geschichte. Kann das Wort sich dermaßen mit Reizmitteln und Schreckmitteln bewaffnen, daß ein Zwang zum Kirchlichwerden stattfindet, so ist hier das Gnadenmittel noch entschiedener mit der Gnade identisch, wie beim Sakrament. Wenn aber auch die Gnade sich ihre geordneten Organe in den Gnadenmitteln geschaffen hat, so hat sie sich doch nach der protestantischen Lehre nicht schlechthin an dieselben gebunden, weder im negativen noch im positiven Sinne.

Gegen die katholische Doktrin hat die evang. Kirche die Unterscheidung der Gnade und der Mittel der Gnade geltend zu machen, gegen den Separatismus dagegen die geordnete, gesetzmäßige Verbindung zwischen beiden. Wir müssen jedoch unterscheiden zwischen solchen Separatisten, welche überhaupt die Nothwendigkeit und Ordnung des Gnadenmittels verwerfen, und solchen, welche dasselbe lediglich im Worte Gottes finden, nicht aber im Sakrament. Die ersteren waren in der Reformationszeit durch die Anabaptisten vertreten, und gegen diese sind die betreffenden Erklärungen der symbolischen Bücher gerichtet; später treten die Quäker an ihre Stelle. Sie sind der Meinung, „daß der heilige Geist ohne das Wort unmittelbar durch ein inneres Licht jeden Menschen (an dem ihm bestimmten Tage der Heimsuchung) erleuchte, und der Mensch hiedurch erst fähig werde, das Wort Gottes, das sonst todter Buchstabe sey, zu fassen“ (*Barclay*, Apol. thes. 7, 3. s. Winer S. 86). Man würde jedoch dem Quäker wie dem Anabaptisten Unrecht thun, wenn man meinte, er verwerfe den Begriff des Gnadenmittels schlechthin. Der Quäker namentlich zeichnet sich aus durch den fleißigsten Schriftgebrauch. Allein von göttlich geordneten, spezifischen Gnadenmitteln der Kirche will er nichts wissen. Die Sozinianer und Mennoniten dagegen lassen die heil. Schrift in bedingtem Sinne als objektives Gnadenmittel gelten, während die Ersteren in den Sakramenten bloß Zeichen des christlichen Bekenntnisses (cerimoniae) sehen, die Mennoniten jedenfalls auch objektive Zeichen der Gnadenwirkung, welche im Innern des Gläubigen vor sich geht (Ris, Conf. Art. 30. vgl. Winer S. 122 ff.). Im letzten Falle vermißt man also noch das objektive Siegel. Dieses Moment findet sich aber bei den Arminianern, Conf. Remonstrant. 23, 1., welche Winer hier wie öfter mit Unrecht mit den Mennoniten oder auch den Sozinianern auf eine Linie stellt. Ganz natürlich muß sich die Sphäre des freien oder vielmehr unbedingten, unvermittelten Waltens der Gnade in dem Maße erweitern, wie die Bedeutung der kirchlichen Gnadenmittel herabgedrückt wird. Zu erinnern ist hier an die Wiederbringungslehre der Anabaptisten, an die Lehre der Quäker von dem allgemeinen Walten des Geistes der Offenbarung (deus spiritus revelatione se ipsum semper filiis hominum patefecit. *Barclaii* Apol. Thes. II.), und

an die sozinianische Annahme einer außerordentlichen Einwirkung des Geistes Gottes auf einzelne Menschen neben seiner ordentlichen Einwirkung durch das Evangelium (Ostorodt, Unterricht K. 34). Die protestantische Kirche besitzt in der Lehre von der gratia praeveniens die Punktation, unter welcher sie die bedingte Berechtigung der letzteren Ansichten anerkennen, und dabei doch fortwährend die Nothwendigkeit der Gnadenmittel festhalten kann. Die Sphäre der gratia praeveniens geht auch nach der Schrift über den theokratischen Offenbarungskreis hinaus. Der Geist wohnt, wo er will, der Logos leuchtet in alle Menschenseelen hinein; die gratia praeveniens ist in allen empfänglichen Seelen wirksam. Aber die also Zubereiteten kommen zur Erfahrung des Heils doch erst im Kreise der Offenbarung, zur Gewißheit des Heils erst durch die geordneten Gnadenmittel. Nach dieser Seite hin, unter dem Gesichtspunkte der Nothwendigkeit muß denn auch die Differenz zwischen der lutherischen und reformirten Lehre von den Gnadenmitteln hervortreten, sofern wirklich eine solche vorhanden ist. Die Möglichkeit einer Erleuchtung einzelner Menschen in der Kirche sine externo ministerio wird von der Conf. Helv. II. Cap. 1. anerkannt. Allein der Artikel hebt es als die göttliche Ordnung hervor, daß die Erleuchtung durch die usitata ratio instituendi homines vermittelt werde. Noch stärker wird die praedicatio dei verbi als eine nothwendige betont, wozu dann freilich die interna spiritus illuminatio hinzukommen muß und die theokratische oder kirchliche Sphäre erscheint in jedem Falle vorausgesetzt. Die necessitas selbst aber wird bestimmt als eine necessitas praecepti, non absoluta. D. h. Gott selbst ist in seinem Heilswirken an diese Vermittlung nicht gebunden, wie dies die Prophetie und Offenbarung beweist, aber aus Herablassung zu der Schwachheit unsrer Natur hat er diese Mittel angeordnet (s. Schweizer, die Glaubenslehre der ev. ref. Kirche II, S. 561). Luther dagegen „führt sogar die Inspiration der Propheten auf das verbum vocale zurück.“ Art. Smalk. S. 333. Eine zweite Differenz zeigt sich darin, daß die beiden Stücke Wort und Sakrament in der lutherischen Theologie enger mit einander verbunden auftreten, und daß dagegen bei den Reformirten die hervorragende Geltung des Wortes Gottes als die causa instrumentalis fidei betont wird. S. darüber Ebrard, Christliche Dogmatik S. 578. Hierauf kommt nun auch die nähere Bestimmung in Betracht, wie die Gnade und die Gnadenmittel mit einander verbunden sind. Offenbar nun lehrt die lutherische Theologie eine stärkere Selbstbedingung des heil. Geistes durch das Mittel, die reformirte ein freieres Walten desselben über dem Mittel, die erstere ein organisches Ineinandersehn von Gnade und Gnadenmittel, welches jedoch nicht bis zur Identität fortgeht, die letztere ein ökonomisches Zusammengehen, welches aber die Irregularität und Zufälligkeit ausschließt. Was das Wort Gottes betrifft, so wird die efficacia desselben von den lutherischen Theologen immer stärker ausgesprochen, und Calovius und Quenstedt reden von einer unio mystica gratiae sive virtutis divinae cum verbo (s. Hahn, Lehrbuch 549). Auf dieser Stelle will sich die Orthodoxie dem Begriff des opus operatum nähern (s. m. Dogmatik S. 1119). Die Verbindung des Geistes mit dem Worte ist nach den Reformirten bedingt durch den Kreis der Erwählten in dem Kreise der Hörenden, daher in den prädestinatianischen Bekenntnissen vorwaltend als Simultaneität dargestellt, während der Heidelberger Katechismus das Ineinandersehn beider hervorhebt: der heil. Geist wirkt den Glauben in unseren Herzen durch die Predigt des heil. Evangeliums. Indessen tritt die Differenz noch bestimmter hervor in der Lehre von den Sakramenten, welcher wir hier nicht vorgreifen wollen. Die Einheit des confessionellen Gegensatzes liegt nach Nitzsch in dem Begriffe des pignus (System 368. vgl. auch Winer S. 121 die Note). Wir bemerken nur noch, daß auch die Nothwendigkeit der Taufe nicht in gleichem Grade von den Reformirten urgirt wird, wie von den Lutheranern. Die Confessio Scotica p. 127 verwirft mit Abscheu den katholischen Lehrsatz, daß nichtgetaufte Kinder als solche der Verdammniß anheimfallen. Ebenso *Calvin*, instit. IV, 16, 26. Was die durch die Taufe bewirkte Veränderung im Verhältniß zur Wiedergeburt anlangt, so ist der 27. Art. der Conf. Anglic. richtig verstanden ein vermittelnder Typus: die Taufe ist signum regenerationis,

per quod recte baptismum suscipientes ecclesiis inseruntur. Das heißt: die kirchliche, soziale Wiedergeburt wird bewirkt, die individuelle geistliche Wiedergeburt wird damit versinnlicht und sakramentlich zugesichert. Ueber das Abendmahl vergleiche den betreffenden Artikel. Die wesentlichste Differenz ist die, daß nach der späteren luth. Lehre die Versiegelung der Versöhnung im Abendmahl zugleich mit einem Elemente der Erneuerung des innern Lebens zur Auferstehung, d. h. mit einem Elemente der Verklärung verknüpft ist, wogegen sich die ref. Theologie um so weniger beharrlich kann negativ verhalten wollen, da auch sie in der Versiegelung der Erlösung den Keim der Auferstehung und Verklärung durch die unio mystica mit Christus findet.

Was endlich die Wirkung und die Bedingungen der Gnadenmittel betrifft, so treten hier natürlich die angeführten Differenzen der verschiedenen Confessionen noch einmal hervor. Während die ev. Kirche lehrt, daß die Sakramente heilskräftig wirken unter der Bedingung des Glaubens (denn auch die Kindertaufe setzt den Glauben in irgend einer näheren Bestimmung voraus) zur Bestätigung und Vollendung des Glaubens, treten die Gnadenmittel in der katholischen Lehre als eigentliche Faktoren des Glaubens auf, welche nichts als den Autoritätsglauben voraussetzen, und nur durch Todsünden unwirksam gemacht werden, wogegen nach den Sozinianern und Baptisten jedenfalls die Sakramentshandlungen als facta des Glaubens, als Glaubenszeugnisse erscheinen müssen. Freilich ist auch nach dem kirchlichen Lehrbegriff die Betheiligung am Sakrament ein subjektives Glaubenszeugniß; aber vielmehr noch die Empfangnahme des objektiven Zeugnisses der Gnade, welche zu diesem subjektiven Bekenntniß tüchtig macht. Die Belege werden sich in dem Artikel von den Sakramenten finden.

Schließlich ist noch die eigentliche dogmatische Idee der Gnadenmittel anzugeben. Sie repräsentiren ohne Zweifel die ewige Gegenwart Christi in der Gemeine, oder die ideale Kirche, welche für die reale Kirche ist, und durch sie für die Welt. In seinem heil. Geist schließt sich Christus mit seinen Stiftungen zusammen und eignet in ewiger Gegenwärtigkeit der Welt sein Heil an. Insbesondere aber ist das Wort Gottes die von Christus ausgehende Kirche, die sich eine Stätte der Heilswirksamkeit sucht. Die Sakramente constituiren sodann die Verwirklichung der Kirche, und zwar die heil. Taufe die werdende Kirche, das heil. Abendmahl die in ihrer Glaubensfeier zur vollen Erscheinung kommende Gemeine. Wort und Sakrament sind dabei unauflöslich miteinander verbunden: das Wort kommt zu seiner vollen Verwirklichung und Besiegelung im Sakrament, das Sakrament findet sein Licht und geistiges Leben in der schöpferischen Wirkung des Wortes. Das Wort wird ohne das Siegel des Sakraments zum Schulwort, das Sakrament ohne die Begründung und Belebung des Worts zum magischen Priesterakt. Wenn aber die Gnadenmittel in ihrem Zusammengehen mit dem heil. Geist die ganze Heilsmacht des Lebens Christi bethätigen als Aneignungen des Heils, so sind sie ihrer Natur nach ebenso durch den Glauben bedingt, wie Christus den Segen seiner persönlichen Gegenwart auf Erden durch den Glauben bedingt hat. Er verlangt freilich ebenso wenig einen reifen Glauben zum Voraus, als er zum Glauben zwingt. Dem Bittenden wird gegeben. Lange.

Gnadenwahl, s. Prädestination.

Gnadenwirkung, s. Gnade.

Gnosis, Gnosticismus, Gnostiker. Das Christenthum hat zu seinem nächsten und höchsten Zweck, die Menschheit aus dem Stande des Abfalls von Gott zu dem versöhnten Stande zu bringen. Als Thatsache der Erlösung, nicht als geformte Erkenntniß, geschah daher die christliche Offenbarung. Indem diese Thatsache in das Bewußtseyn aufgenommen ward, wurden die Grundbeziehungen des religiösen und ethischen Lebens zu Gott neu gestaltet, und von dem nun gewonnenen richtigen Verhältniß des unmittelbaren Bewußtseyns entwickelte sich allmählig die begriffliche Fassung der einzelnen, in der Erlösung gegebenen Momente und ihres inneren Zusammenhanges. Selbst die Apostel schritten nur allmählig vor in vertiefter Erkenntniß Christi und seines Werkes, und noch

viel allmähliger war dies bei den Gemeinden der Fall. Denn meistens aus den ungebildeteren Theilen des Volkes sich sammelnd, hatten sie Vorbereitung und Bedürfniß für eine theoretische Entwicklung nur in minderem Grade, und nur langsam wurden die von den Aposteln gelegten Keime entfaltet. Man nannte die tiefere Einsicht in die geoffenbarten Wahrheiten und ihre Einheit mit einem aus dem damaligen Sprachgebrauch entlehnten Ausdruck Gnosis (γνῶσις), und betrachtete die Befähigung für sie als eine der göttlichen Gnadengaben (1 Kor. 13, 2.).

Man benannte mit diesem Namen in der Folgezeit aber auch einen Standpunkt religiöser Spekulation, dessen Unzulässigkeit man damit zugleich andeuten wollte. Ihm gehörten eine Anzahl von Parteien und Systemen an, welche den heidnischen Einfluß, dem sie unterlagen, schon in der Grundbetrachtung verriethen, daß sie das Wesen des Christenthums in die Erkenntniß setzten, und das gemeinchristliche praktische Fundament desselben gering schätzten. Sie enthalten außerdem so viele heidnische Elemente, daß sie als die an der Grenze der christlichen und heidnischen Entwicklung liegenden Mischparteien und Mischsysteme anzusehen sind, während nach der jüdischen Seite hin die Ebioniten die Grenzentwicklung karakterisiren, und zwischen beiden Extremen und in Wechselbestimmung mit ihnen die von der reineren und vollständigeren Gemeinschaft mit den Aposteln und ihren Lehren ausgehende kirchliche Hauptströmung ihren Weg nimmt.

Indem die Bedeutung des Christenthums sich augenfälliger herausstellte, erregte es nach und nach die Aufmerksamkeit philosophisch gebildeter Männer. Von verschiedenen Orten heidnischer und jüdischer Regionen traten sie an die neue Offenbarung heran, und richteten an sie Fragen religiöser Spekulation, theils solche, von welchen sie schon früher bewegt waren, theils neue, wozu sie das Christenthum veranlaßte. Sie waren vom Christenthum berührt, angezogen, aber nicht alle durchdrungen; es sind die den tieferen Wirkungen vorauseilenden elektrischen Zuckungen, welche es in dem Bereich der höheren Bildung hervorbringt. Für solchen Standpunkt paßte der eklektische Karakter des damaligen Wissens. Nicht aus den eigenthümlichen Prinzipien des Christenthums heraus construirten diese den Uebergang bildenden Denker das System, sondern sie combinirten die christlichen und vorchristlichen Elemente in bunter Mannigfaltigkeit und in ungleicher Ausdehnung.

Sieht man demnach auf die verschiedenen Bestandtheile, welche sich mit den christlichen Ideen verbinden, so ist unter den hellenischen Philosophieen vornehmlich der Platonismus von starker Einwirkung, bald mehr in seiner älteren, bald mehr in den jüngeren eklektischen, mystischen und pantheistischen Formen, welche dem Neoplatonismus zugehen. Der Begriff eines nur wenigen Eingeweihten erkennbaren Gottes, eines Gottes, der in sich verborgen, von der abstrakten unterschiedslosen Einheit unter Vermittlung des Nus zur Offenbarung fortschreitet, der Begriff der Hyle und der mehrfach schattirte Dualismus zwischen Gott und ihr; die Vorstellung von einer Idealwelt in dem höheren Bereiche, welche sich in der Erscheinungswelt abspiegelt; von dem Fall der vernünftigen Wesen aus der göttlichen in die sinnliche Sphäre; die Herleitung der Sünde aus dem materiellen Element, dies sind hervorstehende unter den Begriffen, welche aus dem Platonismus in die Gnosis übergingen. Auch aus der Physik und Ethik des Stoicismus und der Zahlenlehre des pythagorischen, wieder aufgefrischten Systems entnahm sie einiges, aber in geringerm Umfang, als von dem Platonismus; einzelne Ideen, wie von dem Gott, welcher, selbst unbewegt, alles bewege, mögen auch aus der peripatetischen Schule herübergekommen seyn. Aber nicht nur die Systeme der griechischen Philosophie lieferten ihre Beiträge, sondern auch die orientalischen, welche in dieser religiös erregten Zeit in eine neue Bewegung geriethen, und durch das Großartige ihrer Formen, durch das Ahnungsvolle, spezieller auch durch den Dualismus, die suchenden Geister anzogen. Schon in dem Mystischen und Phantasievollen der gnostischen Spekulation, welche man deßwegen als Theosophie bezeichnet hat, ist der Einfluß der orientalischen Systeme bemerkbar. Denn die Darstellungen der Gnosis bewegen sich weniger in begrifflichen und dialektischen Formen,

wie sie durch die Griechen ausgebildet waren, als in der dichterischen Beschreibung von Personifikationen und dem Leben und Wechselwirken dieser Figuren. Es ist eine philosophirende Mythologie, es sind Gedichte, welche die Geschichte Gottes, aller Himmel und der Erde umfassen, und mit der üppigen Fülle orientalischer Phantasie ausmalen. Dem Orient eignet auch vorzüglich die Vorstellung, daß die vernünftigen Wesen durch Emanation aus dem göttlichen Urgrunde hervorgehen, und sie ist in die meisten gnostischen Systeme eingekehrt. Der Parsismus gab die freilich auch sonst verbreitete Vorstellung, daß das Wesen Gottes Licht sey, in besonderer Bestimmtheit und durchgeführter Entwicklung, und bot dem in dem Uebergang vom Sinnlichen zum Geistigen begriffenen gnostischen Standpunkt diejenige Fassung der göttlichen Substanz dar, für welche er befähigt war. Der Dualismus zwischen Gott und Welt war hier durch den Begriff einer aggressiven, das göttliche Licht bedrohenden Materie noch mehr geschärft. Die schroffste Form dieses Dualismus, wo nach Aufgebung des vereinigenden Urwesens, das Prinzip des Guten und der Fürst der Materie in ursprünglichem und unvermitteltem Gegensatze blieben, lieh dem Bewußtseyn, welches sich mit Gott in einem unversöhnten Zwiespalt fühlte, den grellsten Ausdruck. Während von diesem stark ethischen Religionssystem am meisten die theoretische Seite ergriffen wurde, mischten sich mit dessen Einflüssen die einer entschieden monistischen Theosophie, des Buddhaismus, welcher, wie nicht zu bezweifeln, im Zeitalter Christi bereits bis nach Vorderasien vorgedrungen war. Die unterschiedslose Einheit des göttlichen Wesens, von wo er die Entwicklung ableitet, der Nirvana, hat große Verwandtschaft mit der Einheit, welche der Neoplatonismus an die Spitze stellt, und es läßt sich oft schwer entscheiden, von welcher Seite her die vollständig abstrakte Vorstellung vom göttlichen Wesen in ein gnostisches System eingedrungen sey. Die irdische, niedere Sphäre ist dem Buddhaismus zufolge aus dem Abbruch von der Einheit und dem Zerfall derselben in die Vielheit des Daseyns entstanden. Da die Einheit das Wesentliche und Göttliche ist, welches hinter den Erscheinungen steht, so wird diese Welt zum Schein, die Geburt ist Sünde und das Leben zur Buße bestimmt, deren höchste Form die möglichste Zurückziehung aus der Materie durch Ascese und durch contemplative Versenkung in die Einheit ist. Hievon scheinen manche Anklänge in der Gnosis wiederzukehren und namentlich der ascetische Zug verstärkt worden zu seyn. Am deutlichsten ist die Einwirkung des Parsismus nicht nur, sondern auch (wie Dr. Baur in s. Werk über das Manichäische Religionssystem nachgewiesen hat), der Buddhalehre in dem Manichäismus.

Nach der eigenthümlichen zwischen spekulativer und mythologischer Darstellung schwankenden Methode der Gnostiker wurden mit den philosophischen Ideen auch Elemente aus der volksthümlichen Mythologie verbunden. Sie befolgten aber in ihrer Anwendung den üblichen Vorgang der platonischen und stoischen Philosophen, welche die mythologischen Gestalten zu Symbolen ihrer Ideen machten. Die Gnostiker finden in ihren eigenen Mythen die Wahrheit der heidnischen, welche sie dem rohen Haufen überlassen.

Obgleich das spekulative Interesse der Gnosis dem Judenthum, soweit es den ursprünglichen praktischen Karakter bewahrt, fremd ist, und ein Gegensatz beider milder oder stärker überall hervortritt, so sind doch Beziehungen auf das Judenthum in der Gnosis und viele Elemente desselben haben in ihr einen Ort gefunden. Die Ueberleitung bildeten diejenigen Formen jüdischer Theologie, in welchen eine Versetzung mit heidnischen Philosophemen stattgefunden hatte. In Palästina war eine sehr alte Mischung jüdischer und ohne Zweifel östlich heidnischer Elemente in dem Essenismus gegeben. Auch die ersten Anfänge der Kabbala reichen vielleicht bis in das gnostische Zeitalter hinauf. Doch am bestimmtesten hat die Gnosis der altchristlichen Zeit ihre Vorbildung gefunden in der alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie, die uns am weitesten ausgeführt in den Schriften Philo's vorliegt. Diese Verschmelzung der alttestamentlichen Offenbarungsreligion mit Ideen heidnischer Philosophie konnte, wenn ihre Formen in das Gebiet christlicher Entwicklung übergeleitet wurden, entweder die wesentlichen und allgemein christlichen Grundlagen fest halten, dann entstand die Religionsphilosophie der alexandrinischen Kirchenlehrer; oder

sie gestatteten den Einflüssen heidnischer Spekulation das Uebergewicht, dann ergaben sich gewisse Schattirungen der häretischen Gnosis. Man findet die wichtigsten der Gnosis verwandten Ideen des Philo zusammengestellt von Neander in dem Eingang zu seiner genetischen Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme. 1818. Es ist, in Verbindung mit dem beiden Seiten gemeinsamen durchgreifenden Idealismus, die Voraussetzung einer abstrakten göttlichen Einheit, des verborgenen Wesens Gottes und der davon unterschiedenen Offenbarung Gottes im Logos, welcher die göttlichen Ideen zur Erscheinung bringt; die Engellehre, nach jüdischem und allgemeiner orientalischem Vorgang ausgebildet, dann wieder zusammenfließend mit Plato's Bestimmungen über die Ideen; die besondere Vorstellung ferner, daß die Engel in den Offenbarungen des A. Testaments in scheinbar und nicht wirklich sinnlichen Gestalten und Handlungen sich kund geben, worin eine Spur des Doketismus liegt; die Unterscheidung zwischen den am Sinnlichen und Buchstäblichen haftenden Menschen, den *υἱοὶ τοῦ λόγου*, und den auf den geistigen Standpunkt sich erhebenden, wo sie Gott selbst schauen, den *υἱοὶ τοῦ ὄντος*; endlich die Methode allegorischer Schriftauslegung, welche die buchstäbliche Relation auf den höheren spekulativen Sinn zurückzuführen sich bemühte.

Es wird aus der Vergleichung der Philonischen Ideen mit den in den gnostischen Systemen in der Regel wiederkehrenden klar, daß gewisse Gedankenreihen der vorchristlichen Zeit in die gnostischen Darstellungen herüber genommen wurden. Auch die Vergleichung der gnostischen Vorstellungen mit denen der Johannesjünger bestätigt dies. Die heidnische Spekulation hat gewiß gleichfalls ihre Combinationen geliefert. Besonders nun an den Orten, wo das Christenthum mit den jüdischen und heidnischen Standpunkten in regere Wechselwirkung trat, und die vorhandene Bildung die Spekulation begünstigte, traten die Einwirkungen der vorchristlichen Elemente ein und entsprangen gnostische Mischungen in wuchernder Fülle: in Syrien, Alexandria und Kleinasien. Rom, eine Welt in verjüngtem Maßstabe, hatte die Ablagerungen aller Parteien.

In diesem Umkreise traten daher schon zur neutestamentlichen Zeit die ersten Spuren der häretischen Gnosis auf. Es ist ganz bezeichnend, daß wir in Samaria einen Simon Magus finden, und wir haben um so weniger Grund, seine Existenz für einen Mythus zu erklären. Auf diesem für heidnische, jüdische und christliche Elemente empfänglichen Boden tritt die gnostisirende Spekulation zuerst an das Christenthum heran. Denn was von Simon berichtet wird, daß er für die Erscheinung der höchsten von Gott ausgehenden offenbarenden Kraft gegolten habe, führt mit Sicherheit auf Anschauungen gnostischer Art zurück. Irenäus (adv. haer. I, 23.) und ausführlicher aber verworren Hippolytus (*ἔλεγχος* VI, 1.) und nach ihnen Spätere geben Nachricht von einer Sekte der Simonianer, welche höchst wahrscheinlich mit Simon historisch zusammenhängt, wenngleich die Schrift *ἀπόφασις* ihr fälschlich von ihnen beigelegt wurde. Die nächste verwandte Bewegung erkennt man in Kolossä zur Zeit des Paulus. Die dortigen Gegner desselben scheinen aus einem essenisch oder alexandrinisch gearteten Judenthum hergekommen zu seyn, und ihrer Ascese zufolge dualistische Vorstellungen gehegt, ferner einen sich in Engelreihen offenbarenden Gott angenommen zu haben. Anfänge der Gnosis in idealistischen Gesichtspunkten und in der Beschäftigung mit Angelologie berücksichtigen auch die Briefe an Timotheus. Der erste des Johannes bestreitet doketisch geartete Vorstellungen von Christo, als sey er in keine wirklich menschliche Erscheinung eingetreten. Die Nikolaiten der Apokalypse und die Irrlehrer des Judasbriefes scheinen einen unsittlichen Antinomismus aus gnostischen Spekulationen abgeleitet zu haben; die letzteren, indem sie das jüdische Gesetz auf eine Offenbarung böser Engel zurückführten. Am Schlusse des apostolischen Zeitalters war Cerinth in dem Wirkungskreise des Johannes in Kleinasien thätig; ein Judenchrist, welcher die gnostischen Ideen schon etwas weiter entwickelte, immer aber noch in dürftigem Umfang und vielleicht nicht ohne große Inconsequenzen (über ihn vergl. besonders Hippolyt. 7, 33.). Bis in die Anfänge des 2. Jahrhunderts bildeten theils der apostolische Einfluß, theils die vorwiegend, ja einseitig praktische Hal-

tung der Kirche, welche ihre Kräfte auf die Ausbreitung und auf Versittlichung des Lebens richtete, einen starken Widerstand gegen das Umsichgreifen der Gnosis. Dann fand das theoretische Bedürfniß größere Anerkennung, und mit ihr wuchs die Zahl und der Einfluß der Gnostiker. Ein jüngerer Zeitgenosse des Cerinth war Basilides (Hippol. 7, 20 flg.), welcher in Alexandria lebte und nach einigen aus Syrien gebürtig war, und dessen Sohn Isidorus sich nach ihm in seiner Schule einen Namen machte. Diesen gleichzeitig Karpokrates (Iren. 1, 25. Clem. Alexandr. Strom. IV. p. 428—430 ed. Colon.) aus Aegypten und sein Sohn Epiphanes; daneben der Syrer Saturninus (Iren. I, 24.). Schon zwischen diesen Gnostikern der nächsten Generation, mit welchen die produktive Zeit der Gnosis beginnt, sind große Verschiedenheiten und sie steigern sich bei den folgenden. In Valentinus (Iren. I. Hippol. VI, 21 sq.), welcher sich von Aegypten nach Rom begab, erreicht die spekulative Ausbildung und dichterische Darstellung der Gnosis ihren Höhepunkt. Seine Schule, sich in eine östliche (ἀνατολικὴ) und italische verzweigend, zählte manche talentvolle Männer: Herakleon (vgl. die gegen ihn gerichteten Commentare d. Origenes z. Ev. Johannis), Ptolomäus (gegen welchen Irenäus in seinem polemischen Werk B. I. und Epiphanius haer. 33. streiten), Markus (Iren. I, 8 sq. Hippol. 6, 39. Epiph. 1, 34.), Bardesanes, ein Armenier, der eine Zeitlang in Edessa lebte (Hipp. 7, 31. Euseb. Praepar. evg. 6, 10. die Hymnen des Ephraim Syrus. Moses Chorenens. Gesch. v. Armenien II, 66. Venet. 1843. Schahariſtani Nichtmohamedanische Religionsparteien, übers. v. Harbrücker. *A. Hahn*, Bardesanes gnosticus Syr. princ. hymnolog. 1819.). Gleichzeitig mit Valentin lehrten der Syrer Cerdon (Hipp. 7, 37.) und sein Schüler Marcion aus Sinope in Pontus, einer der vom Christenthum am meisten ergriffenen Gnostiker und trotz seiner seltsamen und karrikirten Formen dem Protestantismus verwandt (Tertullian. adv. Marcion. libb. V. Iren. 1, 27. Hipp. 7, 29. Epiph. h. 42. Hahn, das Evgel. des Marcion. 1823.), dessen Schüler zum Theil den allgemeinen christlichen Grundlagen sich noch mehr näherten, wie Apelles (Euseb. h. e. 5, 13. Hipp. 7, 38.) und andere spätere (*Pseudo-Origenes* dial. de recta in Deum fide) beweisen. Auch der rastlose Tatian, welcher die verschiedensten religiösen Standpunkte betrat, und endlich der Gnosis anheimfiel, berührt noch diese Zeit (Daniel Tatian der Apologet. 1837.). Verwandt mit einzelnen Vorstellungen dieser strengen Asceten sind die gleichzeitigen Enkratiten. Die vielverzweigte Sekte der Ophiten ist ebenfalls in das zweite Jahrhundert zu setzen, ohne daß man ihre Stifter und den Ursprung, welcher vermuthlich vorchristliche Bildungen voraussetzt, genauer bezeichnen könnte. Die Darstellung des Hippolytus (5. B.) gibt die Möglichkeit, ihre Schattirungen vollständiger zu übersehen. Es sind dahin zu rechnen die Ophiten des Irenäus (1, 30. 2, 34.), die Naassener (Ophiten) des Hippolytus, die Sethianer, Kainiten, Peratiker (den Kainiten verwandt) und ein gewisser Justinus mit seinem Anhang (vgl. Mosheim, Gesch. d. Schlangenbrüder). In dieses Jahrhundert gehört ohne Zweifel auch ein von Hippolytus erwähnter, aus Arabien stammender Gnostiker Monoïmos (Menahem). Daß die gnostischen Parteien durch den Kampf mit der katholischen Kirche in ihrer inneren Entwicklung bedingt worden sind, muß vorausgesetzt werden; vielleicht trug die gegenseitige Abschließung dazu bei, daß in der Mehrzahl der Systeme das dualistische Prinzip in der weiteren Entwickelung stärker hervortrat. Sie haben gewiß auch unter einander sich bedingt. Aber diese äußeren Einflüsse sind bei der Willkür und Regellosigkeit des Producirens und dem Dünkel der Schulen nicht allzuhoch anzuschlagen. Die Ausbildung der kirchlichen Dogmatik, oder auch die Folge der Systeme in der griechischen Philosophie geht ungleich gesetzmäßiger von Statten. Wir haben daher von Wechselbeziehungen der Gnostiker auch nur wenige sichere Spuren. Der harte Marcionistische Dualismus wurde von Valentinischer Seite bekämpft, wie der Brief des Ptolomäus bei Epiphanius einen solchen Gegensatz vor Augen zu haben scheint; Bardesanes kämpfte mit dem Marcioniten Prepon über Dualismus und über die Trennung von der Kirche, wozu sich Bardesanes gehalten zu haben scheint. Die Schüler des

Valentin selber stritten viel über verschiedene Auffassungen der Person Christi mit einander. Im dritten Jahrhundert ließ die gnostische Thätigkeit nach; die Kirche siegte allmählig im Kampf, denn ihre dogmatischen Leistungen boten tiefere Befriedigung und gesundere Nahrung. Das manichäische System, am Ende des dritten Jahrhunderts entstanden, war die letztere größere gnostisch geartete Erscheinung. Nachwirkungen aber besonders des Marcionitismus und Manichäismus dauern durch die folgenden Jahrhunderte bis tief in's Mittelalter fort, und bilden durch die Paulicianer eine Vermittlung zu den dualistischen Sekten des 12. und 13. Jahrhunderts.

Es ist eine nicht geringe Schwierigkeit, die gnostischen Systeme in Klassen zu ordnen. Ihre Haltung ist so schwankend, ihre Zusammensetzung so verschieden, ihr Geist bei verwandter Architektonik oft so abweichend, daß sie sich einem durchgreifenden Theilungsprinzip entziehen. Vielen Beifall hat die von Gieseler befolgte Gruppirung gefunden (Kirchengesch. I. I. S. 179 flg. 4. Aufl.). Er theilt sie in alexandrinische, bei welchen der Platonismus und die Emanationslehre Einfluß habe, und in syrische, bei welchen der Parsismus hinzukomme und der Dualismus stärker sey. Dualismus und Emanation sind zwar bedeutende Momente in dem Ganzen der Systeme, nur möchten sie als Theilungsgrund nicht ausreichen. Der stärkere Dualismus und die Emanation gehören beide vorzugsweise dem Orient an; daher ist die ausgeführtere Emanation keineswegs mit innerer Nothwendigkeit den platonisirenden Systemen eigen, sondern für sie vielmehr zufällig. Man findet daher bei dem Syrer Saturnin starken Dualismus und eine lange Reihe von Zwischenwesen; ebenso bei den späteren Basilidianern, die noch dazu ihren Ursprung von Alexandria haben; bei den schroff dualistischen Sethianern wird alles göttliche Schaffen unter der Form der Emanation durch Zeugung gedacht; Karpokrates verbindet mit seinen vermuthlich platonischen Grundansichten, wie es scheint, keine Emanationslehre; und daß Marcion nicht recht in diese Ordnungen paßt, gibt Gieseler selbst zu. Es bliebe also als Unterscheidungsmerkmal nur Platonismus und Parsismus, ein Unterschied, welcher zur Anordnung nicht hinreicht. Hase (Kirchengesch. S. 90) theilt die Gnostiker in orientalische, hellenistische, christliche, jüdische ein. Diese sehr allgemeinen Bezeichnungen, welche das Eigenthümlichste der Architektonik außer Acht lassen, enthalten um so weniger ein klares Theilungsprinzip, als von der Mischung der Elemente häufig schwer zu sagen ist, ob das orientalische oder hellenische überwiege. Mit Recht ist der Begriff des Christlichen geltend gemacht, da er ein constituirender ist, und wo er ganz fehlte, von Gnosis in dem engeren Sinne nicht die Rede seyn könnte. Aber als die allgemeine Voraussetzung ist er mehr geeignet, die Grenze des Ganzen zu bezeichnen, als für sich allein innerhalb der Gnosis einen Gegensatz gegen hellenische, orientalische und jüdische Systeme festzustellen. Selbst in der nachher gewählten Form „der vorzugsweise christlichen Systeme“ zeigt sich die Theilung nicht gelungen. Man wird in dem System des Valentin so viele christliche Elemente finden können, als in dem des Bardesanes, und doch werden beide getrennt, die so viel Verwandtes haben und Bardesanes zu Marcion gestellt, welchem er so unähnlich ist. Dagegen bewährt sich verhältnißmäßig am meisten die Eintheilung von Neander, welcher von dem Verhältniß ausgeht, in welches die einzelnen Gnostiker das Christenthum, die Offenbarung des höchsten Gottes, zur Natur und besonders zur Vorgeschichte setzen. Nur ist die karakteristischste Gestalt die in allen gnostischen Systemen wiederkehrende Figur des Weltbildners (Demiurgos), welcher zugleich der Gott der Juden und für ihr Verhältniß zu den Heiden bestimmend ist. In ihm ist also die Beschaffenheit der Natur und Vorgeschichte und ihr Verhältniß zum höchsten Gott ausgedrückt. Herrscht in einem System das Interesse, in der Vorgeschichte die dem Christenthum verwandten Ideen aufzuweisen, so pflegt auch der Dualismus zwischen Gott und Natur geringer zu seyn; in diesem Fall ist der Demiurg zwar beschränkt an Macht und Einsicht, aber er ist nicht Widersacher Gottes, und durch die Erlösung mit den göttlichen Absichten bekannt geworden, dient er ihnen willig. Oder in der Vorgeschichte wird mit besonderem Nachdruck das Ungöttliche hervorgehoben; das Judenthum, wo die Ver-

wandtschaft die nächste ist, wird dann verworfen, als gänzlich oder fast gänzlich Gott widerstreitend. Daher ist auch der Demiurg, welcher sich in ihm offenbart, ein Gott feindliches Wesen, und muß ihm nur wider Willen dienen. Demgemäß pflegt auch der Dualismus zwischen Gott und Schöpfung härter zu seyn. Da das Verhältniß zwischen Judenthum und Christenthum das am meisten karakteristische ist, so werden beide Klassen in abgekürzter Bezeichnung judaisirende und antijüdische Gnostiker genannt. In die erste Klasse gehören Cerinth, Basilides, Valentin und seine Schule, Bardesanes. In der zweiten Klasse ist die Beziehung auf das Christenthum zu einem untergeordneten Theilungsgrund gemacht, was in Verbindung mit jenem bezeichnenden allgemeinen Theilungsprinzip zulässiger ist. Denn allerdings ist es von wichtiger Einwirkung, ob das Judenthum vom Christenthum losgerissen wird um eines einseitigen aber spezifisch christlichen Gesichtspunktes willen, oder ob es für ungöttlich erklärt wird, weil die Macht der heidnischen Vorstellungen jenes anfeindet und dieses verwischt. Demnach zerfallen die antijüdischen Gnostiker a) in solche, welche zum Heidenthum hinneigen: die Ophiten, Pseudo-Basilidianer, Kainiten, Sethianer, Karpokrates, Nikolaiten, Simonianer, und einige andre von geringerem Einfluß. b) In solche, welche das Christenthum in seiner Selbstständigkeit auffassen: Saturnin, Tatian, die Enkratiten, Marcion. Allerdings würde es nach dem früher Bemerkten angemessen gewesen seyn, diejenigen Systeme, in welchen das Spezifische der christlichen Erlösung und Teleologie in den Pantheismus und Dualismus und deren Consequenzen untergeht, wo mithin ein heidnischer Inhalt mit umgedeuteten christlichen Formen bekleidet wird, von der eigentlichen Gnosis auszuscheiden und sie als gnostisirendes Heidenthum in einer besonderen Kategorie an die äußerste Grenze der christlichen Formen zu stellen. Entschieden innerhalb des hellenischen Heidenthums wäre dann etwa Plotin, zugleich ein Gegner der Gnostiker, als Fortsetzung gnostischer Philosophie anzusehen. Bei dem Manichäismus hat man die Ausscheidung ohnehin allgemein als gerechtfertigt anerkannt; um so weniger ist einzusehen, wie die Karpokratianer, Peratiker und Kainiten, Pseudo-Basilidianer, Nikolaiten nach ihrer theoretischen und praktischen Beschaffenheit eine mehr innerkirchliche Stellung verdienen sollen. Niedner's Eintheilung durch die Zusammenfassung vieler Merkmale etwas künstlich, führt fast auf dieselben Resultate, wie die Neander'sche (Kirchengesch. S. 222). Die von Baur befolgte, welche großen Einfluß gewonnen hat, wird weiterhin erwähnt werden.

Wir geben einen Umriß der hauptsächlichsten Gedanken, welche diesen Systemen zukommen. Der verborgene Urgrund aller geistigen Existenz ist das ewige göttliche Lichtwesen, unendlich über alles Irdische erhaben, unerfaßbar und in sich verschlossen. Einerseits steht es dem Endlichen unnahbar fern, andrerseits ist es der letzte Grund der Gesetze in der endlichen Welt. Zwischen beiden Beziehungen schwanken die Bestimmungen. Basilides wagt von Gott, dem Unaussprechlichen, nicht einmal das Seyn auszusagen, sondern nennt ihn den Nichtseyenden; die Valentinianer und Ophiten geben der Phantasie mehr Raum und stellen ihn als Urbild des menschlichen Wesens vor. Er wird von ihnen Bythos genannt, weil er der Abgrund aller Vollkommenheit ist. Zu ihr gehören auch die Prädikate der Gnade und Liebe, unter welchen ihn besonders Marcion auffaßt, der ihn deßwegen den Guten nennt. Dem göttlichen Wesen gegenüber steht die ungöttliche aber mitewige Materie. Der Dualismus, der damit gesetzt ist, erscheint in allen Abstufungen. Unter den mehr hellenistischen und biblischen Einwirkungen ist er bei Basilides und manchen Valentinern im Verschwinden. Hier ist die Materie das Gestaltlose, bei Basilides das Verworrene des noch nicht entwickelten Zustandes, bei den Valentinern ein Ungeordnetes, was der Geisterwelt noch anhaftet und ausgeschieden werden muß, oder auch die dunkle, leere Grenze des göttlichen Lichtreiches. Bei den Ophiten und Marcion ist die Hyle schon wesenhafter und thätiger; am meisten dem Parsismus verwandt und aggressiv ist sie bei Mani. Unter allen Gestalten aber, und vorzüglich, wenn der ethische Gesichtspunkt eintritt, wird sie als das Reich des Satans und seiner Dämonen angesehen.

Um nun sowohl die Mischung von höherem und niederem Leben in der gegenwär-

tigen Welt zu erklären, als auch Gott von der Berührung mit der Materie rein zu erhalten, stellen die Gnostiker die Vermittlung gewöhnlich durch eine Reihe von Zwischenwesen dar, welche sie Aeonen, Ewigkeiten, d. h. Geister des ewigen, überirdischen Reiches, zu nennen pflegen. Nur Marcion, welcher in dem vorchristlichen Leben keinen Faktor göttlicher Art anerkennt, hebt daher auch jede vermittelnde Reihe auf, und begnügt sich, mit Gott den Sohn in untergeordneter und nicht weiter erklärter Weise in Verbindung zu setzen. Als die Ursache der Entstehung der Aeonen wird in den einen Systemen der Prozeß physischer Nothwendigkeit gesetzt; so bei den konsequenteren Pantheisten; der Manichäismus fügt den Gesichtspunkt hinzu, daß das Lichtreich gegen die Angriffe der Finsterniß durch seine Streiter vertheidigt werden mußte; die höchste Betrachtung stellt Valentin auf, daß Gott aus herablassender Liebe die Geister geschaffen, und um ihnen selbstständiges Daseyn zu gönnen, seine Unendlichkeit beschränkt habe. Basilides leitet die Art der Entstehung nach biblischem Vorgange vom göttlichen Schöpferwort ab, das den Keim aller Dinge bewirkt; aus ihm entfalten sich dann die überirdischen und irdischen Wesen. An den Begriff des Wortes und Sprechens anknüpfend stellen auch andere, besonders Markus, die Reihe der Wesen als immer weiter verhallende Töne mit verschiedener Bedeutung der Laute dar. Aber nicht nur bei ihm, sondern überall, mit Ausnahme des Basilides, herrscht die Vorstellung, daß die höheren Geister in einer oft sehr physisch gedachten Emanation aus dem göttlichen Wesen und auseinander entspringen. Weit verbreitet ist die Analogie der Zeugung, daher die geschlechtlichen Verhältnisse von den Valentinern und Ophiten auf den Bythos und die Aeonen übertragen, diese auch nach Syzygien geordnet werden. Damit werden häufig astronomische Zahlenverhältnisse verbunden als ordnendes Gesetz wenigstens für die niedrigsten Stufen. Bei andern sind sie das Regelnde im ganzen System, wie es scheint, schon bei Basilides, gewiß bei den späteren Anhängern desselben und bei Saturnin. Da die Emanation die Vorstellung einer Abstufung der entstehenden Wesen begünstigt, so verbindet sich damit die Idee, daß die niederen Ordnungen die höheren in abgeschwächter Weise abspiegeln. So wirken die in Gott begründeten Gesetze in diese niedere Welt herab. Die Gesammtheit der Aeonen, die zuweilen in's Zahllose vermehrt werden, macht das Lichtreich aus, bei den Valentinianern Pleroma genannt, das Reich göttlicher Lebensfülle, welchem das finstere, öde Reich der Materie, das Kenoma entspricht. Von jenen Lichtwesen, welche die göttlichen Kräfte offenbaren, geräth nun auf irgend eine Weise ein Theil in die Gewalt der Materie. Es ist ein Abfall, in welchem Valentin etwas von freier That erkennt, der aber bis zu gewissem Grade auch bei ihm und noch mehr bei andern auf der Unfähigkeit der abgeschwächten Lichtnatur beruht. Bei Valentin ist es ein leidenschaftliches, ungeordnetes Streben des letzten der Aeonen, der Sophia, den Unendlichen zu erfassen, was den Abfall in sich schließt. Dies πάθος, der göttlichen Ruhe fremd, materiell, wird aus ihr ausgesondert, und existirt als die niedere Sophia oder Achamoth (d. i. Weisheit) außerhalb des Pleroma fort. Oder es wallt Same des Lichtes über und mischt sich mit dem Ocean der Materie; so nach den Ophiten. Oder die Mächte der Finsterniß erobern gewaltsam Theile des Lichtes, wie im Manichäismus. Oder endlich die niederen Engel bilden eine Welt und in ihr eine Menschengestalt, welche Gott aus Gnade mit dem Lichte der Vernunft ausstattet; dies ist die Darstellung des Saturnin. Es kommt nun darauf an, das von der Materie gefangene, unterdrückte, verfolgte Licht zu befreien, und in das himmlische Reich zurückzuführen. In der Regel ist die Schöpfung dieser Welt schon der Anfang zur Erlösung, insofern Gesetz und Gestaltung zu herrschen beginnt und das Licht in dem menschlichen Bewußtseyn, welches auf dem Gipfel der irdischen Entwicklung steht, seinen concentrirtesten Ort erreicht, von wo es sich in die obere Welt erhebt. Die unmittelbare Ursache der Schöpfung ist ein Genius, der Weltbildner, dessen Daseyn aus dem Alten Testament vorzugsweise abzuleiten ist und der zugleich den Gegensatz gegen dasselbe ausdrückt. Der Eindruck der Neuheit und Erhabenheit, welchen das Christenthum machte, war so gewaltig, daß mit

dem Gott, der sich darin offenbarte, der des Alten Testamentes nicht nur nicht identisch, sondern ein viel tiefer stehendes, unvollkommenes Wesen zu seyn schien.

Er ist nicht göttlicher Abkunft, nicht pneumatischer Beschaffenheit, sondern sein Wesen entspricht dem niederen Seelischen, er stammt von unten und ist Psychiker. Er hat daher weder göttliche Erkenntniß, noch göttliche Liebe. Hochmüthige Beschränktheit, mit der er, sich verkennend, sich für den höchsten Gott hält, strenge und harte Gerechtigkeit karakterisiren ihn. Dabei tritt dann noch der früher bezeichnete Unterschied ein, daß er entweder mit wachsender Willigkeit den göttlichen Absichten dient, erst unbewußt durch das verhüllte Göttliche angezogen, dann mit deutlicherer Erkenntniß seiner Erhabenheit es als ein Evangelium begrüßend; oder daß er mit einer dem Satan verwandten Gesinnung Gott feindlich ist und bleibt und mit seinen trotzigen Genossen gebändigt werden muß. So der Jaldabaoth (Sohn des Chaos) der Ophiten und der Demiurg des Marcion, welcher diesen lieblosgerechten, blutgierigen Herrscher dem Gott der Liebe schroff entgegenstellt. Dem Demiurg sind stets die siderischen Geister untergeben. Im Planetenhimmel thront er und empfängt von oben her, ohne es zu wissen, die Impulse für seine weltbildenden und leitenden Akte. Basilides hat sogar einen höhern und niedern Archon oder Herrscher dieser Weltsphäre. Zu der eigenthümlichen Wirksamkeit dieses Weltbildners in der Weltleitung gehören die sonst der Astrologie zugeschriebenen Einflüsse; er ist Herr über Zeit und Stunde, doch auch dies unter höherer Aufsicht. Nur bei Marcion bewegt er sich in Schöpfung und Leitung unabhängig vom höchsten Gott, denn er ist in seinem Gebiet; er hat Welt und Menschen nur mit Hülfe der Materie gebildet. Plötzlich greift daher Gott endlich in sein Wirken ein.

Der Stellung des Menschen in dem gesammten Weltzusammenhange geben die Gnostiker hohe Bedeutung. Er steht im Mittelpunkt der Welt, verbindet die höhere und irdische Region zugleich als Abbild des Urbildes und als Mikrokosmus. Dies gilt freilich nur von der höchsten der drei Klassen, in welche die Menschen getheilt werden, von der pneumatischen. In dem Pneumatiker allein ist ein Funke göttlichen Lichtes und Lebens, der ihn weit über alles Irdische erhebt. Er ist fähig für göttliche Erkenntniß und heiliges Leben. Dies ist die Natur, welche den Gnostiker von dem Psychiker und Hyliker unterscheidet. Der Psychiker hat äußerlich gesetzliche Formen und Rechtschaffenheit, aber ohne den höheren und inneren Trieb. Sein Bewußtseyn fesselt ihn an den Buchstaben und an die Geschäfte des äußeren gesetzlichen praktischen Lebens; für die spekulative Erkenntniß göttlicher Mysterien hat er kein geistiges Organ. In diesem Unterschiede offenbart sich der aus dem Heidenthum stammende aristokratische Intellektualismus der Gnosis. Wer im Besitz dieser Spekulation ist, dünkt sich so hoch über dem Standpunkt der christlichen und jüdischen Volksmenge, welche nur Glauben und Gesetz hat, stehend, daß er jene als niedere, von der Erlösung und Seligkeit im vollen Sinne ausgeschlossene Naturen betrachtet. Es ist deutlich, wie sehr der im Heidenthum und Judenthum zwischen der Menge und den Gebildeten eröffnete Gegensatz die Entstehung der Gnosis beförderte. Die niedrigste Stufe nahmen die Hyliker oder Choïker ein, fleischliche von blinder Leidenschaft bewegte Menschen, in denen die Materie und das Pathos menschliche Gestalt gewonnen hat und die das Schicksal der Materie zu theilen bestimmt sind. Die von sinnlicher Begier beherrschte und den Götzen, welche häufig für Dämonen gelten, dienende Masse des heidnischen Volkes wurden vornehmlich als Hyliker betrachtet. Die Psychiker der vorchristlichen Zeit sind vornehmlich die Juden; sie werden daher von dem psychischen Demiurg auserwählt, mit einem drohenden und verheißenden Gesetze bedacht, und haben die Hoffnung, daß er ihnen einen Messias senden werde, welcher ihnen die Herrschaft über die heidnische Welt erringen solle. Doch gibt es unter den Heiden Psychiker und unter den Juden Hyliker; die judaisirenden Gnostiker nehmen auch unter Juden und Heiden das Vorhandenseyn der Pneumatiker an. Die Ophiten beschränken dies theils auf sehr wenige Ausnahmen, theils dehnen sie das Pneuma mit heidnischem Sinn sehr weit über das Heidenthum aus. Manche, wie die Kainiten, halten für Pneumatiker in ihrem Sinne

die von der heiligen Schrift als Uebertreter des göttlichen Gesetzes gebrandmarkten Menschen, Kain, Judas. Marcion hingegen hob die Naturenunterschiede auf, ließ nur die des Willens auch in der vorchristlichen Menschheit gelten, und sprach ihr jeden natürlichen oder durch Offenbarung verliehenen Antheil an göttlichem Leben ab. Die Gnostiker von mehr geschichtlichem Sinn erblickten die vorchristlichen Aeußerungen des pneumatischen Lebens in den Propheten des Judenthums und Heidenthums. Sie unterscheiden an ihnen Weissagungen, welche vom Demiurgos und andern, geistigeren Inhalts, welche ihnen vom Pleroma kommen. Diese gnostischen Formen enthalten wichtige Keime einer freieren Inspirationstheorie. Durch die Offenbarungen der Propheten werden in den Pneumatikern Ahnungen ihrer höheren Bestimmung angeregt, ein Stachel ist in ihre Brust geworfen, die Kreatur seufzt nach Erlösung. Das Ungenügende des vorchristlichen von Natur, Sünde und Irrthum befangenen Zustandes, wird von den edleren unter den Gnostikern wohl erkannt. Sie beschreiben es als den Bann des Demiurg und der Sterngeister, der mit dumpfem Druck auf dem Bewußtseyn lastet. Oder als das Sehnen der Achamoth, die unter der Last der Materie klagt. Die Gesänge der Ophiten und Valentinianer waren erfüllt von diesem Gefühl und solchen Bildern. Das kürzlich bekannt gemachte, der valentinischen Sekte zunächst verwandte Buch Pistis Sophia (d. i. die vom Zustand des Schauens in den des Glaubens herabgesunkene Sophia) enthält die aus Psalmstellen zusammengesetzten Buß- und Klagelieder derselben (Pistis Sophia. opus gnosticum e cod. Coptico descriptum lat. vertit M. G. Schwartze, ed. J. H. Petermann, 1853. Vgl. Köstlin üb. d. P. S. in d. Theolog. Jahrb. v. Baur u. Zeller. 1854.).

Die Erlösung der Pneumatiker kann nicht von einem Messias vollführt werden, den der Demiurgos sendet. Um ihre Befreiung ist es aber vor allen Dingen zu thun. Daher der vollkommenste der Aeonen durch die Reihe der Himmel herabsteigt, überall den siderischen Mächten das Pneuma entzieht, was sie in ihrem Besitz haben, und zu diesem Zweck auch auf der Erde erscheint. Da er mit der materiellen Natur des menschlichen Leibes sich nicht berühren darf, so ist der Erlöser fast niemals ganz menschlich vorgestellt; der Dualismus und idealistische Gesichtspunkt führen Doketismus, aber einen sehr verschiedenartig schattirten, in die Auffassung der Person Christi ein. Eine Ausnahme macht der Messias des Basilides, in welchem alle menschlichen Bestandtheile mit den Kräften des ätherischen Pneuma vereinigt sind. Das äußerliche Verhältniß des Ueberirdischen und Irdischen in Christo drückt sich auch darin aus, daß viele erst bei der Taufe den Aeon aus dem Luftreich auf die menschliche Person herabsteigen lassen. Valentin ließ zuerst den Messias des Demiurg auftreten; auch er war zu erhaben für die Materie, sondern trug einen Leib psychischer Art, welcher die Erscheinung des sinnlichen nachahmte. Mit diesem Messias verband sich der höchste Aeon bei dem Taufakt. Völlig zum Schein macht die sinnlich wahrnehmbare Darstellung Marcion, wie er auch den Sohn Gottes ohne menschliche Vermittlung und ganz unerwartet in die Welt eintreten läßt. Es ist aber dennoch eine wirkliche historische und nothwendige Erlösung. Noch weniger kann sich der himmlische Aeon am Leiden betheiligen. Es ist entweder, wie alles Sinnliche an Christo, Schein, oder der Aeon verläßt vor dem Leiden seinen einstweiligen Träger. Das Leiden kann consequenter Weise keine hohe Bedeutung im Erlösungszusammenhange haben. Bei Valentin ist es Symbol, Marcion knüpft nur mit Inconsequenz größere Folgen daran; nach Basilides leidet jeder, auch Christus, für eigene Sünde. Damit sind freilich oft kosmische Beziehungen verknüpft. Die Bestandtheile des Alls sind in Christo zusammengefaßt und durch seinen Tod gelöst. Die Erlösung wirkt von da aus als weltordnende Macht; jedes wird an seinen Ort gebracht; die Gestaltung beginnt mit der Schöpfung und vollendet sich mit der letzten Auswirkung der Erlösung, bei Basilides Apokatastasis genannt. Das Hauptsächlichste in Christi erlösendem Leben ist die Mittheilung der Gnosis an einen engen Kreis Befähigter, von wo sie sich auf die Geweiheten fortpflanzt. Es ist klar, wie sehr dieser Idealismus den spezifischen Werth der Erlösung verallgemeinert, und wie sehr der Intellektualismus zugleich ihre Wirksamkeit

beschränkt. Ganz aufgehoben wird die eigenthümliche Bedeutung und Nothwendigkeit der Erscheinung Christi von wenigen. Sie wird erfordert, um das Pneuma zum Bewußtseyn seiner Bestimmung zu erwecken und ihm den Weg zu derselben zu zeigen. Bei den Valentinianern werden auch die Bessern der Psychiker mit einer Seligkeit niederen Grades bedacht. Der Demiurg wird in diesem Fall mitbelohnt, weil er nach Kräften der Erlösung gedient hat; hat er ihr dauernd widerstrebt, so wird ihm die Macht über das Pneuma für immer genommen. Die Materie wird entweder in Nichts aufgelöst, oder sie besteht fort, wie sie von Anfang war, nur ohnmächtig gegen das Licht und in zerrüttendem Kampf im eignen Innern. — Die Ethik der Gnostiker war theils von dem vorhandenen Grade sittlichen Ernstes, theils von den dualistischen Voraussetzungen abhängig. Diese geben der Ethik die Gestalt eines Kampfes gegen die Materie; sie sollte besiegt und der Geist der gnostischen Contemplation ungehemmt hingegeben werden. Bei den ersteren Gnostikern geschah dies durch Ascese, welche je nach dem Dualismus milder oder strenger war. Basilides und Isidorus hießen gegen die dämonischen Wirkungen der aus den niederen Lebensformen mitgebrachten Anhängsel (*προςαρτήματα*) des Geistes kämpfen; aber gemäßigt in Entsagung, daher die Ehe erlaubt war. Auch die valentinianische Ascese war nicht auf's Höchste gespannt, die Ehe hier sogar Gesetz der Pneumatiker. Die herbe Ascetik des Saturnin, Marcion, Mani verwarf die Ehe. Die Manichäer der oberen Weihestufe durften nichts aus dem Thierreich genießen, nicht einmal eine Pflanze verletzen. Sie lebten von den Früchten, welche andere für sie gepflückt hatten. Bei anderen schroffen Dualisten heidnischer Gesinnung schlug aber die Erhebung über die Materie in's Gegentheil um. Sie behaupteten, die Materie zu besiegen, indem sie die Lust erschöpften. In der Uebertretung der beschränkenden Sittengesetze bewährten sie die Freiheit. Der Ocean voll pneumatischer Kraft, der in ihnen sey, behaupteten sie, könne durch den Tropfen der Materie nicht verunreinigt werden. (*D. Erdmann*, de notionibus ethicis gnosticorum. Berol. 1847.)

In der Bestimmung der Erkenntnißquellen wichen die Gnostiker bedeutend von dem kirchlichen Herkommen ab. Die höchste Norm war ihnen die Ueberlieferung, aber nicht die allgemein kirchliche, diese ließen sie als dürftig und unphilosophisch der Menge, sondern die geheime, unter den Eingeweihten fortgepflanzte der gnostischen Prinzipien. Marcion, welcher das Wesen des Christenthums in den Glauben setzte, hielt insofern die allgemein christliche Beziehung fest, als er die Ueberlieferung seiner Lehre in der Sekte Allen zugänglich machte. Er und die andern entschiedenen Antijudaisten, Saturnin, Mani, verwarfen das Alte Testament ganz als Quelle der Gnosis; die gemäßigteren Gegner desselben, Basilides, die Valentinianer, und unter ihnen besonders Ptolomäus, unterschieden die pneumatischen, psychischen und hylischen Bestandtheile desselben. Auch im N. Testament bevorzugten sie manche Schriften vor den andern; Marcion ließ nur Paulus als Apostel gelten, hielt seine Schriften und das Evangelium Lucä für normativ, nachdem er die judaistischen Beziehungen ausgemerzt. (Hahn, Ev. des Marcion. — Ritschl, über das Evangel. des Marcion, hielt dagegen das des Lukas für spätere Ueberarbeitung). Außerdem hatten sie gewöhnlich besondere, oft apokryphische Urkunden, woraus sie schöpften; Basilides' Weissagungen angeblich eines Propheten Barkoph; der Gnostiker Justin ein Buch Baruch. Den Manichäern waren Mani's Schriften, namentlich sein Buch Ertenki Mani, höchste schriftliche Quelle. Andere heidnisch geartete dehnten die Benutzung heidnischer Dichter und Philosophen sehr weit aus. Da unter ihnen die allegorische Auslegung herrschend war, so wurde es ihnen leicht, ihre Ideen überall hineinzulegen. Nicht nur das A. und N. Testament, nicht nur Dichter, wie Homer, werden nach diesem regellosen Spiel gedeutet; die Ophiten, welche Hippolytus Naassener nennt, fanden sogar in den Trinkliedern des Anakreon gnostische, unaussprechliche Mysterien. Unter allen Gnostikern ist es allein Marcion, welcher eine buchstäbliche Auslegung anwendet. Alle übrigen halten dieß für einen Mangel, der dem Standpunkt des Psychischen oder des Glaubens anhaftet.

Der Kultus der Gnostiker ist wenig bekannt, da sie ein Interesse hatten, das Wichtigste geheim zu halten. Es läßt sich eine doppelte Consequenz ihres Idealismus wahrnehmen. Die Einen wollen höchste Einfachheit, um den Geist nicht durch Sinnliches zu verunreinigen. Marcion verlangte Rückkehr zu apostolischer Einfalt, die er aus der Kirche schwinden sah. Die Meisten wurden aber durch ihre Phantasie zu einem prunkvollen Kult geneigt gemacht. Sie häuften die Symbole für ihre Ideen. Bekannt ist dies namentlich von den Anhängern des Markus, aber auch bei Andern läßt die Hymnik, die oft sehr ausgebildet ist, darauf schließen. Die Basilidianer feierten schon im zweiten Jahrhundert das Epiphanienfest. Die Manichäer hatten ein eigenthümliches Fest zu Ehren des Märtyrertodes ihres Stifters. Von den Simonianern und Karpokratianern weiß man, daß sie Bildsäulen ihrer religiösen Heroen mit heidnischen Gebräuchen und mystischen Beziehungen im Kultus gebrauchten. (Vgl. Neander, Kirchengeschichte I. S. 820. über d. Kultus der Gnostiker.)

Viele Gnostiker gaben sich mit Magie ab. Sie ahmten darin die unzähligen Goeten und Philosophen ihrer Zeit nach, welche nicht bloß göttliche Erkenntniß, sondern auch höhere Kräfte zu besitzen vorgaben, und dies durch magische Kunststücke bewiesen. Hippolytus gibt im vierten Buch des ἔλεγχος zahlreiche Beispiele dieser heidnischen und gnostischen Betrügereien. Sie wurden von manchen in den Kultus hineingezogen, wie die Markosier dergleichen beim Abendmahl anwendeten. Auch die späteren Basilidianer waren deßwegen berüchtigt.

Wenn man das nicht geringe Talent vieler und den christlichen Tiefsinn einzelner Gnostiker beachtet, wenn man ferner die ungeheure Bewegung wahrnimmt, in welche sie länger als ein Jahrhundert die Kirche versetzt haben, so kann man nicht zweifeln, daß sie durch Irrthümer und Wahrheiten und negativ, wie positiv, eine mächtige Rückwirkung auf die katholische Kirche ausgeübt haben. Als die Kirche Gefahr lief, in Praxis und Buchstäblichkeit sich zu verlieren und einem jüdischen Geiste anheimzufallen, gab ihre idealistische Speculation ihr einen Anstoß zu geistigerer Betrachtung und zur Beschäftigung mit dogmatischen Untersuchungen. Die allgemeinen und die besonderen Entwicklungen wurden nunmehr stark dadurch bedingt. Nicht ohne Beziehung auf die rationalisirende Speculation geschah es, daß der Montanismus seine realistische, praktische und supranaturale Gestalt ausbildete und mit ihr Einfluß gewann. Von verwandteren Grundlagen und Absichten geht die alexandrinische christliche Theologie aus, welche durch Gegensatz und Gemeinsames noch näher unter der Einwirkung der Gnosis steht. Man wurde sich der eigenthümlichen christlichen Prinzipien genauer bewußt, auch das Verhältniß zum Judenthum und zur heidnischen Philosophie ward genauer erörtert. Marcion erinnerte an das Ursprüngliche des Christenthums, was in vielen Punkten verdunkelt zu werden begann. Eine Fülle von dogmatischen Problemen wurde der Kirche vorgelegt, in manchen Lösungen eilten die Gnostiker ihrer Zeit voran, das Meiste ward mit Grund bestritten, überall aber half es die Gesichtspunkte klären und die kirchlichen Dogmen entwickeln. Der Gegensatz, in welchen die Kirche auf diese Weise gestellt wurde, gab eine Fortbildung der apologetischen Thätigkeit gegen das Heidenthum; man wurde nun noch bestimmter auf exegetische Erörterung geleitet, und hiezu bildeten die Gnostiker den Vorgang. Herakleon war unter den ersten, wenn nicht der erste, welcher ein ganzes Evangelium commentirte. Die höhere Kunst, welche sie auf den Gottesdienst verwandten, namentlich die Dichtkunst, blieb nicht ohne Rückwirkung. Obgleich die Kirche demnach der Gnosis eine verwandte Seite darbot, schloß sie sich vor diesen Parteien und ihren bedenklichen Grundsätzen äußerlich überall mit Entschiedenheit ab, und faßte sich im Gegensatz gegen sie als die katholische Kirche, befestigt durch die Bischöfe, den Zusammenhang mit den Stiftungen der Apostel und den Besitz ihrer Traditionen.

Von den Kirchenlehrern, welche in unmittelbarem Conflikt mit der Gnosis standen, läßt es sich daher nicht erwarten, daß sie eine Erscheinung richtig würdigten, welche wegen ihrer phantastischen, fremden, seltsamen Formen und der verworrenen Fülle ihres Inhalts

zu allen Zeiten der Erkenntniß und Beurtheilung große Schwierigkeiten bereitet hat. Die altkirchlichen Gegner erblicken darin fast nur Irrthümer und Thorheiten, hervorgegangen aus Feindschaft gegen die Kirche und ihre Wahrheit und verbunden mit andern unsittlichen Motiven. Diesen Gesichtspunkt verrathen die ersten Spuren der Polemik, welche wir in den Ignatianischen Briefen und Justins Schriften finden, besonders aber die erste uns erhaltene ausführliche Bekämpfung, in dem *ἔλεγχος τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* des Irenäus. Weder bei ihm, noch bei den folgenden Polemikern und Historikern bis in die neuere Zeit, findet sich ein Versuch zur Eintheilung nach der inneren Eigenthümlichkeit: chronologische Reihen, Zusammenfassung nach Schulen, ganz zufällige Verbindungen gehen neben einander her. Hippolytus in seinem *ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων* (herausgegeben und dem Origenes zugeschrieben von Miller. Oxf. 1851.) trat in Irenäus, seines Lehrers, Fußstapfen, führte aber mit Consequenz die Behauptung durch, daß die Häresien aus Nachahmung der heidnischen Philosophie entsprungen seyen. Die Erkenntnisse, deren sie sich rühmen, findet man dort schon besser. Es genügt ihm, die gnostischen Sätze auf ihren philosophischen Ursprung zurückzuleiten, um sie für widerlegt zu halten. Seine Methode ist deßhalb freier von eigner Reflexion und da er meistens Quellenauszüge gibt, ist er zur Kenntniß der Gegner vorzüglich geeignet. Leidenschaftlicher noch führte Tertullian den Kampf besonders gegen Marcion. Bei den Alexandrinern findet sich mehr Anerkennung des speculativen Bedürfnisses, welches in der Gnosis ist, es ist auch häufiger versucht, Wahres und Falsches in ihren Theoremen zu sondern; doch überwiegt auch hier weit der Gegensatz; Origenes hält Basilides, Valentin, Marcion für die Pforten des Hades, welche die Kirche verschlingen wollen. Eusebius in seiner Kirchengeschichte, Epiphanius in dem polemischen Hauptwerk, Theodoret in seiner Schrift gegen die Fabeln der Häretiker sind durch Ergänzungen zu manchem Früheren wichtig, halten aber den Standpunkt kirchlicher Abgeschlossenheit mit Starrheit fest. Das Mittelalter erbt von diesen Vätern die verdammenden Gesichtspunkte, aber nicht die Kenntniß der Gegner. Auch die Reformation wirkte nicht unmittelbar zu besserem Verständniß. Erst ihre späteren inneren Entwicklungen ließen das Interesse für genauere Untersuchung und allmälig für tiefere Würdigung zu. Gottfried Arnold, der selbst im Kampf mit der kirchlichen Hauptpartei manchen Unglimpf erfahren, vermochte sich leichter in die Lage der unterdrückten Sekten hineinzudenken. So wenig verständlich ihm das Wesen der Gnosis ist, so hegt er doch Bedenken, dem Urtheil der Gegner beizupflichten. Ihre Berichte seyen ungewiß, keiner derselben habe mit ihnen selbst conferirt, auf die einmal Verdammten habe Jeder losgeschlagen, um dem Haufen zu gefallen. Arnolds unparteiische Kirchen- und Ketzergeschichte hat überhaupt das Verdienst, den ketzerischen Parteien mehr Aufmerksamkeit zugewendet zu haben. Auch mit den gnostisirenden beschäftigte man sich fortan gründlicher. Buddeus untersuchte das valentinanische System und leitete es aus der Kabbala her, indem er die Verwandtschaft vieler Ideen glücklich herausfand, aber aus einander entspringen ließ, was vielmehr eine gemeinsame Quelle voraussetzt. Diesen Anachronismus vermied Massuet, welcher Buddeus bestreitend, vor Allem in dem Platonismus die Quelle der Gnosis entdeckt zu haben meinte. Beide fehlten darin, daß sie die Gnosis nur in der valentinischen Form berücksichtigten, und dadurch von vorn herein auch die Quellen nur in einer Richtung suchten; denn wenn Massuet auch den sogenannten Chaldäismus hineinzieht, so bleibt er doch ohne Bestimmtheit und Einfluß auf die Erklärung. (*Massuet's* lectiones praeviae zu seiner Ausgabe des Irenäus.) Dagegen war Beausobre in seiner Geschichte des Manichäismus von dem Gesichtspunkt aus, welchen dies System ihm darbot, auf eine Untersuchung auch der älteren Gnostiker eingegangen, welche sich nicht nur durch Gründlichkeit und freien Sinn, sondern auch durch die Ansicht auszeichnet, daß die Hauptquelle der Gnosis in orientalischen Ideen zu suchen sey. Er bleibt bei dem Dualismus stehen, der zu gnostischen Systemen durchgeführt, schon vor Christo Anhänger gefunden habe und durch Simon Magus, welchen er nach den clementinischen

Recognitionen schildert, in die Kirche eingedrungen sey. Diese vagen Vermuthungen wurden durch Mosheim (Commentarii de reb. Christian. ante Const. Magn. p. 333) zu größerer Bestimmtheit gebracht. Mit sicherem Takt fühlte dieser der Gnosis ihre morgenländische Natur ab, und suchte die Elemente selbst aufzuweisen, welche sie vom Orient entnommen, um ihre Systeme aufzuführen. Ihm genügten nicht die ganz unsichern Angaben Beausobres, aber da auch ihm die genauere Kunde der asiatischen Religionssysteme gebrach, so blieb ihm wieder nichts übrig, als der Cirkel, das Gemeinsame der Ideen aus den Systemen zu abstrahiren und aus dieser vermeintlich orientalischen Philosophie die Gnosis abzuleiten. (Vgl. Kritische Geschichte der Untersuchungen üb. d. Gnostizismus v. d. Reformation bis auf Mosheim, von H. Rossel, in dessen theolog. Schriften, Berl. 1847. S. 177.) Der Wink, welchen Mosheim gegeben hatte, so bedeutungsvoll troß seiner mangelhaften Ausführung, und die unbefangene, von echt historischem Geiste geleitete Einzelforschung, trug wesentlich zur Ergründung der merkwürdigen Erscheinungen bei. Aber ein inneres Verständniß ihrer Eigenthümlichkeit und eine Anerkennung ihrer relativen historischen Berechtigung findet sich bei Mosheim nicht. Um dies möglich zu machen, bedurfte es der weiteren allgemeinen Entwicklungen in Theologie und Philosophie, und der Eröffnung des Sinnes für die verschiedenen Formen christlichen Lebens, für die mannigfaltigen Bedürfnisse, die ihnen zu Grunde liegen, besonders für das der speculativen Erfassung der Wahrheit. Es ist ein epochemachendes Verdienst, welches sich das Werk Neander's, Genet. Entwürfe der vornehmsten gnostischen Systeme. 1818. für das Verständniß der Gnosis erworben hat, daß es, mit diesem Geiste ausgestattet, die verschiedenen Quellen und Vorbildungen der Gnosis aufsuchte, sie in einen Kreis verwandter Erscheinungen stellte, die Systeme nach ihren Karakteren sonderte und durch eine glückliche Theilung vom wesentlichsten Punkte aus die Verwirrung lichtete und die christlichen und philosophischen Bedürfnisse, welche sich in den fremdartigen Gestalten kund gaben, zur Anerkennung brachte, indem er sie auf die allgemeineren und bekannteren Formen zurückführte. Nachdem so die eigenthümliche Bedeutung dieser Ideen, das Tiefe, Geistvolle, was durch die großen Irrthümer hindurchblitzt, enthüllt worden war, wurde auch die Einwirkung, welche sie einen langen Zeitraum hindurch geübt haben, begreiflicher und das Wesen dieser Zeit in ein wahreres Licht gesetzt. Gleichzeitig erschienen Prolegomena zu einem Werke über die Gnostiker von Lewald (de doctrina gnostica. 1818.), welche aber der bescheidene Verfasser nach den Leistungen des Neander'schen Buches für überflüssig hielt. Möhler in seinem Versuche über die Entstehung des Gnostizismus, schloß den Platonismus ganz von seinen Quellen aus und stellte ihn vom Heidenthum her nur unter Einfluß des Orients, namentlich des schroffen Dualismus. Als eigentliches Prinzip aber findet er ein mißverstandenes christliches Interesse. Die Meinung der Alten, daß die Gnosis aus dem Forschen nach dem Ursprung des Bösen entstanden sey, wieder aufnehmend, glaubt er, es liege ein überspanntes Bewußtseyn von der Sünde zu Grunde, was zu einer Verteufelung der Natur verführe. In dieser nur Einzelnes, was der Gnosis zukommt, nicht aber das Ganze richtig bezeichnenden Bestimmung wirkt das Interesse mit, den Gnostizismus zu einem Vorläufer des Protestantismus zu machen, in welchem der Verfasser ein ähnliches Prinzip nachzuweisen sucht. J. Matter's histoire critique du gnosticisme. 1828. 2. 1843., ist ein mit Eleganz geschriebenes Werk, das mit ausgebreiteter Kenntniß des Materials auf den Ursprung des Gnostizismus und seine einzelnen Systeme eingeht, in welchem aber der Mangel eines zweckmäßigen Eintheilungsprinzipes sich fühlbar macht. Das geistvolle, scharfsinnige und gelehrte Werk von Baur, die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwickelung. 1835 — eröffnet einen andern durchgreifenden Gesichtspunkt. Er faßt sie auf als eine Religionsphilosophie, welche den Begriff der absoluten Religion in den verschiedenen Momenten des Prozesses der Entwicklung darlege. Sie erfasse aber die Religion und ihre Momente nicht der abstrakten Idee nach, sondern in den concreten Gestalten und positiven Formen, wie sie sich zur Zeit, da das Christenthum erschien, hi=

storisch objektivirt hatten. Sie verfolge demnach die Entwickelung in dem Verhältniß des Heidenthums, Judenthums und Christenthums, welche repräsentirt sehen in der Hyle, dem Demiurg und Christo; in anthropologischer Beziehung in den Hylikern, Psychikern, Pneumatikern. Hierauf beruht die Eintheilung der Systeme 1) in solche, welche das Christenthum mit dem Judenthum und Heidenthum zusammenfassen (z. B. Basilides, Valentin, Ophiten); 2) solche, welche das Christenthum dem Judenthum und Heidenthum entgegensetzen (z. B. Marcion); 3) solche, welche das Christenthum und Judenthum identifiziren und dem Heidenthum entgegensetzen. Hieher rechnet Baur, wie ähnlich Hase, die clementinischen Familien, welche aber vielmehr als Ebionitismus, dem gnostische Elemente beigemischt sind, bezeichnet werden sollten. Baur hofft mit seiner Bestimmung der Unbestimmtheit, in welcher die Früheren den Begriff der Gnosis halten, abzuhelfen. Es scheint indeß, daß mit diesen scharfen Abgrenzungen der historischen Beschaffenheit der Gnosis, welche offenbar etwas Fließendes hat, Eintrag geschehen ist. Sie ist viel zu sehr reflektirend vorgestellt, ihre Formen sind modernisirt, sie ist in zu enge Analogie mit der Aufgabe und den Einzelbegriffen der neusten vergleichenden Religionsphilosophie gesetzt. Was vielfach zu bemerken ist, daß einzelne Beziehungen der gnostischen Vorstellungen einseitig für das Ganze der Idee geltend gemacht sind, das muß schon von der Grundbestimmung der Religionenvergleichung behauptet werden. Das Problem, wie das Christenthum zur Vorgeschichte sich verhalte, ist eine der Fragen, und eine sehr einflußreiche, womit sie sich beschäftigen, aber man systematisirt zu scharf, wenn daraus alle anderen Ideen abgeleitet werden sollen. Die Gnosis ist eine eklektische religiöse Philosophie, in welcher die Vergleichung der Religionen einen wichtigen Platz einnimmt, aber keine vergleichende Religionsphilosophie. Das oben erwähnte Werk von Rossel behandelt fragmentarisch einzelne Untersuchungen in sehr geistvoller Auffassung und glänzender Darstellung. Auch Ritter's Geschichte der Philosophie ist von dem ihr eignenden Standpunkt in lehrreichen Erörterungen auf die gnostischen Hauptsysteme eingegangen. (Vgl. die Art. Basilides, Valentin, Ophiten, Marcion.) Jacobi.

Goar, Sankt-, war ein romanischer Einsiedler, welcher aus Aquitanien kommend, sich im sechsten Jahrhunderte am linken Ufer des Rheines an dem Orte niederließ, welcher später von ihm den Namen St. Goar erhielt und in der Mitte zwischen Bingen und Koblenz in der preußischen Rheinprovinz liegt. St. Goar lebte hier anfangs als Eremit für sich ohne Verbindung mit irgend einem Kloster oder Bisthum und wirkte durch strenge Entsagung gegen sich selbst und liebreiche Freundlichkeit gegen die noch heidnischen Einwohner und fremden Wanderer, so wie durch Wort und Gottesdienst für Ausbreitung des Christenthums in diesem nördlichsten Theile Allemanniens, in welchem das Christenthum sich nur mühsam in den wenigen römischen Städten gegen die eingedrungenen heidnischen Allemannen und Franken erhalten hatte. So ward die einsame Zelle Goars in diesem engsten und schönsten Felsenthale des Rheins ein neuer Heerd des Christenthums zwischen den schon christlich gewesenen Römerstädten Boppard und Oberwesel, welches von da aus auch auf das gegenüberliegende rechte Rheinufer zu den rheinischen Hessen vordrang, so weit die Grenzen des Bisthumes Trier im niedern Lahngaue reichen, während das eigentliche Hessen mit Thüringen erst ein Jahrhundert später von dem angelsächsischen Mönche und nachherigen Erzbischofe von Mainz Bonifacius zum Christenthum bekehrt wurde. Wann Goar gelebt hat und gestorben ist, läßt sich bei der offenbaren Unrichtigkeit der geschichtlichen Angaben der beiden über sein Leben vorhandenen fabelvollen Quellenschriften (Acta Sanctorum, Jul. II. 327—346) nicht genau bestimmen. Am richtigsten dürfte wohl die Angabe der Inschrift in der Stiftskirche zu St. Goar seyn, daß der gallische Mönch 611 gestorben sey. Wegen seiner evangelischen Freiheit und Selbstständigkeit bei dem Bischofe Rusticus von Trier verdächtigt, folgte Goar (nach der Legende) willig dem Gebote desselben, sich vor ihm zu verantworten, verrichtete aber unterwegs und in Trier solche Wunder, daß der selbst keineswegs reine Bischof vor aller Welt beschämt, Goar aber als Bekenner geehrt

wurde und nur mit Mühe dem Anerbieten König Siegberts, den Bischofsitz des Rusticus anzunehmen, entgehen und nach seiner Zelle zurückkehren konnte, wo er nach siebenjähriger für Rustikus übernommene Bußkrankheit allgemein verehrt starb. Ueber dem Grabe dieses bald als abenteuerlicher Wunderthäter verehrten Heiligen erhob sich bald eine steinerne Gruft und dann über dieser noch jetzt vorhandenen Krypta die eigentliche Kloster-, Stifts- und Stadtkirche, welche in ihrer jetzigen Gestalt 1444—1469 erbaut und 1843 erneuert wurde.

Als sich im 8. Jahrh. die Benediktinerabtei Prüm in der Eifel und der Bischof von Trier um das Eigenthum der Zelle oder des Klosters des St. Goar stritten, erklärte es Karl der Große auf dem Reichstage zu Lippspringe 782 für Königliches Eigenthum, das er darauf der Abtei Prüm schenkte. Dieser Abtei gehörte daher das spätere Collegialstift St. Goar bis zur Reformation, dessen Einkünfte auch größtentheils nach Prüm floßen.

Die Stadt St. Goar, die Hauptstadt der Hessen gehörenden niederen Grafschaft Katzenellnbogen, blühte unterdessen mit der sie überragenden hessischen Festung Rheinfels durch Schifffahrt und Handel empor und ward dann (1527) die erste Stadt am Rhein und auf dessen linkem Ufer, in welcher auf Befehl des Landgrafen Philipp von Hessen die Reformation und zwar nach evangelisch-reformirter Weise, durch Adam Kraft von Fulda eingeführt wurde. Seitdem erhielt sich das reformirte Bekenntniß in der Stadt, obschon später (seit 1626) durch Hessen-Darmstadt auch eine evangelisch-lutherische Gemeinde gegründet wurde, und sogar gleich darauf 1629 die spanischen Eroberer den römisch-katholischen Gottesdienst wieder einführten, bis der König Gustav Adolph auf seinem Siegeszuge am Rheine 1631 den Altar in der Stiftskirche mit seinem Schwerte eigenhändig wieder dem evangelischen Gottesdienste weihte. Der bekannte Uebertritt des auf Rheinfels residirenden Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels zur römisch-katholischen Kirche (1652) vermochte das von Hessen-Kassel kräftig geschützte evangelische Bekenntniß nicht wieder zu verdrängen, veranlaßte aber 1654 die Gründung einer besonderen katholischen Gemeinde vor und in der Stadt. Gegenwärtig genießt die evangelische Gemeinde den Segen der Union der leider hier wie überall allzulange in erbittertem Streite verkommenen evangelischen Kirchen, und auch das Stift hat mitten in den Stürmen der Revolution sein Daseyn bis auf den heutigen Tag gerettet. (Vgl. die nicht ohne römische Parteilichkeit geschriebene Geschichte der Stadt St. Goar von A. Grebel. St. Goar 1848 und die dort angeführten Quellen, so wie die Kirchengeschichte Deutschlands von Rettberg. Gött. 1846. I. §. 80—84.) M. Göbel.

Goch, Johann von, eigentlich Johann Pupper, doch nach dem clevischen Städtchen Goch so genannt, wo er zu Anfang des 15. Jahrhunderts geboren wurde. Er gehört gleich einem Thomas von Kempen zu den stillen, gottgeweihten, contemplativen Männern, deren Seele sich unbefriedigt und unzufrieden von der veräußerlichten Kirche Roms abwandten, innerlich und vom weltlichen Treiben abgeschieden für eine evangelische Neugestaltung lange vor der Reformation wirkten. Allerdings war es nicht die Sache dieser Geistesrichtung, in offenem Kampfe gegen das römische Kirchenwesen zu streiten. Gleichwohl hat ihre Arbeit in dem stillen Schooße der ihnen offenen Kirchenkreise reiche Frucht für Mit- nnd Nachwelt getragen. Namentlich drangen sie auf den freien Gebrauch der heil. Schrift und hielten das Panier der christlichen Freiheit hoch. — Den Schulen der Brüder vom gemeinsamen Leben (Fraterherrn), welche vom augustinischen, reformatorischen Geiste erfüllt waren, verdankt wohl auch Goch viel, besonders auch die Grundlage seiner gelehrten Bildung, welche er, nach Ullmanns Untersuchung, wahrscheinlich in Paris vollendete. Die eigentlich geschichtlichen Nachrichten beginnen mit dem Jahre 1451, da er ein Priorat von Canonissinnen in Mecheln gründete. Damals mochte Goch etwa 50 Jahre alt seyn. Sein Wohnort Mecheln, eine an Klöstern reiche Stadt, führte ihn zunächst dazu, dem Klosterwesen seine Aufmerksamkeit nnd reformatorische Thätigkeit zu widmen, welche hier besonders auf eine tiefere,

evangelische Auffassung des klösterlichen Lebens drang. Vierundzwanzig Jahre stand er als Rektor oder Beichtvater an der Spitze seines Diakonissinnenhauses der Frauen zu Thabor. Er starb den 28. März 1475, also 14 Jahre vor Wessel und 4 Jahre vor der Verurtheilung Johanns von Wesel. Während im Gesagten zusammengefaßt ist, was über sein äußeres Leben mit Sicherheit berichtet werden kann, stellt sich uns ein reicheres Bild seines geistigen Lebens und Strebens in seinen Schriften dar. Die religiöse Innigkeit, der mystische Tiefsinn sind bei ihm vereinigt mit entschiedener Biblicität und dialectisch-wissenschaftlichem Geiste. Seine positiv biblische Richtung spricht er in allen seinen Schriften mit großer Entschiedenheit und mit ausdrücklichem Widerspruch gegen die Philosophie aus. Die traurigen Folgen des Scholastizismns und seiner Verquickung der Gottesgelehrsamkeit mit der entarteten aristotelischen Philosophie trieben ihn in diese Polemik. Besonders schmerzlich berührte ihn der Verfall, welchen er unter den durch die Zeitphilosophie verdorbenen Studirenden wahrnahm. Zu Paris wurde es Ton, eine doppelte Wahrheit, eine philosophische und eine theologische, zu behaupten; in der Philosophie könne etwas wahr seyn, was in der Theologie unwahr sey, und umgekehrt, womit weiterhin Leugnung der Dreieinigkeit, der Gottheit Christi, der Unsterblichkeit und Auferstehung, Behauptung der Ewigkeit der Welt und des Fatalismus zusammenhing. Solcher Artikel hatte eine Schaar von jungen Philosophen der Pariser Hochschule nicht weniger als 219 aufgestellt. Das Ausführlichere hierüber findet sich in Goch's Schrift de libertate christiana Lib. 1. cap. 17 u. 18. Ohne im Entferntesten Feind der wahren Wissenschaft zu seyn, betonte der evangelisch gesinnte Goch einmal absolut als sein höchstes Formalprinzip, die zuverlässige, rein, durchaus und in jeder Hinsicht maßgebende Quelle der Wahrheit sey einzig und allein die Offenbarung, die heilige Schrift. An die Wahrheit der kanonischen Schrift erklärt Goch sich allein unbedingt halten zu wollen. (Vgl. Dialog. de quatuor erroribus cap. 10. p. 131 cap. 22. p. 237.) Von der heil. Schrift geht er bei jeder Lehrentwickelung aus, nach ihr mißt er jede Lehre, jeden Canon, jedes Concil. Die kanonische Schrift ist ihm das Höchste und Letzte, von keinem Vernunftschluß Erreichbare. Die Philosophie ist ihm krank, wie die Vernunft des sündigen Menschen. Auf diesem Punkte leitet er uns hinüber zu seiner Anthropologie und Soteriologie, welche durch und durch augustinisch, ganz entschieden antipelagianisch ist. Seinen deßfallsigen Zusammenhang mit der so augustinischen und bis gegen das Ende des 16. Jahrh. prädestinatianischen Theologie der reformatorischen Kirche, der Lutheraner wie der Reformirten, brauchen wir für Sachkundige (vgl. Schweizer, Centraldogmen I.) nur anzudeuten. Aus Gott, durch Gott zu Gott. Gott die einzige Quelle alles Gutseyns. Nur durch die Gnade Gottes wird der verdorbene Mensch gottgefällig und erst fähig Gutes zu denken und zu wollen. Die vollkommenste Abhängigkeit von Gott ist die wahre, die höchste Freiheit. Daher muß ihm die römisch-katholische Gesetzlichkeit, Werkgerechtigkeit, das kirchlich gute Werk in seiner ganzen Mannigfaltigkeit, das Gelübde u. s. w. als sehr unwerth erscheinen. So befindet sich Goch auf allen wesentlichen Punkten seiner Geistesrichtung im geradesten Widerspruch mit dem Denken, der Lehre, dem Leben, der wissenschaftlichen Methode der Kirche des römischen Mittelalters. Es konnte darum an römisch-katholischen Gegnern eines Mannes nicht fehlen, welcher, ohne eine agressive und in die dogmatischen Details eingehende Polemik zu üben, wie Wiccliff, Huß, Johann Wessel u. A., dennoch gegen das Ganze des römischen Kirchenthums und seinen verderbten Geist, so entschieden positiv und bauend durch seine Schriften zeugte. Wie er sich gegen die Gegenpartei wehrte, zeigt z. B. sein „apologetisches Sendschreiben," welches Walch in den Monumentis med. aev. abgedruckt hat. Mit großem Nachdruck stellt er hier das evangelische Gesetz der Freiheit als ein Gesetz der freiesten Liebe, wozu Niemand gezwungen werden könne, der mönchischen, kirchlichen, gesetzlichen, pelagianisirenden Moral des römischen Katholizismus entgegen. Hiemit behauptet Goch aber nicht bloß das Leben der evangelischen Freiheit, sondern auch die evangelisch-freie Kirche. Bei solcher Ueberzeugung kann es uns auch nicht Wunder nehmen, daß

Goch den Hierarchismus verurtheilt. Er hält das Amt der nach göttlichem Rechte alle einander gänzlich gleichstehenden Pfarrer für das einzige geistliche Amt, welches der Herr in seiner Kirche eingesetzt hat. Den bischöflichen Stand mit seiner hierarchischen Erhebung über den Priester bezeichnet er als einen schreienden Widerspruch gegen die evangelisch-freie Kirche. Er geht auf die apostolische Zeit zurück, um sein Kirchenideal zu finden und findet dort ebensowenig einen Unterschied zwischen Presbyter und Bischof, als sein größerer Nachfolger Johann Wessel jenen römischen zwischen Laien und Priestern. So weit drang Gochs Erkenntniß noch nicht. Als seine Hauptschriften müssen unbedingt diese beiden gelten: de libertate Christiana, ed. Corn. Grapheus Antwerp. MDXXI und der Dialogus de quatuor erroribus circa legem evangelicam exortis et de votis et religionibus facticiis (166 Seiten bei Walch l. c.). Fehlt es auch nicht seit den Tagen des Grapheus und des hochgelehrten Flacius bis auf unsern neuern Kirchenhistoriker Gieseler (K.G. Bd. II. Abth. 4. S. 488—492) an Anerkennung der Bedeutung Gochs, so muß doch gesagt werden, daß Goch ungebührlich vernachläßigt worden ist. Ullmann hat ihm seit Flacius berühmter Arbeit erst wieder die Würdigung angedeihen lassen, welche er verdient. Mit seinen Worten wollen wir uns zum Schlusse das Bild dieses Reformators vor der Reformation zur geistigen Einheit zusammenfassen: „Goch war ein Mann von großer Innerlichkeit, von Tiefsinn und Scharfsinn, von lebendiger Frömmigkeit, verbunden mit feiner eindringender Dialectik; er wußte die Erscheinungen des kirchlichen Lebens in ihrer Wurzel zu fassen, aber es fehlte ihm auch nicht an einem scharfen und richtigen Blick in das Leben. Seine Gemüthsneigung zog ihn mehr zur stillen Betrachtung hin und sein Umgang mit Frauen mag ihm etwas Mildes und Zartes gegeben haben, aber durch die offen und frei ausgesprochenen Resultate seiner Betrachtung griff er doch zugleich fruchtbringend und reformatorisch in die Wirklichkeit ein. Zunächst war es ihm um religiöse und geistige Befriedigung zu thun, aber wo er bei seiner Wahrheitsforschung auf herrschende Irrthümer stieß, da sprach er sich auf's Klarste und Unumwundenste, mit dem Ernst und Eifer der Liebe dagegen aus. Minder gelehrt und umfassend, auch minder aktiv und reformatorisch als sein Freund Wessel, ist er dagegen tiefer und inniger als dieser und mehr von einer edleren Mystik ergriffen. Vergleichen wir ihn aber mit Thomas von Kempen oder ähnlichen Männern, so hat er wieder weniger mystische Elemente und dagegen mehr dialektische und wissenschaftliche Durchbildung, mehr Klarheit und Schärfe, überhaupt mehr Theologie und zugleich einen entschiedeneren Eifer für die unmittelbare Umgestaltung des religiösen und kirchlichen Lebens.“ Vergl. überhaupt für Goch die treffliche, eingehende Arbeit Dr. C. Ullmanns, Reformatoren vor der Reformation. Bd. I, S. 17—174. **K. Sudhoff.**

Godeau, Anton, geb. 1605 zu Dreux in der Diocöse Chartres, that sich in früher Jugend durch Hang zur Dichtkunst und Gewandtheit im Versmachen hervor. Der bei seinem wenig ansprechenden Aeußern mißglückte Versuch, eine Schöne seiner Vaterstadt heimzuführen, und der Erfolg einer veröffentlichten Sammlung von Gedichten war für die Wendung seines Lebens von entschiedener Bedeutung. Er schlug jetzt seinen festen Wohnsitz zu Paris auf und trat auch etwas später in den geistlichen Stand. Bald sammelte er einen Kreis von Gleichstrebenden und Empfänglichen, welche regelmäßige Zusammenkünfte in dem Hause eines Verwandten, des Herrn M. Conrat hielten, um so der Poesie zu pflegen und zu leben. Eine ziemlich verbreitete Meinung sieht in diesen Versammlungen Godeau's und seiner Genossen die ersten Anfänge der französischen Akademie. Jedenfalls war Godeau einige Zeit eine bedeutende Person in jenen Pariser Kreisen von Literaten, Schöngeistern und den bekannten von Molière unsterblich persiflirten Précieuses. Auch der Umstand, daß Herr Godeau unterdeß Monsieur l'abbé geworden war, hinderte nicht, daß er der nain de Julie (d'Angennes, Madame de Rambouillet) war. Allerdings brachte ihn nun sein neuer Stand zur Pflege einer sogenannten geistl. Poesie, indeß sie war vor der Hand auch darnach. Gleichwohl war es diese

neue heilige Dichtkunst, welche den Mann nicht nur zur Solidität der Lebenslage, sondern auch der Wirksamkeit brachte. Godeau hatte nämlich den guten Einfall seine mit Beifall aufgenommene Paraphrase des Psalmes Benedicite omnia opera Domini Domino dem Cardinal Richelieu zu präsentiren. Der große Staatsmann las dies Poem durch und sagte dann zugleich witzig und gnädig dem Verfasser: Vous me donnez Benedicite et je vous donne Grasse. So wurde der fahrende Dichter und Abbé Bischof des kleinen Bisthums Graß. Haben auch die Musen Godeau, welchen Boileau den poète toujours à jeun zu nennen pflegte, auch keine besondere Stellung auf dem französischen Parnaß verliehen, so gaben sie doch durch den eben bezeichneten Erfolg dem fortdichtenden Bischof eine nützlichere und würdigere Richtung für seine literarische Betriebsamkeit. Allerdings wurde die ziemlich reiche Muße, welche der kleine Sprengel ließ, noch immer theilweise der Dichtkunst zugewandt. In nicht weniger als 15,000 Versen wurden Denkwürdigkeiten der Kirchengeschichte besungen in den Fastes de l'église. Er wetteiferte auch mit den geistlichen Dichtern der Reformirten, Marot und Theodor de Bèze in seinen pseaumes de David, traduits en vers français, allerdings mit sehr wenig Erfolg. Seine Loblieder auf die Himmelfahrt Mariä, auf den Apostel Paulus, die Magdalena &c. gehören ebenfalls unter die poetischen Leistungen des Bischofs von Graß, ohne übrigens in dichterischer Beziehung auf irgend eine Bedeutung Anspruch machen zu dürfen. Andere Arbeiten dieser Zeit indeß können, sind sie auch weniger wissenschaftlich in religiös praktischer Beziehung, wenigstens auf mehr Anerkennung rechnen. In dieser Hinsicht nennen wir die Paraphrasen der paulinischen und katholischen Briefe, so wie die in 3 Bänden erschienene Morale chrétienne, welche besonders zur Unterweisung der Geistlichkeit seines Sprengels zunächst bestimmt war. Indem er in diesem Werke dem Bedürfnisse des praktischen Seelsorgers vollkommen gerecht wurde, bekämpfte er zugleich die laxe Sittenlehre vieler Casuisten nachdrücklich. Unter seinen kirchenhistorischen Schriften heben wir seine Lobreden ausgezeichneter Bischöfe, seine Biographieen des Paulus, Augustinus &c. hervor. Wissenschaftliche Tiefe, gründliche Forschung und dergleichen darf man hier allerdings weit weniger suchen, als ansprechende Art der Erzählung; seine bedeutendste Leistung dieser Art ist unstreitig seine Kirchengeschichte, die Histoire de l'église depuis le commencement du monde jusqu'à la fin du huitième siècle. In die Reihe der Tillemont, Natalis Alexander, Fleury, stellt er sich auch durch dieses Buch nicht, aber durch seine angenehme Darstellung des gut gesammelten und geschickt ausgewählten Stoffes hat er sich ein rechtes Verdienst erworben. Die Kirchengeschichte wurde bald durch Speroni in's Italienische übersetzt und im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts wurde sie auch in's Deutsche übertragen. Seine Verdienste wandten ihm die Gunst des Pabstes Innocenz X. in dem Maße zu, daß ihm das neu erledigte Bisthum Vence zu seinem alten hinzugegeben wurde. Allein Godeau lehnte diese Cumulirung dankbar ab und begnügte sich mit Vence allein, wo er am 21. April 1672 an einem Schlagflusse starb. Vgl. Histoire de l'academie française 1743 tom I. pag. 12, 95, 314, 396. *Dupin*, Nouv. Biblioth. des auteurs ecclés. tom. XVII. pag. 286. **K. Sudhoff.**

Godehard (Gotthard), der Heilige, Bischof von Hildesheim (1022 — 1039). Hauptquelle seiner Geschichte ist seine von einem Zeitgenossen Wolfherr aufgezeichnete Biographie (zuerst besonders gedruckt 1518 u. d. T.: „Vita sanctissimi patris Godehardi Hildeneshemensis ecclesiae antistitis confessorisque, sanctimonia, virtutum honestate ac miraculis omnigenis clarissimi." — Sie findet sich außerdem in Leibnit. script. rer. Brunsv. I, 482. und AA. SS. Maji Tom. I, 502.). Er ward etwa im Jahre 960 (ganz sicher ist das Jahr nicht zu bestimmen) in Reitenbach in Bayern, nahe bei dem Kloster Nieder-Altaich (Altaha, vgl. über dasselbe Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands II. 253.) im Bisthum Passau, zu dessen Dienstleuten seine Eltern gehörten, geboren. Erst die späteren Erzähler haben, seinen Ruhm zu erhöhen, ihn zu einem Herzog von Bayern, Andere zu einem Grafen von Schieren gemacht (vgl. Lauenstein, Kirchen- und Reformationsgesch. von Hildesheim I, 68. Chron. episc. bei Leibnit. II, 788.). Wolfherr

sagt ausdrücklich, seine Eltern seyen ex ejusdem ecclesiae (Altahensis) familia gewesen. Als Knabe besuchte er die Schule des genannten Klosters, und früh schon durch besondere Frömmigkeit und einen Hang zum stillen beschaulichen Leben ausgezeichnet, noch ehe er wirklich in's Kloster eingetreten, die Mönche selbst durch Strenge beschämend, ward er im 31. Lebensjahre durch den Abt Erkambert in das Kloster aufgenommen, nach dessen Abgange selbst Abt. Durch seine ausgezeichnete Verwaltung des Klosters dem Kaiser Heinrich II. bekannt, wurde er von diesem berufen, das unter einem weltlich gesinnten Abte verwilderte Kloster Hersfeld in Hessen wiederherzustellen, und nachdem es ihm gelungen war, die Strenge des mönchischen Lebens hier wieder aufzurichten, wirkte er in ähnlicher Weise in den Klöstern Tegernsee und Kremsmünster (Andere erzählen wohl unrichtig dasselbe vom Kloster Chiemsee). Nachdem er die reformirten Klöster wieder ordentlichen Aebten überwiesen, kehrte Godehard 1012 wieder nach Altaich zurück, doch wurde er mehrfach von Heinrich zu Rathe gezogen und fand sich oft in dessen Gefolge. So war er beim Kaiser auf der Pfalz Grone, als die Nachricht vom Tode des Bischofs Bernward in Hildesheim dort eintraf. Der Kaiser bestimmte ihn zum Nachfolger, aber erst nachdem ein wunderbarer Traum, wie sein Biograph berichtet, sein Widerstreben gebrochen, willigte Godehard ein, und ward im Dezember 1022 von Aribo, Erzbischof von Mainz, zum Bischof geweiht.

Godehard gebührt das Verdienst, sein Stift auf der Höhe erhalten zu haben, zu der es sein Vorgänger Bernward gebracht. Selbst es dahin zu bringen, hätte Godehard wohl nicht vermocht, denn er war kein Mann der That, wie Bernward, mehr beschaulicher, ascetischer Frömmigkeit zugewandt, auch als Bischof noch Mönch, wie denn das von ihm gestiftete Kloster Holthusen sein liebster Aufenthalt war. In dem vom Erzbischofe Aribo auf Anstiften der Aebtissin Sophie gleich bei der Einführung erneuten Streite um Gandersheim (vgl. d. Art. Bernward) hat Godehard die Rechte seiner Kirche gegen Mainz gewahrt; auf mehreren Synoden und Reichstagen (Frankfurt 1026, Mainz 1028) erlangte er günstige Entscheidungen; im Jahre 1030 gab Aribo in Merseburg seine Ansprüche auf. Die schon bedeutenden, von ihm noch gemehrten Reichthümer des Stifts boten Godehard die Mittel zu zahlreichen Bauten. Die von Othwin gebaute, wieder verfallene Epiphaniaskirche baute er von Grund aus neu (Ann. Hild. ad a. 1026). Wie es scheint in der Absicht, Hildesheim rings mit Kapellen zu umgeben, baute er außerhalb der Stadt die Kapellen des heil. Bartholomäus und des heil. Andreas (nachher die lutherische Hauptkirche der Stadt), auf dem Zierenberge eine dem heil. Moritz gewidmete Kirche, aus der spätere Schriftsteller irrig ein Kloster machen. In der Kaiserburg in Goslar begann er den Bau einer Kirche, die dem heil. Matthias geweiht war, doch erlebte er die Vollendung nicht. In allen Uebungen der Frömmigkeit streng gegen sich selbst, hielt er auch seine Kleriker in strenger Zucht nach alter Weise. Mit seiner Regierung hörte in Hildesheim das gemeinsame Leben der Kleriker auf, wie denn überhaupt unter seinem Nachfolger Dithmar die alte Sitte erlosch. Gegen Arme war er freigebig; als „seinen Brüdern", wie er sie gelegentlich nennt, theilte er ihnen reichlich Almosen von den Gütern des Stifts aus. Im Anfange des Jahres 1038 erkrankte er fast 80 Jahre alt in Holthusen, sterbend schon wurde er nach dem Moritzberge gebracht und starb hier, wie er vorhergesagt haben soll, am Tage nach dem Himmelsfahrtsfeste (5. Mai) 1038. Andere geben 1039 als sein Todesjahr an, allein das Datum weist auf 1038.

Schon bei seinen Lebzeiten wußte man von Wundern, die er vollbracht haben sollte, wie denn schon sein Biograph Wolfherr von solchen erzählt, die jedoch noch einen sehr einfachen Karakter haben. Nach seinem Tode vermehrten und vergrößerten sie sich, und etwa 100 Jahre nachher betrieb der Bischof Bernard von Hildesheim seine Heiligsprechung. Diese erfolgte durch Innocenz III. auf einer Synode zu Rheims am 29. Okt. 1132 (vgl. die Historia canonisationis bei Leibn. I, 508; AA. SS. l. c. p. 521). Bernard gründete ihm zu Ehren das Godehardi-Kloster in Hildesheim 1133 (vgl.

Lauenstein, Hist. diplomatica episcopatus Hildesiensis I, 276 sqq.). Als Tag seiner Verehrung haben die meisten Martyrologien den 4. Mai, einzelne den 5. Mai (vgl. AA. SS. l. c. 502). — Vgl. außer den schon angeführten Werken Blum, Geschichte des Fürstenthums Hildesheim (Wolfenb. 1807) II, 108 ff. G. Uhlhorn.

Görres, Johann Joseph, hat sich zuerst als Vorkämpfer deutscher Nationalität und später eines vergeistigten Katholicismus eine bleibende Bedeutung für deutsches Geistesleben erworben. Er wurde am 25. Januar 1776 als der erste Sohn unter acht Kindern zu Koblenz geboren, wo sein Vater Holzhändler war. Seine Mutter, eine geborene Mazza aus einem Gebirgsthal Tessins stammend, soll eine Frau von reicher Begabung gewesen seyn. Während Joseph in seiner Kindheit wenig Anlage verrieth, wurde er schon im Gymnasium als einer der fähigsten, aber zugleich unlenksamsten Köpfe erkannt. Als er in die Jahre kam, wo er die Universität besuchen sollte, war er von dem Strudel der politischen Bewegung so fortgerissen, daß er sich getrieben fand, durch die Presse auf die öffentliche Meinung einzuwirken. Er gründete im Frühjahr 1798 eine Zeitschrift in jakobinischer Richtung, das „rothe Blatt", in welchem er sich aber nicht bloß in kosmopolitischem und republikanischem Sinne vernehmen ließ, sondern auch mit patriotischem Muthe dem Unfug der französischen Commissäre entgegentrat, als diese das linke Rheinufer im Namen der Freiheit systematisch plünderten. Deßhalb wurde er als 23jähriger Jüngling von seinen Mitbürgern in eine Deputation gewählt, die im November 1799 nach Paris geschickt wurde, um sich über die Bedrückungen zu beklagen, welche die französischen Okkupationstruppen am Rhein ausübten, und um nach Umständen lieber eine gänzliche Vereinigung des linken Rheinufers mit Frankreich nachzusuchen. Er kam nach Paris, als Bonaparte eben erster Consul geworden war, und erkannte, daß die Freiheit, welche die französische Revolution den Völkern bringen sollte, eine bittere Täuschung gewesen sey und vielmehr ein drückender Militärdespotismus daraus zu erwachsen im Begriff sey. Er erklärte deßhalb seinen Auftraggebern, daß er es unter jetzigen Umständen mit seinem Gewissen nicht verträglich finde, eine Reunion nachzusuchen. Seine Gründe wurden gebilligt; er kehrte im Januar 1803 nach Koblenz zurück und gab in einer Schrift: „Resultat meiner Sendung nach Paris" über sein Verhalten Rechenschaft. Mit seiner politischen Wirksamkeit war es nun vorderhand aus, er hatte schon im Juli 1799 sein rothes Blatt aufgegeben, und zum Theil, durch seinen Wunsch, einer kranken Geliebten Heilung verschaffen zu können, sich mit größtem Eifer auf das Studium der Medicin geworfen. Die Braut genas in Folge seiner Vorschriften; er heirathete im September 1801 Katharina von Lassaulx, nahm eine Lehrstelle der Physik an der Secondärschule seiner Vaterstadt an, und wendete sich der Philosophie und den Naturwissenschaften zu. Seine geistvolle Exposition der Physiologie 1805, seine Aphorismen über Kunst 1802, seine Schrift über Glauben und Wissen 1805, machten Aufsehen. Im Jahre 1806 übersiedelte er nach Heidelberg, hielt dort Vorträge über Physik, gab mit Brentano und Achim v. Arnim die „Einsiedlerzeitung" und allein die deutschen Volksschriften heraus; 1808 kehrte er nach Koblenz zurück, wo man ihm seine Stelle am Gymnasium aufbehalten hatte, schrieb, durch Creuzer zu mythologischen Studien angeregt, seine Mythengeschichte der asiatischen Welt (Heidelberg 1810) und seine Einleitung zum Lohengrin 1813. Die Erhebung der Freiheitskriege rief auch ihn aus seinem wissenschaftlichen Stillleben wieder auf das Gebiet publicistischer Thätigkeit. Auf Anregung des königl. preuß. Kriegsraths Frandorff, der im Januar 1814 als Intendant für das Rhein- und Moseldepartement nach Koblenz kam, entschloß er sich zur Herausgabe des Rheinischen Merkurs, dessen erste Nummer am 23. Januar 1814 ausgegeben wurde. Nie ist wohl eine Zeitung erschienen, die an gewaltiger Kraft der Sprache, nationalem Schwung und Einfluß auf die Gemüther diesem rheinischen Merkur gleichgekommen wäre. Der Ton darin erinnert an die Propheten des Alten Testaments. Görres hat durch seinen Merkur die nach Gesinnung und Einrichtungen französirte Rheinprovinz wieder für Deutschland erobert und mithin die alte Fahne eines deutschen Reiches

entfaltet. Nicht ganz zwei Jahre hat diese Zeitung gedauert. So große Verdienste Görres sich auch um Preußen erworben hatte, so kam doch sein freimüthiger Patriotismus mit der preußischen Polizei in Conflikt, der ein Verbot des rheinischen Merkurs herbeiführte, das am 3. Januar 1816 erfolgte. Der deßhalb über ihn verhängte Preßprozeß endigte mit seiner Freisprechung in allen Instanzen. Eine bald darauf erschienene Broschüre über Deutschlands künftige Verfassung sprach die Idee einer Wiederherstellung der deutschen Kaiserwürde und deren Uebertragung auf das Haus Oesterreich aus, und veranlaßte ihn zu vorübergehender Entfernung aus Preußen. Das Amt eines Direktors des öffentlichen Unterrichts in der Rheinprovinz, das ihm im Mai 1814 übertragen worden war, wurde ihm am 22. April 1816 abgenommen und dem neuerrichteten Consistorium überwiesen; und blieben ihm statt des damit verbundenen Gehaltes von 8000 Franken nur die 1400, die er früher als Lehrer am Gymnasium bezogen hatte, die aber 1818 auf 1800 erhöht wurden. Als er aber 1819 sein berühmtes Buch über Deutschland und die Revolution schrieb, in welchem er die schon im rheinischen Merkur den deutschen Diplomaten gemachten Vorwürfe, daß sie nach dem Sieg über Frankreich die deutschen Interessen nicht besser gewahrt haben, in noch stärkerer Sprache zusammenfaßte, wurde ein Verhaftsbefehl gegen ihn erlassen, dessen Wirkung er sich nur durch schleunige Flucht nach Straßburg entziehen konnte, wo er gastliche Aufnahme fand. In der Verbannung theils in Hanau, theils in Frankfurt am Main, schrieb er nun eine größere Schrift über Europa und die Revolution, Stuttgart 1821, und eine kleinere über den Congreß von Verona, Stuttgart 1822, und in „Sachen der Rheinprovinzen und eigener Angelegenheit“, Stuttgart 1822. Das Ergebniß aller der hier dargelegten Erörterungen war die Ansicht, daß die nach Napoleons Sturz neugegründete Weltordnung unhaltbar sey, und daß sie, weil sie den Abgrund der Revolution nicht mit dem Siegel der Wahrheit und Gerechtigkeit geschlossen habe, unausbleiblich einer neuen Revolution anheimfallen werde. Indessen wendete er sich, während eines längeren Aufenthaltes in Straßburg, wo er viel mit streng kirchlichgesinnten Katholiken umging, immer entschiedener einer theokratischen Weltansicht zu, schrieb über den Kölner Dom und den heiligen Franziscus, eine Karakteristik Suso's, und redigirte eine Zeitlang die katholische Zeitschrift „der Katholik.“ Als König Ludwig von Bayern im Jahre 1825 zur Regierung kam, schrieb Görres eine Standrede an ihn, in welcher er Ludwigs berühmtem Ahnherrn, Kurfürst Maximilian I., eine Rede in den Mund legt, in der er seinem Urenkel die Interessen der katholischen Kirche dringend anempfahl. Dies fand Anklang und König Ludwig berief den Verbannten als Lehrer der Geschichte an die neu errichtete Universität München. Dort schrieb er 1830 als Einleitung zu seinen Vorlesungen „Ueber die Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte“, worin er das sittlich-providentielle Moment hervorhebt, und die Idee ausführt, daß der Verlauf der Geschichte im Typus der Schöpfung begründet sey. Durch ein späteres größeres Werk über die „christliche Mystik“ 4 Bde. Regensburg. 1836—42. beurkundet er, daß er nun auf dem Gebiete des mittelalterlichen Katholicismus seine geistige Heimath gefunden habe, und entfremdete sich dadurch alle liberale politische Sympathien, die ihm aus früheren Zeiten geblieben waren. Die Gefangennehmung des Erzbischofs von Köln veranlaßte ihn auch, ein Wort für die äußere Seite der katholischen Kirche zu sprechen, er schleuderte in seinem Athanasius 1837 eine Brandfackel in die katholische Welt, die von großer Wirkung war. Im Jahr 1838 erschien eine zweite Streitschrift „Die Triarier Leo, Marheinecke und Bruno Bauer,“ auch gab Görres um diese Zeit die Anregung zur Gründung der historisch-politischen Blätter, denen er durch seine reichlichen Beiträge mächtig Vorschub leistete. Die Interessen der katholischen Kirche verfocht er noch weiter in den beiden Flugschriften: „Kirche und Staat nach Ablauf der Kölner Irrung. Weißenburg 1842,“ und „Wallfahrt nach Trier. Regensburg 1845.“ Als der Ausbau des Kölner Doms Tagesfrage war, ließ er sich auch über diese Angelegenheit vernehmen in einer kleinen Schrift: „Der Kölner Dom und der Straßburger Münster. Regensburg 1842.“ Zwei gelehrte Abhandlungen schrieb er in den

letzten Jahren seines Lebens für die Akademie der Wissenschaften: Ueber die Japhetiden und ihre gemeinsame Heimath Armenien, und die drei Grundwurzeln des celtischen Stammes in Gallien, Theile eines beabsichtigten größeren Werkes über Welt und Menschengeschichte. Auch sind die sechs geschichtlichen Vorlesungen, welche in den historisch-politischen Blättern, Jahrg. 1851. Bd. 28. abgedruckt sind, und einen Ueberblick der Geschichte von Christus an bis auf die Reformationszeit enthalten, als Ausdruck von Görres Geschichtsauffassung sehr beachtenswerth. Der Sturz des Ministeriums Abel und die Katastrophe, die denselben herbeigeführt hatte, berührten ihn schmerzlich, bange Ahnungen bewegten ihn in dem letzten Jahre seines Lebens, die Revolution, äußerte er, kann keine fünf Jahr ausbleiben. Am 27. Januar 1848 starb er nach kurzem Krankenlager, und am 29. trugen ihn seine Schüler und Verehrer von Tausenden begleitet zu Grabe.

Beiträge zu Görres Biographie sind 1) Drei Abschnitte seines Lebens von seinem Sohne in den historisch-politischen Blättern, Jahrg. 1831. Bd. 27.: I. Das Vaterhaus uud die Kinderjahre; II. Schulbildung und Lebensbildung; III. Revolutionsschwindel der Zeit und Selbststudium. Deutsche Vierteljahrsschrift. Jahrg. 1848. Heft 2. S. 126 u. ff. Der Rheinische Antiquarius. I. Abthlg. Bd. II. S. 433—509. **Klüpfel.**

Goetze, Johann Melchior, den 16. Oktbr. 1717 zu Halberstadt geboren, lag den theologischen Studien unter Sigismund Baumgarten zu Jena, später zu Halle ob. Er bekleidete neun Jahre hindurch eine Hülfspredigerstelle zu Aschersleben, worauf er als Pfarrer nach Magdeburg berufen wurde. Erst im Jahre 1755 kam er an den Ort, an welchem er seine bedeutendste Thätigkeit entfaltete und wohl für immer seinen Namen in die Entwicklungsgeschichte des deutschen Protestantismus und seiner Literatur verflocht. Götze erhielt die erste Pfarrstelle an der St. Katharinenkirche zu Hamburg. Als gelehrter und begabter Mann fand er hier zunächst manchen Anlaß der Thätigkeit, manches Ziel des Strebens, welches nicht gerade nothwendig und unmittelbar durch seine nächste seelsorgerliche Wirksamkeit gegeben war. Selbst Lessing urtheilte zur Zeit sehr günstig über seine Leistungen auf einzelnen mit der Theologie nicht zusammenhängenden Gebieten der Gelehrsamkeit. Noch in diesen letzten Jahren wurde Götze von einem gediegenen Sachkenner als bedeutender Bibliograph und Numismatiker gefeiert. Vgl. F. L. Hoffmann, Hamb. Biblioph. IV. Serapeum 1852. Nro. 21 u. 22. — Die Bemühungen ferner, welche er den Hamburger Bibliotheken als Senior des lutherischen Ministeriums widmete, müssen auch von seinen erbittertsten Gegnern anerkannt werden. Ueberhaupt steht Götze vor seinem Streit mit Lessing so da, daß auch dieser Letztere, welcher von Ostern 1767 bis Ostern 1770 in Hamburg lebte, den orthodoxen Mann für geistig bedeutend genug hält, um in seinem Tagebuch genau das Datum zu verzeichnen, unter welchem er seine Bekanntschaft machen konnte. Dort lesen wir nämlich: „den 24. Jänner habe ich den Senior Götze zuerst kennen lernen. Ich besuchte ihn ꝛc.“ Seitdem hat der Kritiker fortgesetzt mit dem hochgeachteten Geistlichen verkehrt, demselben viele Besuche abgestattet, ohne daß dieser ihm Gegenbesuche gemacht hätte. Schon aus dem Allem sehen wir, daß Götze nicht für das ausgegeben werden darf, wofür ihn die Wortführer der Aufklärung und der schnellfertigen Seichtigkeit halten. Wollen wir uns eine unbefangene Würdigung dieses Mannes und seines Strebens möglich machen, so muß dieser breitgetretene Weg gänzlich verlassen werden. Götze ist nichts mehr und nichts weniger als ein ächtes Glied in der Kette jener Repräsentanten des rechtgläubigen und eifrigen Lutherthums, deren sich nicht wenige unter den lutherischen Pastoren Hamburgs finden. Gleich einem Böcker*), in der Art des bekannten Westphal, steht er auf der Warte

---

*) Prediger an St. Jakob. In seiner 1557 zu Michelis erschienenen Schrift: „Von des Herrn Christi hochwirdigem Abendmahl“ wird z. B. Luther nach einander „heiliger Vater,“ „heiliger Dr. Luther,“ „Fuhrmann und Wagen der Kirche,“ „wahrer Prophet,“ u. s. w. genannt. Die Reformirten dagegen, welche er als Calvinische bezeichnet, gelten bei ihm nur als: „geistliche Dieberei,“ „Rauberei,“ „Gifft und Feuer,“ dem Jeder währen müsse. Als Scheidelehren behandelt er

seines lutherischen Kirchenthums und zeugt in heftigem Kampf für dasselbe. Hierin liegt das Verständniß seines Auftretens, wie Stärke und Berechtigung, Tugend und Schwäche desselben. Als Christ sowohl, wie als Lutheraner, focht er gegen den berüchtigten Basedow, welcher in bekanntem, naturalistischem Rausch die Welt und ihre Erziehung reformiren wollte. Wer möchte heute dem damals darum viel geschmähten Götze ernstlich entgegen seyn? Ebenso bekämpfte er als ernster Geistlicher seiner Kirche die eindringende, weltförmige Lebensweise der neologischen Geistlichen. Gegen seine durchaus der Neologie huldigenden Collegen Schlosser, Freund des Basedow, und Alberti, dem er schon liturgische Neuerungen zu Gunsten des neuen Unglaubens derb vorgerückt hatte, schrieb er seine „Theologische Untersuchung der Sittlichkeit der deutschen Schaubühne," wovon im Jahre 1770 die zweite Auflage erschien. Trotz des Chorus, welchen der Aufkläricht gegen ihn machte, trotz der seichten, eines evangelischen Geistlichen durchaus unwürdigen Schrift des Pastors Schlosser (Nachricht, betreffend des Pastor J. M. Götzen theologische Untersuchung der Sittlichkeit der deutschen Schaubühne, 2. Aufl. Hamb. 1769) trat in diesem heftig geführten Streit die wahrlich nicht bornirte oder pietistische theol. Fakultät von Göttingen durchaus auf die Seite des Pastor Götze (vgl. Einer Theologischen Fakultät in Göttingen Beurtheilung über J. M. Götzen Untersuchung der Sittlichkeit der deutschen Schaubühne u. s. w.). Was von einem Semler und Teller für die inspirirte Bibel, die lutherische Kirchenlehre und den evangelischen Protestantismus des sechszehnten Jahrhunderts überhaupt zu erwarten, erkannte unser Hamburger Pastor sehr klar und sein Verwerfungsurtheil sprach er sehr laut und kräftig gegen diese neue Theologie aus. Im Streit gegen Semler wegen des Complutenser N. Testaments stand Lessing wieder zu Götze. Wenn ferner Lessing die „neuen Theologen" ziemlich verächtlich behandelte, wie bekannt ist, so bekämpfte sie Götze angelegentlichst mit dem Eifer und den Waffen der damaligen Orthodoxie. Auch erhob er sich gegen die mit sehr bedenklichen Concessionen an die Weisheit des Tages und allerlei Zustutzungen des Christenthums nach der Laune des Zeitgeistes jetzt auftretenden „Leitfäden," „Lehrbücher," „Anleitungen" — selbst der Name Katechismus begann unmodisch zu werden — der Religion, durch welche mit dem Katechismus zugleich die Lehre der Kirche wie der Bibel verdrängt werden sollte und bald auch wurde. Einer seiner eigenen Collegen sogar hatte unter dem bezeichnenden Titel „Anleitung zum Gespräch über die Religion" ein Büchlein veröffentlicht, wodurch die Jugend statt Dr. Luther's berühmten Enchiridions einen dem Zeitgeist huldigenden Führer erhalten sollte. Selbst Lessing war diesem Treiben mit seinen „immer schäler werdenden" Büchern gründlich abhold, wie viel weniger dürfen wir dafür auf Götze's Beifall rechnen? — Bisher also konnten wir nicht nur Lessing's Hochachtung für die Person und Gelehrsamkeit unseres Pastors, sondern auch seine Uebereinstimmung mit ihm in der Opposition wenigstens gegen verschiedene Erscheinungen der Zeit wahrnehmen. Das änderte sich aber, als die beiden Männer sich selbst gegenüberstanden und nach Herausgabe der „Wolfenbüttler Fragmente" jener Streit entbrannte, welcher in Götze's Leben der wichtigste und berühmteste ist. Lessing's „Antigötze" hat den Hamburger Pastor in die Jahrbücher der deutschen Literatur eingezeichnet. Es ist seitdem Mode geworden, Götze mit Hohn zu behandeln, als Urbild eines bornirten, zelotischen Pfaffenthums hinzustellen. Dem großen Haufen unserer sogenannten Gebildeten muß man leider dergleichen zu gute halten, aber von der Geschichtschreibung und der Kritik hätte man längst erwarten dürfen, daß ein gerechterer Maßstab der Beurtheilung angelegt würde. Niemand wird läugnen mögen, daß Lessing diesen Streit mit großem Glanz des Stils und der Dialektik geführt hat. Ebenso wird zugestanden werden müssen, daß der Kampf seine heilsamen Folgen gehabt und treffliche Anregungen gegeben hat. Und wer möchte ferner mit

---

mit größter Heftigkeit und Schärfe: 1) Abendmahl, 2) Person Christi, 3) Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten, 4) Wirkungsweise der Gnadenmittel, 5) Verhältniß der Christenkinder zur Taufe, 6) Nothtaufe, 7) Privatabsolution, 8) Krankencommunion, 9) Bilder.

Fug der Energie, mit welcher hier das Recht der Forschung und des Einzelgewissens vertreten wird, Anerkennung versagen? Nur hätte man vorab niemals bezweifeln sollen, daß Götze nur darum in den Kampf getreten ist, um Grundsätzen und Lehren einen Damm entgegenzustellen, welche ihm das größte Verderben zu bringen schienen. Seine heiligste Ueberzeugung machte ihn zum Gegner Lessings, nicht aber Gereiztheit wegen einer nichtbeantworteten Frage nach plattdeutschen Bibelausgaben auf der Wolfenbüttler Bibliothek, wie in kleinlich verdächtigender Weise, auch von Lessing ist geargwöhnt worden. Darnach sollte man sich in den vielbeliebten Recriminationen mäßigen, oder man müßte sich denn entschließen, die Vertheidigung des Lutherthums an sich für ein Verbrechen zu halten, selbst wenn sie von einem lutherischen Pastor ausgeht, der doch durch Gewissen und Amt zur Vertheidigung seiner Kirche verpflichtet ist. Ist es denn weiterhin nicht unbestreitbar wahr, daß Lessing die Einzelvernunft als Richterin über die Schrift stellt, daß nach ihm in dieser nur das wahr ist, was sich ihm als solches bewährt? Der Kampf zwischen Götze und Lessing ist also nicht jener der lutherischen Orthodoxie und der evangelischen, biblischen Entwickelung. Lessing's Christenthum bedarf der Bibel nicht, ruht nicht einmal auf den Thatsachen des Evangeliums und der Erlösung durch Christum. Sein Christenthum ist so wenig Christenthum, daß es ihm nicht einmal als absolute Religion gilt. Den christlichen Glauben an Jesus setzt er zum Glauben Jesu herab. Seine Erwartung eines „neuen Evangeliums“ in der „Zeit der Vollendung“ ist hinlänglich bekannt. Kurz es kann nicht fraglich seyn, daß Lessing's Lehre auf Beseitigung des Christenthums überhaupt und Auflösung des evangelischen Protestantismus hinauslaufen mußte. Götze erkannte das klar; daher seine eifrige Opposition. Lessing ereifert sich allerdings gar sehr, daß Götze ihn „aus dem Hause seines Vaters werfen will;“ allein durchaus mit Unrecht. Denn da er weder Christ, noch Lutheraner, sondern im Grunde nur spinozistischer Pantheist war, so steht es ihm übel an, innerhalb der lutherischen Kirche mit seiner rationalistischen Opposition Recht und Geltung zu beanspruchen. Wie mag sich ein Mann wie Lessing auf „das Haus seines Vaters“ steifen wollen und vergessen, daß in Religionssachen nur die eigene Ueberzeugung Werth hat? Sehr treffend bemerkt auch Götze: Wenn uns Herr Lessing die Ausgabe einer Bibel liefern sollte, in welcher nichts weiter enthalten wäre, als was er in derselben für göttlich anerkennt, so würde solche gewiß in Taschenformat erscheinen.“ Man halte dann doch auch den Hamburger Pastor nicht für einen Gegner der Wissenschaft und der freien Forschung; dazu gibt Nichts eine wirkliche Berechtigung. Nur für die „subjektive Religion,“ wie er sich ausdrückt, für die Gemeindeglieder, nicht aber für die „objektive Religion“ hält Götze seines Gegners Streben gefährlich. Er ist eifrig bemüht seine Heerde, auch die Niedrigsten, zu schützen, zu retten, während Lessing, dem das Denken Maß der Religiosität ist, die „undenkenden Christen,“ die Massen für den verächtlichsten Theil der Christenheit hält. Wo bleibt der Mann des Volkes? (Vgl. Anti-Götze W. W. Bd. IV. S. 207). Nicht mehr als für das arme Volk und den großen Haufen der Menschen interessirt sich Lessing für die Tradition und Glaubensregel der alten Kirche. Nur um der Götze'schen Orthodoxie, dem abstrakten Bibelmanne gegenüber, eine brauchbare Position einzunehmen, hat sich Lessing darauf geworfen, wie wichtig und ersprießlich das auch der wissenschaftlichen Entwickelung geworden. Der Brief, welchen Lessing am 9. August 1775 an Elise Reimarus schreibt, gibt hierüber, sowie auch über den andern Punkt vollkommenen Aufschluß, daß diese Operation wahrlich nicht zu Gunsten des Romanismus geschah. Wie könnte es sich auch anders verhalten mit einem Manne, dem es nicht einmal mit dem Offenbarungsbegriff Ernst war? Wie sehr daher auch Götze dem hochbegabten Lessing nachstehen möge, wie sehr von ihm auch besseres Verständniß des Gegners zu wünschen bleibt, wie wahr auch diese und jene Ausstellung in Betreff der Führung, der Form und der zum Theil rostigen Waffen seines Streites seyn möge — immerhin ist und bleibt Götze, der unerschrockene Kämpfer für die evangelische Kirche in einer schweren Zeit, ein ganz anderer Mann, als wofür er von vielen Seiten verschrieen wurde. Selbst ein Lessing könnte für

ihn eine »Rettung« zu schreiben Veranlassung finden. — Götze starb 19. Mai 1786. Er hinterließ mehr als 60 Werke. Seine Lebensbeschreibung erschien 1786. 8. zu Hamburg. Vergl. auch Meusel, IV. Thieß, Gelehrt. Hamburg. Deutsch. Biblioth. Bd. XVII, 615—629. K. Sudhoff.

Götzendienst, s. Abgötterei.

Gog und Magog heißen Apok. 20, 8. die Völker an den vier Enden der Erde, welche sich am Schlusse des tausendjährigen Reichs auf Anstiften des aus seiner Gefangenschaft wieder losgewordenen Satan gegen die heilige Stadt versammeln, aber von Gott durch Feuer aus dem Himmel vernichtet werden, worauf auch der Teufel selbst in den Feuerofen geworfen wird und der jüngste Tag anbricht. Namen und Sache sind aus Ezech. 38. und 39. genommen, wo Gog als der Fürst von Magog erscheint, welcher an der Spitze seiner Unterthanen, denen sich ganze Schaaren von europäischen, asiatischen und afrikanischen Nationen beigesellen (38, 2—6.), einen räuberischen Einfall in das reichgesegnete Land des längst wiederhergestellten Israels macht, aber daselbst durch gottgesandte Plagen, besonders einen Feuerregen, vernichtet wird (38, 22; 39, 6.). Weiter zurück erscheint Magog in der Völkertafel als Name des zweiten Sohnes Japhets (1 Mos. 10, 2.). Aus diesem Magog als Name des Volkes und Landes hat Ezechiel, wie es scheint, den Namen des Königs Gog freigebildet, indem er das Ma als locale Vorsylbe behandelte, und die Apokalypse stellt Gog und Magog, König und Unterthanen, einfach neben einander, indem sie an diese Namen nur erinnern will, welche als die Bezeichnung der allerletzten, zahllosen Feinde des Gottesreiches bereits stationär geworden sind. — Man hat unter Gog und Magog, zunächst bei Ezechiel, die Türken verstanden (Luther) oder Antiochus Epiphanes (Grotius) oder die Chaldäer (Ewald). Schon Josephus dagegen versteht die Scythen darunter (antiq. I, 6, 1.), und Hieronymus gibt als Ansicht der Juden seiner Zeit an, Magog gentes esse Scythicas immanes et innumerabiles. Diese Auffassung ist neuerdings von Knobel näher begründet, indem er zugleich die Scythen mit den heutigen Slaven identificirt, wie denn der Name des Volkes Rosch, das unter Gogs Unterthanen voransteht (38, 2. 3; 39, 1.), auch von Gesenius u. A. in den Russen wiedergefunden wird. Jedenfalls haben wir Magog im äußersten Norden der den Alten bekannten Welt, in den Ländern nördlich vom Kaukasus zu suchen (38, 15; 39, 2.). — Die Weissagung Ezechiels von Gog ist fast die weitreichendste im ganzen A. T.: während sonst der prophetische Blick gewöhnlich nur bis zur Wiederherstellung Israels und zum Anschluß der Heiden an das wiederhergestellte Gottesvolk reicht, sieht Ezechiel im Geiste voraus, daß auch dann noch die widergöttliche Welt nicht völlig überwunden seyn wird, sondern sich noch einmal wider Israel erhebt. Weil es noch irdische Verhältnisse sind, in denen sich alsdann die Geschichte bewegt, irdische Segnungen, mit denen das Volk Gottes geschmückt ist: so ist auch in den fernen Enden der Heidenwelt, die vom Lichte Zions am wenigsten durchdrungen sind, noch die sündliche Gier nach den Schätzen Israels vorhanden, und ein Plünderungszug ist es, den Gog gegen das heilige Land unternimmt (38, 12 f.), indem er ächt heidnisch nur für den äußern Wohlstand des Volkes ein Auge hat, ohne den inneren Grund desselben, die Heiligkeit Israels, zu erkennen und anzuerkennen: »ein typisches Bild der heidnischen Naturmacht und Selbstsucht in ihrem äußersten Trotz« (Schmieder). So ist die Weissagung Ezechiels ein leuchtender Beweis für die Inspiration der Propheten; denn mögen etwa scythische Einfälle Anlaß und Farben für die Schilderung geboten haben, so lag doch die Universalität der Macht Gogs und besonders die Richtung derselben gegen das wiederhergestellte Israel außer dem Bereiche menschlicher Ahnung und Berechnung, wenn auch in der Consequenz des durch die Propheten geweissagten Reichsganges (vgl. 38, 17.). Dem ganzen alttestamentlichen Standpunkt gemäß faßt Ezechiel das Ereigniß von seiner nationalen, irdischgeschichtlichen Seite: der Gott Israels verherrlicht sich und sein Volk gegenüber von den Heiden (39, 9 ff.; 21 ff.); doch fehlt es auch bei Ezechiel nicht an Andeutungen, daß dies »das Endstraf-

gericht über das Heidenthum, die Vollendung des Sieges des Reiches Gottes über die heidnische Weltmacht" (Hävernick), der von den Propheten geweissagte Tag Jehovah's in seiner Schlußerfüllung sey, s. 38, 8. 16. 17; 39, 7. 8. Die Apokalypse mit ihrem erweiterten neutestamentlichen Blick (vgl. über diesen Unterschied der alt- und neutest. Prophetie m. Schr.: Der Prophet Daniel und die Off. Joh. S. 76, 328, 341) führt nun das Ereigniß auf seinen tieferen, überirdischen Grund im Geisterreiche zurück und stellt es in einen umfassenderen, kosmischen Zusammenhang hinein. Der wieder losgelassene Satan ist es, welcher die zahllosen fernen Weltvölker noch einmal zur letzten verzweifelten Empörung wider das Gottesreich entflammt, und das Gericht über Gog und Magog geht daher in das über den Teufel und in den jüngsten Tag über, an welchen sich die Erneuerung Himmels und der Erde anschließt. Von Alters her hat vermöge der entsetzlichen Macht der Sünde jede Periode der göttlichen Gnadenoffenbarung mit einem Abfall geschlossen: Sündfluth, Thurmbau zu Babel und Heidenthum, unglaubiges Judenthum, Antichristenthum. So muß nun auch die letzte Periode, in der Gott sich am herrlichsten auf Erden erzeigt, das mit Israels Wiederherstellung beginnende tausendjährige Reich, in einem Abfall enden. Gegenüber dieser höchsten Entfaltung der Herrlichkeit Gottes auf Erden ist der Abfall, der in Gog und Magog sich darstellt, der tiefste und schwerste, der intensiv und extensiv vollendete Abfall: er ist diabolisch und umfaßt nun auch die fernsten Enden der Erde, die früher noch nicht zu geschichtlicher Bedeutung und Entscheidung gelangt waren. Darum kann auf diesen Abfall nichts Anderes mehr folgen als das Schlußgericht.

Vgl. Knobel, die Völkertafel der Genesis, S. 60—70. Hävernick, Comm. über Ezechiel, S. 594 ff. Züllig, Off. Joh. II. S. 371 ff. Hofmann, Schriftbeweis II. 2. S. 536 f. 656 f. Auberlen.

Goldene Zahl, s. Zeitrechnung, christliche.

Goldener Leuchter, s. Stiftshütte und Tempel.

Golgotha, s. Grab, heil., in Jerusalem.

Goliath ist der Name jenes philistäischen Riesen aus Gath, welchen der jugendliche Held David ohne schwere Rüstung, im Vertrauen auf den lebendigen Gott Israels, mit der Schleuder erlegte, nachdem der Heide lange genug die im Terebinthenthale gelagerten Heerhaufen Israels herausgefordert und geschmäht und zuletzt noch den wider ihn herankommenden Hirtenknaben wie seinen Gott gehöhnt hatte. David hieb dann dem überwundenen Gegner mit dessen eigenem Schwerte das Haupt ab (cf. Herod. 4, 64), nahm die Spolien des Riesen in seine Wohnung und legte dessen Schwert als Trophäe im Nationalheiligthum nieder (1 Sam. 21, 10; 22, 10; 24, 9; vgl. R.E. II. S. 126). Der glückliche Zweikampf entschied den Sieg Israels über die ob dessen unerwartetem Ausgange erschrockenen Philister, die bis vor die Thore ihrer Städte verfolgt wurden; darum empfingen die Frauen von Israel die heimkehrenden Sieger mit dem Gesange: Saul hat Tausend geschlagen, David aber Zehntausend — worüber der Neid des argwöhnischen Fürsten gegen seinen glücklichen Nebenbuhler erregt wurde, 1 Sam. 17, 18; 19, 5; 21, 12; 29, 5. Was von den gewaltigen Dimensionen des Riesen und der damit ganz in Verhältniß stehenden Wucht seiner Rüstung berichtet wird, neben welcher die kleine Statur und der wenig kriegerische Anzug des "Hirtenknaben" um so mehr abstach, so bedarf es nicht einmal der Annahme sagenhafter Uebertreibung in den Angaben: Leute von 6 Ellen und 1 Spanne Höhe, d. h. nach Thenius 9 Fuß 2 Zoll Paris. Maß gab es auch anderwärts hin und wieder, vgl. Herod. 1, 68; Plin. H. N. 7, 16. und aus neuerer Zeit die Nachricht von einem am Himalaya gefundenen Skelette im Asiat. Journ. 1838 Nov., Ausland 1839 Nro. 9. Goliath trug einen ehernen Helm, einen Schuppenpanzer von 5000 Sekel Erz an Gewicht (= 142 Pf. Dresdner Gew.), eherne Beinschienen, und sein Speerschaft war wie ein Weberbaum, dessen Spitze wog 600 Sekel = 17 Pf. Da Goliath wie seine Waffen den Israeliten in die Hände fielen, so machen diese Angaben um so eher Anspruch auf Genauigkeit. — Wenn 2 Sam. 11, 19. die Erlegung

des Goliath dem Elhanan aus Bethlehem, einem Krieger aus David's Heer, zugeschrieben wird, so hat man weder zwei gleichnamige Riesen anzunehmen, so daß Elhanan den einen Goliath, David den andern, beide aus Gath, beide mit Speeren wie ein Weberbaum, erlegt hätte (Winer, R.W.B. 2. Aufl.), noch den Bericht 2 Sam. 21. als den ursprünglichern anzusehen, aus welchem erst die spätere Volkssage einen Sieg David's über einen andern Philister ausgeschmückt habe (Ewald, Gesch. Isr. II. S. 523 u. 611), worauf auch diejenigen Gelehrten kommen müßten, welche (wie Gramberg und Bertheau) die Lesart 2 Sam. 21. für die ursprüngliche und richtige halten. Ist jenes doppelte Vorkommen eines Goliath aus Gath an sich sehr wenig wahrscheinlich, so ist die zweite Annahme deßhalb unzuläßig, weil die Erzählung von David's Kampf mit Goliath, obwohl aus zwei verschiedenen Berichten zusammengesetzt, alle Spuren historischer Treue an sich trägt. Vielmehr bietet, wie schon Piscator, die englische Uebersetzung, Movers und Thenius annahmen, 1 Chr. 20, 5. die richtige Lesart dar: „es schlug Elhanan den Lachmi, den Bruder Goliath's aus Gath," und darnach ist 2 Sam. 21. בֵּית־הַלַּחְמִי אֵת־גָּלְיָת zu ändern in אֶת־לַחְמִי אֲחִי גָּלְיָת, was um so weniger bedenklich ist, da — wie allgemein zugegeben wird — der Vers 2 Sam. 21, 19. auch andere offenbare Schreib- und Hörfehler enthält (יערי statt יעיר, und das doppelt gesetzte ארגים).

Noch Sir. 47, 4 f. feiert David's Heldenthat. Im Korân 2, 250 f. wird Goliath unter dem Namen جالوت erwähnt, und *Abulfeda*, hist. anteislam. p. 176 nennt ihn einen König der Kananiter und erzählt, daß nach seinem Tode eine Kolonie seiner Angehörigen nach Nordafrika ausgewandert und sich in Mauretanien angesiedelt habe, vgl. *Herbelot*, bibl. or. p. 392 s. v. Gialont (ed. Paris. 1697. fol.) S. noch Ewald, Gesch. Isr. II. S. 521 ff; Winer's R.W.B.; R.E. Art. „David," III. S. 299. **Rüetschi.**

Gomarus, Franz, wurde am 30. Januar 1563 zu Brügge in Flandern von wohlhabenden und angesehenen Eltern, welche dem reformirten Glauben eifrig anhingen, geboren. Er wurde in ernstem, gottesfürchtigem Sinne erzogen und früh zum Studium bestimmt. Schon mit dem fünfzehnten Jahre beendigte er die damaligen Gymnasialstudien. Um ganz und ungestört ihres Glaubens leben zu können, verließ die Familie 1578 das Vaterland; sie zog in die reformirte Pfalz. Der schon so sehr geförderte, junge Gomar wurde dem weithin berühmten und gut reformirten Pädagogen und Philologen Johannes Sturm in Straßburg zur Weiterbildung anvertraut. Drei Jahre widmete er hier mit bestem Erfolge den humanistischen Studien. Von 1580 an finden wir ihn dann auf der reformirten Schule zu Neustadt an der Hardt, wo damals unter Andern auch Franziskus Junius lehrte und die gefeierten, von dem fanatisch-lutherischen Sohn des großen Friedrich III. verjagten, Heidelberger Lehrer Zacharias Ursinus, Hieronymus Zanchius und Daniel Tossanus den mit andern Kenntnissen trefflich ausgerüsteten Jüngling in die Theologie einführten. Es ist jedenfalls ein bemerkenswerther Umstand, daß Gomarus, einen kurzen Aufenthalt zu Oxford und Cambridge abgerechnet, überhaupt nur von Heidelberger Theologen gebildet worden ist. Noch 1585 und 1586 liegt er auf der wiederhergestellten, reformirten Universität Heidelberg den theologischen Studien ob. Auch kann nicht verkannt werden, daß sich Gomarus stets in allem Wesentlichen als ein ächter und treuer Schüler seiner großen Lehrer erwiesen und in Lehreinheit mit der Heidelberger Schule erhalten hat. Denn nicht nur Olevianus, Tossanus, Zanchius sind gute Prädestinatianer, sondern auch Zacharias Ursinus, was nur oberflächliche Tendenzgeschichtschreiberei läugnen kann. Seine Explicatio des Heidelberger zeugt allein schon hinlänglich dafür. So heißt es z. B. hier bei Frage 54: „Es gibt bei Gott eine ewige Prädestination, d. h. Erwählung und Verwerfung, denn allgemein ist die Verheissung nur in dem Sinne, daß alle Glaubenden selig werden. — (Die Frage 21 heißt aber: „Gerettet werden nur die Glaubenden, der rechtfertigende Glaube aber ist nur der Erwählten"). Theile der Prädestination sind die Erwählung und die Verwerfung, beides sind ewige Rathschlüsse. Grund ist das freie Gutdünken und zwar auch der Verwerfung; denn da Alle in Adam sündhaft sind, so würden, wenn der

Verwerfung Grund die Sünde wäre, Alle verworfen. — Dies und vieles Andere bei Ursinus, namentlich auch in seinem Traktat de praedestinatione beweist wahrlich, daß Ursin die geistige Vaterschaft des Gomarus nicht ablehnen würde. Wie wäre das auch bei einem Manne denkbar, welcher schreiben kann: „Ueber die Prädestination verweise ich dich auf Beza's und Peter Martyr's Schriften.“ (Urs. Opp. Heid. 1612. T. III. p. 28 im Anfang).

Die erste kirchliche Wirksamkeit entfaltete Gomarus in der damals niederdeutschen (ecclesia belgica), jetzt deutschen reformirten Gemeinde zu Frankfurt a. M. Von 1587 bis zur erneuerten Bedrängung dieser Gemeinde im J. 1593 bekleidete er dies Amt im Segen trotz der schwierigsten Verhältnisse. Mit Zustimmung des Presbyteriums nahm er dann eine vom 26. Januar 1594 datirte Berufung auf einen Leydener Lehrstuhl der Theologie an und kehrte so in die Niederlande zurück, nachdem er von der Heidelberger Fakultät ein Zeugniß seiner Rechtgläubigkeit und die theologischen Grade rite erhalten hatte. Dan. Tossanus promovirte ihn zum Licentiaten, Jak. Kimedoncius zum Doktor. So entsandte Heidelberg mit allen Ehren einen sehr strengen Calvinisten. Ruhig und unangefochten lehrte er die Theologie zu Leyden, bis 1603 Jakob Arminius, dessen Rechtgläubigkeit bisher wiederholt heftig angefochten worden war, als Nachfolger des verstorbenen Franziskus Junius an diese Hochschule kam. Wohl waren seine Erklärungen vor seinem Amtsantritt, namentlich in dem Colloquium vom 9. Mai mit Gomarus der Art, daß sich dieser befriedigt erklären und dem Arminius die Doktorwürde ertheilen konnte. Anfangs hielt sich der neue Professor, scheinbar wenigstens, in den Grenzen der reformirten Lehre und Kirche, in welcher es nichts Unberechtigteres geben konnte als den Arminianismus. Er gedachte wohl auch des früher schon gegebenen Versprechens, nichts gegen die Confessio belgica und den Heidelberger zu lehren. Indeß schon im J. 1604 betrat Arminius einen andern Weg. In dogmatischen wie exegetischen Vorträgen verfolgte er nun eine Richtung, welche ihn consequent mit den ebengenannten Symbolen der reformirten Kirche und mit der ganzen Entwickelung und Richtung dieser in die schneidendste Opposition bringen mußte. Prädestination wie Reprobation lehrte er jetzt nicht undeutlich als bestimmt durch vorgesehenen Glauben oder Unglauben. Seine Thesen de libero arbitrio hominis ejusque viribus widersprechen offenbar nicht nur der reformirten Lehre, sondern der reformatorischen überhaupt. Wohl mochte ihn seine in politischen Dingen einflußreiche Partei, die mit ihrem staatlichen Streben die Opposition gegen die Orthodoxie, die Geltung der symbolischen Bücher und die Autonomie der Kirche verband, ermuthigt haben. Am lebhaftesten Widerspruch fehlte es natürlich nicht. Einzelne, wie Presbyterien, ganze Klassen und Synoden erhoben sich wider eine Lehre, welche die reformirte Kirche nie geduldet hatte, so daß der Streit bald die bedenklichste Ausdehnung, den gefährlichsten Karakter bekam. Zur Beilegung desselben griff man zu Colloquien der Hauptführer der Streitenden. Gomarus war dem Arminius gleich scharf entgegengetreten; seit seiner Disputation vom 31. Okt. 1604 finden wir ihn dann durchgehends in erster Linie gegen den Arminianismus kämpfend. Im Mai 1608 stand er allein gegen Arminius im Haag und wies ihm bei dieser Gelegenheit auch das nach, daß er nicht bloß über die Prädestination, sondern auch über die Rechtfertigung unbiblisch und unreformirt lehre, indem er behaupte, daß nicht Christi Gerechtigkeit uns als die unsrige zugerechnet werde, sondern unser Glaube selbst, in Folge gütiger Annahme (acceptilatio) von Seiten Gottes, unsere Gerechtigkeit sey, durch die wir gerechtfertigt würden. Es ist überhaupt bemerkenswerth, mit welcher Schärfe Gomarus und seine Gesinnungsgenossen einsahen, wie schon in den Anfangssätzen des Arminianismus eine totale Veränderung der reformirten, ja der reformatorischen Lehre beschlossen lag. Es ist freilich behauptet worden, es sey nicht nachweisbar, daß sogar die Dortrechter Synode das Bedenkliche und Gefährliche, was im Arminianism lag, herausgesehen und ihn deshalb reprobirt habe. Ein Blick auf die Verhandlungen und Beschlüsse der Synode jedoch zeigt, wie grundlos und oberflächlich diese Behauptung ist und zwingt zur Anerkennung,

daß die Theologen zu Dortrecht den Arminianismus bewunderungswürdig scharf mit allen seinen Consequenzen erkannt haben, welche zum Theil erst später durch Episcopius und Limborch gezogen wurden. Mit Recht bemerkt Schweizer (Centrald. II, 26) „die Christenheit habe vielleicht nie eine solche Zahl bedeutender Theologen vereinigt gesehen, wie damals die Niederlande. Und sie sollten den Arminianismus nicht durchschaut haben! Genug; Gomarus erkannte klar, wie die Sätze des Arminius die evangelische Rechtfertigungslehre und den Grund des Heils auf's Gefährlichste erschütterten. Darum that er denn auch im Haag, auf eine Aeusserung des Barneveldt, den Ausspruch, „er würde es nicht wagen, mit des Arminius Lehre vor Gottes Gericht zu treten.“ Die Freunde des Arminianism, deren Zahl seit einem Jahrhundert Legion ist, haben das dem Gomarus schwer verdacht. Mit Unrecht; Gomarus will nur im Vertrauen auf die ihm geschenkte Gerechtigkeit Christi, nicht aber, wie Arminius, im Vertrauen auf seinen Glauben vor's Gericht Gottes treten und darin wird Gomarus immer alle ächten Evangelischen auf seiner Seite haben*). — Im Jahre 1609 stand Gomarus wieder, diesmal aber nicht allein, dem Arminius im Colloquium zu Haag gegenüber. Der Letztere kehrte krank nach Leyden zurück und starb am 13. Okt. 1609. Sein Tod half ebenso wenig zum Kirchenfrieden, wie die bisherigen Verhandlungen. Die Besetzung seiner Stelle durch Conradus Vorstius, einen schon etwas sozinianisirenden Geistesverwandten, machte den Streit noch viel heftiger. Des akademischen Zankens und Streitens müde, legte Gomarus jetzt seine Professur nieder. Er zog sich 1611 nach Middelburg in Seeland auf ein stilles Feld der Thätigkeit zurück, welches er erst wieder 1614 verließ, um einem Rufe nach Saumur zu folgen. Nicht lange indeß gönnte die orthodoxe, vaterländische Kirche den berühmten Lehrer dem Auslande. Nach vier Jahren siedelte er, wiederholt gerufen, an die Universität Gröningen über.

Unterdeß kam es nun zur Berufung der Synode von Dortrecht, zu welcher auch die auswärtigen Reformirten geladen wurden und mit prädestinatianischen, entschieden antiarminianischen, Ueberzeugungen und Instruktionen kamen. Wer z. B. die Lehre prüfet, welche die deutschen Reformirten in ihren Gutachten und in Instruktionen mit nach Dortrecht brachten, wird finden, wie sie mit den niederländischen Contraremonstranten und Gomarus in allem Wesentlichen vollkommen einig waren. (Vgl. Schweizer's Centrald. II. S. 114—141, wo das nachgewiesen ist).

Daß Gomarus auf der Synode eine bedeutende Stellung einnahm, ist natürlich. Seine Wirksamkeit zu Dortrecht karakterisirt sich kurz und scharf, wenn wir auf die daselbst gepflogenen Debatten näher eingehen. Im Allgemeinen muß gesagt werden, daß Gomarus die schroffste Opposition nicht nur gegen alles Remonstrantische, sondern auch gegen allen remonstrantischen Schein übte, gegen jeden Ausdruck, der, wenn auch an sich nicht heterodox, zweideutig geworden oder den Arminianern zum Versteck dienen konnte. So fiel es weder dem Gomarus, noch sonst Jemand ein, die Frage, ob Christus nach Eph. 1. Fundament der Erwählung sey, anders als im orthodox reformirten Sinne zu verstehen, und obgleich sie von jedem Synodalen in dieser Einhelligkeit bejaht wurde — so frug es sich doch, ob man sich jetzt dieser Ausdrucksweise bedienen könne, wo es sich darum handelte, den arminianischen Irrthum abzuweisen, der diesen Ausdruck auch gebrauchte, freilich antireformirt genug, um Christum als Fundament des Erwählungsrathschlusses selbst hinzustellen. Gomarus gehörte zu Jenen, welche den unter den gegenwärtigen Umständen mißverständlichen Ausdruck nicht angewandt wissen wollten, und gerieth deßwegen in Streit mit dem bremischen Theologen Martinius. Darum darf

---

*) Hieher gehört auch eine Unterredung des Gomarus mit Grotius über die Meinungen des Arminius, über welche Grotius in Ep. XI. (Part. I. p. 3) berichtet. Gomarus nannte des Gegners opiniones impias et profanas, nicht aber wegen ihres antiprädestinatianischen Karakters zunächst, sondern weil sie die Heilslehre verdürben und eine durchaus unbiblische Rechtfertigungslehre aufstellten.

aber nicht auf eine antiprädestinatianische Opposition unter den Synodalen oder gar eine Lehrverschiedenheit der deutschen Reformirten geschlossen werden. Diese sind, wie schon bemerkt worden, als Contraremonstranten und Prädestinatianer nach Dortrecht gekommen, blieben das bis an's Ende und haben die Dortrechter canones mit der rejectio errorum unterzeichnet wie die übrigen. Von einer Protestation der Hessen und Bremer gegen die canones von der Gnadenwahl ist keine historische Spur nachzuweisen*). Die Differenz betraf den Lehrgrnnd nicht. So erklärte Martinius ausdrücklich, „Christi Verdienst sey allerdings nicht die Ursache, warum gewisse Personen erwählt sind, wohl aber dafür, daß es überhaupt eine Erwählung gäbe (causa eligibilitatis).“ Anders dachte auch Gomarus nicht, aber den Arminianern wollte man durch den genannten Ausdruck keinen Schlupfwinkel bieten. Namentlich erhoben sich auch die Pfälzer wider Martinius und erklärten unwillig, man hätte nicht erwartet, daß irgend ein orthodoxer Theolog an Calvin noch irgend etwas vermisse. Gleichwohl sind die Bremer durchaus ebenso orthodox in der Lehre von der Prädestination, wie die übrigen Synodalen. Wir verweisen dafür auf ihr Judicium in den Akten der Synode (II, S. 51). Gerade so steht's mit den Emdenern und Engländern. Jene erklären sich dahin, „die Verordnung, daß Christus als Mittler sterbe, gehe der Gnadenwahl nicht vor, sondern nach, da sie das Mittel zur Execution sey.“ Die Letztern sprachen sich dahin aus, „Christi Tod habe keineswegs dem Vater erst das Recht erworben, Gnade zu ertheilen unter ihm beliebigen Bedingungen.“

Aehnlich verhält es sich mit einer andern Streitfrage. Die Synodalen waren einig darüber, daß die Wirkung des Verdienstes Christi eine particulare sey nur für die Erwählten. Eine Fraktion jedoch, die aber keineswegs mit den deutschen Reformirten zu identifiziren ist, wie schon geschehen — wünschte den Zusatz „an sich sey Christi Verdienst hinreichend für Alle.“ Allein Gomarus und viele Andere, wie sehr sie auch dem Sinne beipflichteten, in welchem diese Erklärung gewünscht wurde, erklärten sich gegen die Aufnahme, da diese Redensart durch den arminianischen Mißbrauch derselben zweideutig geworden sey. Hier nun auch wieder etwa den Gegensatz des mehr melanchthonischen und des calvinisch-deterministischen Bekenntnisses — ein Gegensatz, der bis dahin überhaupt niemals innerhalb der reformirten Dogmatik vorhanden gewesen — finden wollen, ist geschichtlich durchaus unzulässig. Wie es allen Synodalen — und nicht bloß den Gomaristen — klar war, daß eine allgemeine Prädestination Aller auf Glauben hin zum Heil, auf Unglauben hin zum Unheil, sammt einer speziellen Prädestination der Personen, die sich nur richten nach ihrem vorhergesehenen Leisten oder Nichtleisten der Bedingung, in Wahrheit gar keine Prädestination sey — ebenso entschieden verwarfen alle den Satz, die wirkungskräftigen Gnadenabsichten gälten Allen und erst das Verhalten des Menschen bestimme Erfolg oder Nichterfolg. Wir verweisen hier besonders auf des Martinius Judicium in den Akten (II. p. 102) und für Crocius und Iselburg auf Acta Dordr. II. p. 117. Martinius behauptet (l. c.) ausdrücklich, Christus sey nach der Heilsabsicht allein für die Erwählten gestorben und in ihrem Judicium über Art. 3. u. 4. erklären die Bremer, nur die Erwählten würden mächtig und durchgreifend von der Gnade gezogen; die Gnade, welche immer und unfehlbar die Zustimmung erlangt, werde nur den Erwählten gegeben; nie könne ein Erwählter final abfallen und verloren gehen, da aus der Festigkeit des göttlichen Rathschlusses das sichere Beharren sich ergebe. (Acta Dordr. II. 162. 133.) Aus dem Gesagten mag dann auch beurtheilt werden, was das für ein Universalismus seyn kann, für den zu Dortrecht Anerkennung gefordert worden seyn soll.

*) Auch aus dem Umstand, daß in einigen reformirten Kirchen Deutschlands die Dortrechter canones nicht publizirt worden sind, folgt ebenso wenig Etwas gegen den ächt reformirten Karakter derselben, als aus den spätern Expectorationen einiger ehemaliger Abgeordneter. Nicht einmal in der Schweiz, nicht einmal in Genf sind sie publizirt worden. Man wußte ja, daß die Abgeordneten und die Stellvertreter der Kirchen schon zu Dortrecht selbst unterschrieben hatten.

Auf der Synode hatte die supralapsarische Lehrweise ihre Vertreter wie die infralapsarische. Allein wie wenig diese Verschiedenheit einen Zwiespalt der Lehre in sich schloß, wie sehr wahr es ist, wenn Junius, A. Rivetus, selbst Bayle und Leibniz sagen, beide Methoden dienten einer Lehre — beweiset die Thatsache, daß die Urtheile der verschiedenen Synodalabtheilungen über Art. 1. insgesammt eine infralapsarische Fassung hatten, daß manche bedeutende Supralapsarier dafür stimmten, die dem populären Bewußtseyn näher liegende und weniger anstößige infralapsarische Darstellungsweise, jedoch ohne Präjudiz für eine der beiden Methoden — zu wählen. Nur Gomarus wollte von der supralapsarischen Lehrweise auch jetzt nicht abgegangen wissen, für die er immer eingetreten war, deren er sich bisher immer bedient hatte. Indeß gab zuletzt auch er sich zufrieden. — Demnach darf man den Synodalcanones nicht vorwerfen, es liege in ihnen ein übelverdeckter Infralapsarismus, den tiefsten Gedanken Calvin's wagten sie nicht auszusprechen.

Nur noch einmal entfernte sich Gomar in Angelegenheit der Kirche von seinem Gröningen und zwar im Jahre 1633, um in Leyden an den Revisionsarbeiten für die holländische Bibel Theil zu nehmen. Er starb, ungefähr 78 Jahre alt, im Jahre 1641 den 11. Januar. Gomar hat sich dreimal geheirathet, das erste und zweite Mal zu Frankfurt (mit Anna Emerentia Musenhol und Maria l'Ermite), das dritte Mal zu Middelburg (Anna Maria La Noye). Nur aus der zweiten Ehe hatte er Nachkommenschaft. Sein einziger Sohn aber starb vor ihm; in seinen verheiratheten Töchtern und deren Kindern setzte sich sein Geschlecht fort. — Schriften: Erklärungen zu Matthäus, Lukas, Johannes. Analysis et Explicatio epistolarum Pauli. Analysis et explicatio prophetiarum quarundam, Mosis, de Christo. Analysis Hobadiae. Disputationes Theologicae, eine Art Dogmatik unter 39 Locis. Explicatio 5 priorum capp. Apocalypseos. Tractatus theologici, nempe Conciliatio doctrinae orth. de Providentia Dei, Anticosteri libri III, Examen controversiarum, Dissertatio de Evang. Matthaei, quanam lingua sit scriptum, De Sabbato, Judicium de primo articulo Remonstrantium, De Perseverantia SS., Davidis Lyra. Gesammelt erschienen sie 1645 und 1664 zu Amsterdam in Folio.

Quellen: Vitae professorum Groningensium. Gron. 1654. Die Akten der Dortrechter Synode. Schweizer's Centraldogmen II, S. 31—224. K. Sudhoff.

Gomer (גֹּמֶר Sept. *Γαμὲρ* Vulg. Gomer) der erstgenannte Sohn Japhets in der Völkertafel, 1 Mos. 10, 2., und ebendamit Name eines der frühest bekannten und, da ihm drei Söhne Askenas (אַשְׁכְּנַז), Riphath (רִיפַת) und Thogarma (תּוֹגַרְמָה) V. 3. beigegeben werden, am weitesten verbreiteten Völker der alten Welt. Wir treffen dasselbe noch Ezech. 38, 6. als ein mit Magog verbundenes Volk neben Thogarma, wo es als im äußersten Norden wohnend (יַרְכְּתֵי צָפוֹן) namentlich aufgeführt wird. Wie aber zur Zeit Ezechiels im Anfang des 6. Jahrh. v. Chr. das Volk Gomer, so kennt in dem nebligen und finsteren Norden 3—400 Jahre früher Gomer die Kimmerier (*Κιμμέριοι, Κιμέριοι,* Cimmerii Od. 11, 14.). Diese Kimmerier versetzt der thrazische, d. h. deutsche Sänger Orpheus einige Jahrhunderte vorher zur Zeit des trojanisches Krieges in den Nordwesten mit der Bemerkung, daß sie den Glanz der Sonne nicht erführen (Argon. 1120 f.). Noch im Anfang des 5. Jahrh. v. Chr. kennt sie Herodot (4, 11. vgl. 99 ff.) als Bewohner des Landes westlich vom Tanais (Don) und nordwestlich von der Palus Maeotis (Asow'sches Meer) und dem durch den kimmerischen Bosphorus damit verbundenen schwarzen Meer, also als Besitzer des Landes zwischen den Flüssen Don und Dniester. In eben diesen für die alte Welt äußersten Norden setzt auch übereinstimmend mit Ezechiel die jedenfalls mehr als 11 Jahrhunderte v. Chr. abgefaßte Völkertafel den Gomer, da sie, wie Knobel (Völkertafel S. 14) nachweist, nicht nur die Japhetiten als die nördlichen und nordwestlichen Völker betrachtet, sondern auch bei jedem der drei Söhne Noah's immer von den entferntesten und am frühesten fortgezogenen zu den näheren und später ausgewanderten fortschreitet. Gomer aber und die Kimmerier sind ein und dasselbe Volk, was sich theils aus dem Namen Kymr, welchen sich das Volk selbst beilegte, näher ergibt,

theils durch den höchst unbedeutenden Unterschied des weicheren Mitlauts und dunkleren Selbstlauts im Hebräischen, das ohne Zweifel den Urlaut darbietet, nicht bestreiten läßt. Ihr Ursitz im Norden des schwarzen Meeres wird durch die vielen Namen bestätigt, welche bis in die neue Zeitrechnung dort von ihnen vorhanden sind. Neben dem kimmerischen Bosphorus, welchen Namen die das schwarze mit dem asow'schen Meere verbindende Meeresenge im Alterthum trägt, hieß die Mündung der kimmerische Meerbusen (*Κολπος Κιμμέριος* Her. 4, 12. 10. Strab. 11, p. 494. Plin. h. nat. 4, 24.), eine Furth am kimm. Bosphorus (*πορθμήϊα Κιμμέρια* Her. 4, 12. 45.), die dortige Landenge aber *ἰσθμὸς Κιμμερικός*. Auf der taurischen Halbinsel, die mit einer leichten und nicht selten vorkommenden Buchstabenvertauschung (Gesenius, Lehrgeb. S. 141 f.) jetzt Krim heißt, wie schon bei den Arabern das schwarze Meer Bahar el Krim genannt wird (Abulf. ed. Wüstenf. p. 29. 31. 49), gab es ein kimmerisches Gebirge und eine Stadt, später Flecken dieses Namens, *Κιμμέριον* (Strab. p. 309. 494.), der die Landenge durch Graben und Wall dem Eindringen verschloß, woran Herodot's (4, 12.) kimmerische Mauern erinnern. Sind nun dies unläugbare Zeugnisse für den Ursitz und die Größe dieses Volkes, so hören wir, daß es, wohl von den Scythen bedrängt, Züge nach den jenseits des Meeres südlich gelegenen kleinasiatischen Ländern unternahm (Str. 1, p. 61), und namentlich im 7. Jahrh. v. Chr. unter seinem Könige Lygdamis bis Aeolien, Jonien, Lydien vordrang, auch die Hauptstadt Sardes eroberte, und unter den lydischen Königen Gyges, Ardys und Sadyates gegen 100 Jahre sich sengend und plündernd behauptete, bis es dem Alyattes gelang, diese Kimmerier endlich aus Kleinasien zu verjagen, wo sie, wie die Scythen, in Palästina durch die Stadt Scythopolis (Bethschean), durch verschiedene Oerter ihres Namens, ein bleibendes Denkmal ihrer Raubeinfälle hinterließen (Bredow, alt. Geschichte S. 239. Ptol. 5, 9. 5. Plin. h. nat. 6, 6; 5, 32. Herod. 4, 12.). Von der Bedeutsamkeit dieses Volkes und ihrem hohen Rufe in Israel dürfte auch der Name zeugen, den das Weib des Propheten Hosea 1, 3. trägt, welcher, wenn ihm auch die Bedeutung, „die im Abweichen Endigende“ gegeben werden konnte, doch ohne Zweifel ursprünglich ebenso im Andenken an die Thaten des cimbrischen Volkes Israeliten gegeben wurde, wie der 1 Chron. 15, 18. 20; 16, 5. 2 Chron. 17, 8. vorkommende Name שְׁמִירָמוֹת an die berühmte und allbekannte Semiramis (Ewald, Isr. Gesch. 1, 329. 1. Aufl.) erinnerte. Denn daß die den Römern bekannten Cimbern (*Κίμβροι*, Cimbri) keine anderen waren als das von den Hebräern גֹּמֶר, von sich selbst Kymr, von den alten Griechen *Κιμμέριοι* genannte Volk, leidet keinen Zweifel, und hätte nie bestritten werden sollen. Einmal lassen sich die Namen unschwer vereinigen. Innerhalb des Griechischen finden wir aus *μεσημερία* hervorgegangen *μεσημβρία*, im Hebräischen aus Omri oder Amri bei Sept. 1 Kön. 16, 16. *Αμβρι*, und aus Nimrod Nembrod. Sodann wohnten die Cimbern Justins 38, 3., welche Mithridates gegen die Römer warb, und welche Appian (bell. Mith. 15) *Ταῦροι* nennt (von der Krim als Chersonesus Taurica, Taurien der Iphigenia), am kimmerischen Bosphorus. Endlich wußten auch bereits nach Plutarch Marius c. 11. die Alten, daß die den Griechen zuerst bekannt gewordenen, von den Scythen bedrängten und in Kleinasien eingefallenen Kimmerier nicht das ganze Volk seyen, sondern daß der größte und tapferste Theil desselben die entferntesten Gegenden am äußersten Meer, also der Nordsee bewohnt habe, ein der Sonne unzugängliches Land voll dichter Wälder, die sich bis zu den hercynischen Gebirgen in Germanien erstreckten. Somit hat sich schon der Haupttheil dieses Volkes wahrscheinlich vor dem Zusammenstoß mit den Scythen nach dem Nordwesten gewendet, wozu nach dem Obigen auch die mosaische Völkertafel stimmt, wenn sie Gomer an die Spitze der Japhetiten stellt.

Bekanntlich wird (Plin. hist. nat. 2, 67; 4, 27. P. Mela 3, 3. Ptol. 2, 11, 2, 12.) die Halbinsel Jütland in der alten Geographie *Χερσόνησος Κιμβρική* genannt, woselbst auch das cimbrische Vorgebirge sich befindet. Von dort, von der Nordsee her, fallen die Cimbern 114 v. Chr. in Illyrien ein, besiegen 113 v. Chr. den Consul Papirius Carbo

und gehen sodann durch die Schweiz über den Rhein nach Gallien. Hier fordern sie Land, greifen römisches Gebiet an, und schlagen fünf Jahre hinter einander alle gegen sie geschickten Consuln mit dem Kern des römischen Heeres. Dann ziehen sie 104 nach Spanien. Bei ihrer Rückkehr vereinigt sich der Heereszug der Teutonen mit ihnen 102, und sie wollen nun gemeinschaftlich über die Alpen nach Italien. Da schlägt sie Marius, der die Teutonen bei Aquae sextiae (Aix) überlistet und vernichtet hatte, im Jahr 101 v. Chr. bei Verona gänzlich auf's Haupt. Wenn dieses Volk so mächtige Heerzüge entsenden konnte, so läßt dies auf eine große Verbreitung desselben schließen. Und wirklich setzt Strabo (7. p. 293) Cimbern zwischen Elbe und Rhein, Plinius (4, 28.) in die Nähe des Rheins gegen Norden, Cäsar (b. gall. 2, 29.) und Dio Cassius (39, 4.) zählen die Aduatiker in Belgien, Appian (gall. 4.) die noch westlicher wohnenden Nervier zum cimbrischen Volksstamm. Von Belgien aus (Caes. 5, 12. Ammian. Marc. 15, 9.) hat sich dieses Volk nach Britanien verbreitet, und bis heute in den westlichen Theilen Englands strichweise erhalten. Zeugniß davon geben nicht nur Ueberreste der altcimbrischen Sprache, sondern auch die Landschaft Wales, welche im Mittelalter Cambria und Cumbria mit fast unterdrücktem b genannt wurde und die noch jetzt so benannte Landschaft Cumberland im nordwestlichen England, wobei noch zu bemerken ist, daß die Einwohner von Wales die Sage von ihrer Einwanderung bewahren, sich für Cimbern halten und sich selbst (Diefenbach, Celtica 11, 2. S. 125) Cymry, Cumri nennen, was unverkennbar mit dem hebräischen גֹּמֶר zusammenstimmt.

Wenn nun die Völkertafel, 1 Mos. 10, 3., dem Gomer drei Söhne zuerkennt, Askenas (אַשְׁכְּנַז), Riphath (רִיפַת) und Thogarma (תּוֹגַרְמָה); so ist damit jedenfalls die Verwandtschaft dieser Völker unter einander aufgestellt, und wir können uns deßhalb der näheren Betrachtung auch dieser Volksstämme nicht entziehen. Die Cimbern nannten die Teutonen, als sie an der Etsch Marius gegenüberstanden, ihre Brüder (Plut. Mar. 24.). Da diese ein entschieden germanischer Stamm waren, wozu von jüdischen Auslegern auch Gomer gerechnet wird, wenn er Targ. zu 1 Mos. 10, 2. und 1 Chron. 1, 5. גרמנייא, d. h. Germania genannt wird, wie anderseits bei Classikern Cimbern und Teutonen mit den Kelten oder Galliern in Verwandtschaft gesetzt werden (Appian gall. 2, bell. civ. 1, 29. Sall. Jug. 114. Diod. sic. 5, 32. Jos. Antt. 1, 6, 1.), welche Stammverwandtschaft durch die Berichte über Körperbau, Gestalt, Sprache und Sitten dieser Völker bestätigt ist, so ist nun vor Allem nachzuweisen, welches Volk wir unter Askenas zu denken haben.

Das Wort אַשְׁכְּנַז sieht uns mehr wie ein zusammengesetztes, denn als ein einfaches an, und trägt jedenfalls den Stempel des Ausländischen, Nichthebräischen an der Stirne. Trennen wir es, so ist כְּנַז mit *γενος*, lat. gens, genus, goth. kuni, ahd. kunni, chunni, ags. chneov, altn. kind, engl. kin, kind, celt. cineadh (*Edwards* sur les langues celtiques p. 282 sq.) zu vergleichen und drückt den Begriff Geschlecht, Volksstamm aus. Nun waren aber die ersten dem germanischen Volksstamm angehörigen Bewohner Skandinaviens die in der Folge vergötterten Asen (Edda, Sämund 11, 865 f. Ritter, Vorh. europ. Völkergesch. S. 472 ff. Grimm, Gesch. d. deutsch. Sprache 1, 767.). Sie kamen mit Odin von jenseits des Tanais (Don), wo Asaland, Asaheimr und die Burg Asgardr lag und scheinen, da die nordische Sage drei Odin kennt, zu verschiedenen Zeiten stoßweise von dort in uralter Zeit eingewandert zu seyn (Geijer, Gesch. v. Schwed. 1, 19. 27.). Asen aber und אש in dem Worte Askenas trifft ohne Zweifel nicht zufällig zusammen, und weist auf den Urnamen unseres großen Volkes, das Asengeschlecht, den Asenvolksstamm zurück, den die hebräische Völkertafel in seiner ursprünglichen Reinheit aufbewahrt hat, und auf das Stammvolk, welches uns später unter dem Namen der Thracier, Geten und Gothen im Südosten von Europa 600 v. Chr. bis 400 n. Chr., im Westen und Nordwesten kurz vor Cäsar mit dem neu erfundenen Namen Germanen (Tac. Germ. c. 2. Ceterum Germaniae vocabulum recens et nuper additum), und seit dem neunten Jahrhundert unter dem von ihm selbst sich beigelegten Namen Teutsche, Deutsche in der Geschichte begegnet. Daß die Asen oder Germanen, sowohl die in

Thrazien als die in Skandinavien und Deutschland, wie alle europäischen Völker aus Asien gekommen sind, bedarf keines weiteren Beweises. Sie zogen aber nicht alle von dort aus. Wir finden vielmehr noch im 6. Jahrh. im A. T., Jer. 51, 27., ein Königreich Askenas neben Armenien und Meni mit streitbarem Volke genannt, also in Asien und noch später führen Griechen und Römer Völker dieses Namens jenseits des Tanais auf. Ptolemäus 5, 9, 16. nennt die *Ασαῖοι* im asiatischen Sarmatien neben den *Σουαρδηνοί,* womit bei Tacitus Germ. 40. die Suardones zu vergleichen sind. An die Asen wie an Asgardr erinnern die Uscardei, ein mäotisches Volk, bei Plinius hist. n. 6, 7. und die Asburger (*Ασπουργιανοὶ*) Strabo's S. 495 f. 556 an der Nordostseite des schwarzen Meeres. Diesen ursprünglichen Sitz unseres Volkes am Nordabhang des Kaukasus geben auch jetzt noch die Osseten zu erkennen, die bis auf den heutigen Tag die Mitte des Gebirges zwischen den Tscherkessen am nordwestlichen, den Abasen am südwestlichen und den Lesgiern am östlichen Theil des Kaukasus bewohnen, während die Georgier den südlichen Abhang des Gebirges besitzen. Bei kaukasischen Völkern hat das Volk den Namen Osi, Os, bei russischen Schriftstellern Jasen, bei Reisenden früherer Zeit As, Aas (Klapr. Asia polyglotta p. 84 sqq. Neuman, Völker d. südl. Rußlands S. 40 ff.). Dieses Volk zeigt sich nach Klaproth und Kohl (Reisen in Südrußland 2, 193.) als reiner, ungetrübter, von allen übrigen Völkern des Kaukasus unterschiedener Urstamm mit europäischer Gesichtsbildung, blauen Augen und blonden oder röthlichen Haaren; die Sprache ist indogermanisch, und trifft in einer Anzahl von Wörtern, sowie in Vortrag und Klang mit dem Deutschen überein (s. Kohl und Klapr., kauk. Sprachen S. 176.).

Wenn vom Kaukasus aus, dem Wohnsitz der heutigen Osseten, russisch Jasen, Asen, ein Theil des Asenstammes nordwestlich fortzog an der Vistula, Weichsel hin, und wie wir gesehen haben, in Skandinavien sich niederließ; so muß ein anderer Theil sich südlich über den Kaukasus gewendet haben und durch Kleinasien über den Hellespont nach Thracien und Deutschland vorgedrungen seyn. Darauf weist der schon in trojanischer Zeit, also gegen 1200 Jahre v. Chr. dort vorkommende Name Askanius, der nur die griechische Aussprache des hebräischen אַשְׁכְּנַז ist. Diesen Namen führt ein Sohn des Priamus (Apollod. Bibl. 3, 12, 5), und bekanntlich der Sohn des ebenfalls zur trojanischen Herrscherfamilie gehörenden Aeneas (Liv. 1, 3. Dion. halic. 1, 65). Es gab aber auch eine Gegend Askania, damals von Phrygern und Mysiern bewohnt, aus welcher diese den Trojanern zu Hülfe kamen (Il. 2, 862 sq. 13, 719. Plin. h. n. 5, 40.). Ebenso gab es einen askanischen See, an welchem die Haupstadt Bithyniens Nicea lag, und einen askanischen Fluß nebst dem Flecken Askania ebendaselbst (Strab. 12, p. 565 sq. 14, 681. Plin. 5, 43. Ptol. 5, 1, 4). Man sieht nach diesen hinterlassenen Spuren seines Durchzuges, daß das Asenvolk sich geraume Zeit vor Trojas Blüthe im nordwestlichen Kleinasien aufgehalten hat. Selbst die Teutonen, welche wir zuerst als eine von der Ostsee kommende Abtheilung der Germanen 104 v. Chr. kennen lernen, müssen mit ihren Brüdern sich eine Zeitlang im Nordwesten von Kleinasien aufgehalten haben, denn wir finden im südwestlichen Mysien eine Landschaft Teuthrania, wo ein uralter König Teuthras geherrscht hatte (Strab. 12, 572. 586. 615. Plin. 5, 33. Steph. Byz. unt. *Τευθρανία*). Ja noch mehr! Auch der Name Asia, ursprünglich nur dem westlichsten Theile Kleinasiens zukommend, die *ἰδία Ἀσία* der Klassiker, und von da aus erst auf den ganzen Erdtheil übergetragen, ist eine deutliche Erinnerung an das Asenvolk, welches dieser Landschaft, wo bei ihrem Uebergang nach Europa am längsten ein Asenreich bestanden haben mag, bleibend seinen Namen aufgedrückt hat. Verfolgen wir das Asenvolk, Askenas, nach Europa, so erscheinen sie uns in den alten Thraziern wieder, mit welchen die Trojaner in vielfacher und naher Verbindung standen, zu denen sie Schätze und Leute während des Krieges geflüchtet hatten. Die Thrazier schildert Herodot 5, 3—8, wie nur die Deutschen geschildert werden können und wie sie Tacitus in der Germania wirklich nach dem Leben zeichnet, und Wirth, Gesch. der Deut=

schen I, 206—232 führt dafür, daß die Thrazier nichts Anderes als Deutsche waren, nach Körpergestalt, kriegerischen und häuslichen Sitten, nach Sprache und Religion einen so klaren und zwingenden Beweis, daß auch der größte Skeptiker sich der Macht desselben nicht wird entziehen können. Bloß das könnte man geltend machen, daß nicht alle Stämme derselben, wie die Geten, unvermischt geblieben seyen, sondern sich auch körperbemalende Keltenstämme (Herod. 5, 6.) unter ihnen gefunden haben mögen, wie denn diese sich gern mit Germanen mischten, ebenso die Agathyrsen oder Trousen 5, 3. Nach Strabo, Geogr. 7, ed. Casaub. p. 212 haben die Thrazier, Dazier und Geten eine und dieselbe Sprache gesprochen, folglich gehörten diese drei Völker, welche damals die Gegenden diesseits und jenseits des Ister (= Danubius, Donau) bis zum Dniester oder nach heutiger Erdbeschreibung Bulgarien, einen Theil der Wallachei, Moldau und Bessarabien mit der Hauptstadt Byzanz, Constantinopel, bewohnten, zu einem und demselben großen Volksstamm; und Herodot I, 4, 93. sagt ausdrücklich, daß die Geten ein Stamm der Thrazier seyen (*οἱ δὲ Γέται Θρηΐκων ἐόντες καὶ γενναιότατοι καὶ δικαιοτατοι*). Läßt sich nun beweisen, daß die Geten derselbe Volksstamm mit den im 4. Jahrh. nach Christus bekannt gewordenen Gothen sind, so ist auch der Beweis geführt, daß die alten Thraker Deutsche waren; denn die Gothen sprachen, wie wir aus Ulfilas Bibelübersetzung wissen, gothisch, das heißt deutsch. Zuerst ist auffallend, daß vom 5. Jahrh. v. Chr. bis 3. n. Chr. ausschließlich der Name Geten vorkommt, in denselben Gegenden aber um das schwarze Meer und an der Donau mit dem 4. Jahr. n. Chr. auf einmal der Name Gothen, was bei der nur im Selbstlaut abweichenden Bezeichnung unverkennbar auf dasselbe Volk hinweist. Nun ist aber gewiß, daß man sich von da bis zum 6. Jahrh. abwechselnd des Ausdrucks Geten und Gothen für dasselbe Volk bediente, wie dies von ihrem einheimischen Schriftsteller Jornandes geschieht, der noch überdies S. 601 seines Buches de orig. actuque Getarum edit. Basileae 1532 wiederholt versichert, Geten und Gothen seyen ein und dasselbe Volk (quos Getas jam superiori loco Gothos esse probavimus). Ebenso berichtet der griechische Schriftsteller Procopius im 6. Jahrh. de bello gothico I, 24, man habe zu seiner Zeit gesagt, die Gothen seyen ein getisches Volk. Und in seiner zweiten Schrift über den vandalischen Krieg (Lib. 3.) gibt er den Grund der Annahme, daß Vandalen, Gepiden, Ost- und Westgothen getische Völker seyen, dahin, daß er sagt, die genannten Stämme seyen zwar — wie dies ja bei den in Deutschland wohnenden Stämmen auch der Fall war — dem Namen nach verschieden, doch in allem übrigen gleich und alle hätten insbesondere weiße Hautfarbe, gelbe Haare, gleiche Gesetze und die nämliche Sprache. Einen sehr sprechenden Beweis für die Einheit der Geten und Gothen gibt der lateinische Schriftsteller Ael. Spartianus zu Anfang des 4. Jahrh., wenn er im Leben Caracalla's den Helvius Pertinax von diesem sagen läßt, man könne ihn, der gegen die Gothen gezogen war und zugleich seinen Bruder Geta ermordet hatte, Geticus Maximus nennen, und die Bemerkung hinzufügt, daß die zu seiner Zeit bekannten Gothen auch Geten genannt werden: quod Getam occiderat fratrem et Gotti Getae dicerentur. Hieraus geht hervor, daß der Name Gothen schon im 3. Jahrh. bekannt war — denn Caracalla herrschte 211—217 und Spartian war Vertrauter Diocletians — wie wir ihn auch bei'm Heerzuge des Christenverfolgers Decius gegen die Gothen 250 n. Chr. finden, daß aber beide Namen für das eine Volk neben einander gebraucht wurden, jedoch der Name Gothen schon vorherrschend, weil Spartian das Wortspiel zu erklären für nöthig findet. Der gleichzeitige Geschichtschreiber Jul. Capitolinus sagt im Leben der beiden Maximine, es seye Maximinus Thrax vor seiner Thronbesteigung mit den Gothen immer im Verkehr gestanden, weil er von den Geten wie ihr Mitbürger geliebt worden sey, setzt also den abwechselnden Gebrauch beider Namen so sehr voraus, daß er nicht einmal die Erklärung, es sey ein und derselbe Volksstamm, für nöthig hält. (Sub Macrino a militia desiit Maximinus Thrax et in Thracia in vico, ubi genitus fuerat, possessiones comparavit ac semper cum Gothis commercia exercuit. Amatus est autem unice a Getis, quasi eorum civis.)

Steht nun die Gleichheit der Gothen mit den Geten über allen Widerspruch fest, und wissen wir, daß die Geten ein thrazischer Volksstamm waren, so sind demnach die alten Thraker ebenso Deutsche wie die Gothen. Die Einerleiheit der Thraken und Germanen ergibt sich aber auch ebenso widerspruchslos, wenn wir die Beschreibung der ersten bei Herodot Terpsichore, also Buch 5, mit der der letzteren bei Tacitus in der Germania vergleichen. Größe bei Mangel an Nationaleinheit, Tapferkeit und entschiedener Hang zum Krieg, der sie auch bei fremden Herrschern Kriegsdienste thun läßt, Trinklust, tiefe Verachtung der Arbeit des Ackerbaues, Jagd- und Falkenleidenschaft, Erkaufen der Frauen und Verkaufen der Kinder in der Noth, vorzügliche, Griechen und Römern auffallende Klarheit im Bewußtseyn der Unsterblichkeit, das sind karakteristische Züge, welche sich in so hohem Maße nur bei den Thraken und Germanen zugleich in der alten Welt finden.

Die Gothen nun, welche nach Scalda S. 195 ihren Namen von einem Könige Gotho erhielten, was nach S. Warnefried de gest. Longob. I. 7. 8. 9. aus Wodo, Wodan gebildet wurde durch Buchstaben-Uebergang — wie auch die Stammnamen Thraker und Daker von berühmten Königen herkommen dürften — und welche sich ebendeßwegen göttliche Abkunft zuschrieben und nach Herodot (Melpomene) die Unsterblichen nannten, brachen von den Hunnen gedrängt 375 von ihren Wohnsitzen auf, erschienen um 400 in Italien und erfüllten Jahrhunderte lang Europa mit dem Ruf ihrer Thaten von Thrazien bis nach Spanien. Daß sie ihres ursprünglichen Namens nicht vergaßen, zeigen die Aesen ihres Schriftstellers und Bischofs Jornandes, die mit den Asen der Edda übereinstimmen (Wirth 1, 226). Wenn derselbe Jornandes erzählt, es sey ein Heerzug der Gothen vor dem trojanischen Kriege, also etwa 1200 Jahre v. Chr. aus Skandinavien in die Gegenden um das schwarze Meer und von dort aus nach Asien gezogen; so liegt dieser Sage wahrscheinlich als geschichtliche Thatsache zu Grunde, daß ein Heergeleite von Skandinavien wieder rückwärts an das schwarze Meer oder Kleinasien zog, um ihren Stammesgenossen, die dort lange vor dem trojanischen Kriege müssen eingefallen seyn, zu Hülfe zu kommen. Solche Rückwanderungen fanden bei den Germanen öfters statt, wie wir denn ein Beispiel davon an den Gallogriechen des Livius 38, 17. haben, welche in zwei Heerhaufen im 3. Jahrh. v. Christ. von Gallien nach Kleinasien zurückwanderten und der von ihnen besetzten Provinz Galatien den Namen gaben, von welcher es viel wahrscheinlicher ist, daß sie mit Kelten vermischte Deutsche, als daß sie bloß Kelten waren, da die Beschreibung des Livius und die Bemerkung des Hieronymus über ihre Sprache nur für Germanen paßt (Hug, Einl. II. 253). Diese Rückwanderung vor den Tagen des trojanischen Krieges macht es wahrscheinlich, daß die erste Einwanderung der Askenas, des Asenvolkes nach Skandinavien, einige Jahrhunderte vor den trojanischen Krieg zu setzen ist, weil von dort aus wieder große Heergeleite entsendet wurden und schon zur Zeit dieses Krieges der nur aus Preußen kommende Bernstein bekannt, war Od. 15, 459. vgl. 4, 73. Jahn, Arch. 2. 128, 7. Knobel wird also Recht haben, wenn es ihm (Völkertaf. S. 37) nicht zweifelhaft ist, daß der Askenas der Bibel auf die Länder der Ostsee geht. Dahin führt auch die Ueberlieferung. Josephus nebst Hieronymus zu 1 Mos. 10, 3. und Anderen erklärt אַשְׁכְּנַז durch *Ρηγῖνες*, worunter nichts Anderes als die Rugier, ein gothisches an der Ostsee lebendes Volk (Tacit. Germ. 43. Procop. bell. goth. 2, 14. 3, 2.) zu verstehen sind. Ihr Name hat sich in der Insel Rügen und in Rügenwalde (*Ῥούγιον* Ptolem. 2, 11, 27) erhalten und ist dem Josephus, der die Bewohner des eigentlichen Deutschlands unter dem Namen *Γερμανοι* wohl kennt, für die Ostseevölker zugekommen. Im Altnordischen heißen sie als Bewohner Skandinaviens Rygir (Grimm, Gesch. d. d. Spr. 1, 468 ff.). Es ist also Skandinavien, in das in den Urzeiten des deutschen Volkes die erste Einwanderung des Asengeschlechtes aus Asien geschah, als hauptsächlicher Sitz des germanischen Volkes in ältester Zeit noch früher als Thrazien, wo sich der andere Hauptheil des großen Volkes niederließ, zu betrachten. Von hier aus, als einer officina gentium und vagina nationum,

zogen in frühester Zeit mit Hinterlassung ihres Namens in Gothland, Gothenburg oder Göthenburg ein Heergeleite der Gothen und gingen nach Scythien bis zum schwarzen Meere (Jornand. 1. 4. 17), wo sie sich neben den Thraziern, ihren Brüdern, festsetzten; spätere Heergeleite der Teutonen, Heruler, Langobarden, vielleicht auch Gepiden, Vandalen und Alanen, drängten von dort nach dem Süden und Westen, auch die schwäbische Stammsage weist auf Herkunft der Schwaben aus Skandinavien (Jorn. 3. Paul Diac. de gest. Long. cap. 2. 3. Mone, Gesch. des Heidenthums 2, 239 f.). Und selbst die von dieser nordischen Halbinsel ausgegangenen Völker vergaßen ihres ursprünglichen Namens Askenas (אַשְׁכְּנַז) nicht. Schon Tacitus Germ. 3. kennt am Rhein einen Ort Asciburgium und diesen oder einen andern gleiches Namens führen Ptol. 2, 11, 28. und Marcian. Heracl. 2, 10 (*Ἀσκιβούργιον*) später am Niederrhein auf. Asciburgium ist aber offenbar das aus אַשׁ, ash, as verhärtete Asenburg, welcher Name sich in dem zur Grafschaft Meurs gehörigen Asburg oder Asseburg und in dem Geschlecht der Edeln von Asseburg bis heute erhalten hat (Cluver. Germ. ant. p. 414. Beckmann, Hist. d. Fürst. Anhalt 1, 15). In derselben Landschaft liegt auch Duisburg, lat. Tuisburgum, welches seinen Namen von Tuisco, dem Stammvater des deutschen oder besser teutschen Volkes, erhalten hat, Tacitus Germ. 2. Hängt nun Tuisco mit Teut zusammen, wie angenommen und aus dem Namen des Teutoburgerwaldes ersichtlich ist; so haben wir zum neuen Beweis der Größe und weiten Verbreitung unseres Volkes, wozu auch noch der Name Asciburgius sc. mons für das Riesengebirge, d. h. das Gebirge der riesenhaften Asen, gehört, in Deutschland As und Teut beisammen, wie vorher in Kleinasien Askania und Teuthrania (Strab. 565. 566. 572. 586. 615. Schol. zu Pindar Olymp. 9, 108. Steph. Byz. unt. *Τευθρανία* und *Ἀσκανία*). Aber nicht nur das, sondern der ganze Name Askenas (אַשְׁכְּנַז) findet sich in dem Namen des zweiten Heimathlandes des großen Asenstammes im Worte Scandinavien, das einer anderen Deutung gar nicht fähig ist, und dessen Ursprung anderwärts noch nicht hat ermittelt werden können. Die Endung navia = navis, *ναῦς*, ein Wort, das wie dem pelasgischen auch dem Urgermanischen angehörte, bezeichnet ein Eiland. Die Halbinsel wurde auch bloß Scandia genannt, was wir durch Plin. h. n. 4, 27. 8, 16. und Ptol. 2, 11. 3 sqq. Marc. 2. 10. erfahren. Scandia, Scandza oder Scanza ist aber mit Abwerfung des vorschlagenden א nur eine kleine Umbiegung von אַשְׁכְּנַז, welches Ashkenads oder Askanads oder Askands ausgesprochen wurde und werden konnte. Der Abfall des Vorschlagbuchstabens geschah nach dem gleichen Gesetze, wie aus *Ἰσκαριώτης* (אִישׁ־קְרִיּוֹת) Scarioth Itin. Hier. p. 594, aus Askalonia wurde Scalongia (ital. Scalogno) du Fresne, Gloss. d. Mittellat. s. h. v., und bei den Samaritanern in den Briefen aus uns. Wort אַשְׁכְּנַז Szenâs (شكناز). Notices 12, 116.

Wenden wir uns zum Brudervolk des Askenas zu Riphath (רִיפַת), so ist uns zwar keine so deutliche Spur wie die der Asen bei Askenas in einem Volksnamen gegeben, dagegen werden uns die montes Rhipaei und Riphaei der Klassiker genannt, welche im Laute zu nahe mit dem hebr. Worte רִיפַת zusammenstimmen, als daß wir nicht die Sitze Riphaths daselbst vermuthen sollten. Einen großen Bergzug dieses Namens wußten die Alten an den Quellen des Don und der Wolga (Plin. h. n. 4, 24. 26. 6, 14. Virg. Georg. 1, 240. 3, 381) und dort haben wir wahrscheinlich nordöstlich von Gomer und nördlich von Askenas die Ursitze der Kelten, Galen, Gallier, griech. Galater zu suchen, welche uralte und große Nation in der Völkertafel nicht fehlen darf. Ihre von Asien ausgezogenen Heereszüge müssen sich mehr südlich gehalten und an den Karpathen festgesetzt haben, denn auch diese nennen die Griechen *ὄρη Ῥιπαῖα*, wie sie auch Flüsse, die durch das Bernsteinland (Preußen) in's nördliche Meer ausmünden, *Ῥιπαῖα* nennen, und Germanien bis an den hercynischen Wald und die rhipäischen Berge reichen lassen (Dionys Perieg. 314 sqq. Halic. 14, 2.). Dies liegt auch in der Deutung der jüdischen Erklärer, wenn Breschith Rabba zu 1 Mos. 10, 3. רִיפַת durch חָרִיר erklärt, was zu dem slavischen chrib vgl. griech. *ῥίον* Berg, Bergkuppe,

Gebirgszug paßt, wovon *Καρπατης* wiederum nur die härtere Aussprache ist, die erst seit dem 2. christl. Jahrh. vorkommt (Ptol. 3, 5, 6. 15. 18. 20. 3. 7. 1. 3, 8, 1. Marc. Heracl. 2, 11.). Nun findet sich bei Plutarch Cam. 15. die Nachricht, die Galater hätten einst wegen Uebervölkerung ihr Land verlassen, um andere Wohnsitze zu suchen, die einen von ihnen hätten die rhipäischen Berge (Karpathen) überschritten, seyen zum nördlichen Ocean geströmt und wohnten in den äußersten Gegenden Europa's, die andern hätten sich zwischen den Alpen und Pyrenäen (in Gallien) niedergelassen. Diese Wanderung muß Jahrhunderte früher als 600 v. Chr. stattgefunden haben, da sie um diese Zeit nach langem Wohnen in Gallien sich auch in Oberitalien ansiedelten. Die Bastarner aber und Peuciner, nach Polyb. 26, 9. Diod. Sic. 30. Liv. 40, 57. 44, 26. eine keltische Nation, wohnten an den Karpathen, woher sie auch Alpes Bastarnicae heißen, und Galizien dürfte auch von Kelten, d. h. Galen seinen Namen haben. Zwischen der oberen Weichsel und Oder saßen die Gothini — verschieden von den germanischen Gothones — welchen Tacitus Germ. 43 keltische Sprache beilegt, und südlich von den Bastarnern wohnten die Teurisker desselben Stammes mit den keltischen Tauriskern in Norikum (Ptol. 3, 8, 5.). Im heutigen Mähren und Böhmen saßen die Bojer, einer der stärksten keltischen Stämme, später von den Markomannen vertrieben, aber ihren Namen Boiohemum, Böheim, Böhmen dem Lande zurücklassend (Strabo 7, 293. Tac. Germ. 42.). In Pannonien zwischen der Donau und Sau finden wir bei Strabo 7, 296. 313. 315. Just. 33, 2. das keltische Volk der Scordisker. Vindelicien und Rhätien hatte keltische Einwohner, was sich schon aus den vielen keltischen Zusammensetzungen mit briga, dunum, durum, acum, magus schließen läßt, Ptol. 2, 12, 25 sq. 2, 13, 2. Endlich waren auch die Helvetier ein keltisches Volk, lauter Stämme, die bei der Fortbewegung des großen Keltenvolkes nach Westen sitzen blieben und in der Folge meist germanisirt wurden.

Der Hauptsitz der südlichen Kelten war Gallien, in das sie jedenfalls früher als 800 Jahre v. Chr. eingedrungen sind. Sie hatten es aber nicht ganz inne, denn nördlich waren die Belgier eingedrungen und südwestlich in Aquitanien wohnten die Iberen, mit denen sich bei einem Zuge nach Spanien die Kelten vereinigten und das Mischvolk der Keltiberen bildeten. Ein Theil von ihnen zog c. 600 v. Chr. über die Alpen und gründete Gallia cisalpina. Dann finden wir auch Kelten auf den britischen Inseln. Denn das allen alten Britaniern eigenthümliche Bemalen des Körpers und die Weibergemeinschaft (Caes. bell. gall. 5, 14. Pom. Mela 3, 6.) sind keltische, nicht germanische Sitten. Ebenso hatten die Britanier das Institut der Druiden nur mit den Galliern gemein, Caes. 6, 13. Den Britaniern aber waren die Iren ähnlich, nur roher und wilder, Strab. 4, 201. Tac. Agric. 24.; also waren auch die alten Irländer Kelten. Es scheinen die Briten und Iren weniger von Gallien als vom nördlichen Deutschland eingewandert zu seyn; denn wie wir in Britanien ein Volk des Namens Lugi finden, Ptol. 2, 3, 12, so gab es auch zwischen Oder und Weichsel Lugii, zu welchen die Arii und Helveconae gehörten, Tac. Germ. 43. Ptol. 2, 11, 18. 20. Die Arii aber hatten, was den Germanen fremd war, auch die Sitte, die Körper zu bemalen, folglich waren sie, wie ihre Brüder, Kelten. Ebenso werden die Aestyorum gentes an der Ostsee, welchen Tacitus 45. zwar ritus habitusque Suevorum, aber eine lingua Britannicae propior beilegt, Kelten seyn, wenn auch mit Germanen gemischt, zumal auch Ungermanisches in ihren Sitten war, Grimm, Gesch. d. d. Spr. S. 721. Vielleicht gab es auch auf der skandinavischen Halbinsel neben den Germanen unverdrängte Kelten, da sich auf der Insel Bornholm in der Ostsee ein keltisches Denkmal findet, Eckermann, Lehrb. d. Religionsgesch. 3, 2, 27. Nun nannten aber auch die Alten Theile der Ostseeländer *Κελτικὴ*, Plut. Mar. 11, und Florus 3, 3. nennt die Cimbern und Teutonen ab extremis Galliae profugi, womit er nach den andern Zeugnissen nur ein nach den Kelten benanntes Land an der Ostsee verstehen kann. Wenn ferner Pytheas bei Strabo 1, 63. *Κελτικη* bloß einige Tagreisen von Kent (Kantion) in England entfernt seyn läßt, so kann er dabei nur auf die Ostseeländer, namentlich Skandinavien, hinweisen, wohin er

also Kelten setzt. Endlich haben nach Polyb. hist. 4, 46. die Kelten in Thrazien ein *βασιλεῖον Τύλη* errichtet, Norwegen aber hat den Namen Thule oder Thyle, Paus. 1, 3, 5. 35, 3. 5, 12, 6., woran heute noch die dortige Landschaft Thilemarken oder Tellemarken erinnert, Münter in Stäudlins Arch. 3, 2, 254. Wenn nun unter רִיפַת in der mosaischen Völkertafel nur ein Volk verstanden werden kann; wenn die sonst nicht erklärbaren Gebirgsnamen der Ripäen im mittleren Europa, nämlich die Karpathen, und im nördlichen Rußland an dem Quellland des Don und der Wolga auf dieses Volk hinweisen; wenn gezeigt worden ist, daß an beiden Gebirgszügen, welche sich die Alten als eine mit Schnee bedeckte aus Europa bis über das kaspische Meer nach Asien ziehende Bergkette mit den Quellen des Don dachten, Winer 2, 333, Kelten in großen Massen wohnten, die sich von da zumeist in südlicher Richtung über Europa hin verbreiteten und deren Schicksal es war, von dem kräftigeren germanischen Volke theils verdrängt, theils verschlungen zu werden, wie sie sich überhaupt, worauf die Namen Keltiberen, Keltoligyer, Keltoscythen führen, leicht mit andern Völkern mischten: so sollte, dünkt mich, der unumstößliche Beweis geführt seyn, daß der Verf. der mos. Völkertafel unter רִיפַת kein anderes Volk als die Kelten verstand, wenn auch ihr ursprünglicher Name nur noch an den von ihnen bewohnten Gebirgszügen haftet.

Was das dritte von Gomer abgeleitete und als Brudervolk des Askenas betrachtete תֹּגַרְמָה oder תּוֹגַרְמָה betrifft, so kommt dasselbe, von Sept. *Θοργαμά* und *Θογαρμά*, von Vulg. Thogorma genannt, außer 1 Mos. 10, 3. noch in zwei Stellen des A. T. vor. Aus der ersten (Ezech. 27, 14.) lernen wir, daß der phönizische Handel von diesem Volke Wagenrosse, Reitpferde nnd Maulesel bezog, aus der zweiten (Ezech. 38, 6.), daß es mit Magog und Gomer, also den Scythen und Cimbern, verbunden war und für die Zeit der Völkertafel bis zur Zeit Ezechiels am Ende des 7. und Anfang des 6. Jahrh. v. Chr. im Norden gesucht werden muß. Von den Armeniern wissen wir aus Herodot 1, 194. und Strabo 11, 529 ff., daß sie, ein altes und namhaftes Volk, durch ihre Pferdezucht und Reitkunst berühmt waren, auch viele Esel gezogen haben. Auf sie passen die Angaben Ezechiels um so mehr, als sie nicht nur von alten Schriftstellern auf Thogarma zurückgeführt werden (Syncellus 1, 91. Dind. Schol. zu Ezech. 38, 6.), sondern sich selbst von Haik, einem Sohne des Thorgom, Enkel des Tiras (vgl. 1 Mos. 10, 2.), Urenkel des Gomer (1 Mos. 10, 2. 3.), der ein Sohn Japhets war, ableiten, was auf alter guter Ueberlieferung beruht (Moses Chor. 1, 4. 9—11. Euseb. chron. arm. 2, 12. vgl. Ritter, Erdkunde 10, 358. 585). Uebereinstimmend läßt auch die georgische Sage bei Klaproth, Reise in den Kaukasus 2, 64 f., die Armenier, Georgier, Lesgier und Mingrelier von Thargamos abstammen. Auch ist anerkannt, Ritter 10, 579 ff. Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes 1, 242, daß die armenische Sprache zur indoeuropäischen Sprachfamilie gehört, und manche Wörter darbietet, die sich auch im Keltischen und Germanischeu finden, obgleich dieselbe durch die vielen Einwanderungen als besonderer Schauplatz großen Völkergewirres viel Fremdes und Eigenthümliches in sich aufgenommen hat (Ritter 10, 585. Klaproth, Asia polyglotta S. 97 ff. Cassel, magyarische Alterth. S. 243 f.). Dem widerstreitet nicht, daß Armenien sonst im A. T. 1 Mos. 8, 4. 2 Kön. 19, 37. vgl. Jes. 37, 38. Jer. 51, 27. unter dem Namen Ararat (אֲרָרָט) vorkommt. Dies ist der Name des Landes, welchen es von dem noch jetzt so benannten Gebirge erhielt, während das Volk den Namen בֵּית־תֹּגַרְמָה trug, womit in beiden Stellen Ezechiels der Volksname deutlich bezeichnet ist. Ein ähnliches Verhältniß finden wir auch bei Seir und Edom. Wie die Georgier und Lesgier, so sind auch die alten Phryger mit den Armeniern zusammenzunehmen, welche Joseph. Antt. 1, 6, 1. Hieron. quaest. in Gen. 10, 3. Zonaras Ann. 1, 5. ebenfalls mit Thogarma in Verbindung setzen. Auch sie werden bei Homer Il. 3, 185. als ein rossetummelndes Volk mit ausgezeichneter Pferdezucht (Claudian laus. Ser. 191.) beschrieben. Auch sie konnte Ezechiel sehr wohl unter dem Hause Thogarma (בֵּית תֹּגַרְמָה) mitbegreifen, das auf eine Mehrheit von Völkerschaften hinweist. Die phrygische Sprache war nicht nur mit der

griechischen verwandt (Plato Cratyl. S. 410), sondern die noch erhaltenen phrygischen Wörter (Jablonski opusc. 2, 63 sq.) können fast alle aus dem indoeuropäischen Sprachstamm (Goschede ariana ling. S. 21 ff.), insbesondere auch aus dem Cimbrischen (Kymr) erklärt werden (Cassel, Magyar. Alterth. S. 238 ff.), was zu Thogarma als Sohne Gomers vortrefflich paßt. Die Phrygier aber waren ein uraltes, von den Griechen verschiedenes, in der Urzeit fast über ganz Kleinasien ausgebreitetes Volk (Herod. 2, 2. Claud. Eutrop. 2, 251 sq.). Daß die Phryger und Armenier sehr nahe zusammengehören, sagt auch Herod. 7, 73. ausdrücklich, wenn er berichtet, daß die Armenier Abkömmlinge der Phryger waren, im persischen Heere einerlei Rüstung und Anführer mit diesen hatten, und ihnen (Steph. Byz. unter Ἀρμενία. Eustath. S. 694) eine phrygisirende Sprache beigelegt wurde (τῇ φωνῇ πολλὰ φρυγίζουσιν).

Nach Herodot 7, 73. wohnten die Phryger einst in Europa neben den Mazedoniern, und hießen Brigen, zogen aber später nach Asien und wurden dort Phrygen genannt. Nach Xanthus bei Strabo 14, 680. fiel diese Einwanderung nach Kleinasien aus Thrazien in die Zeiten nach dem trojanischen Kriege. Da aber Homer schon in den trojanischen Zeiten die Phryger als ein bedeutendes Volk Kleinasiens kennt (Il. 2, 862 sq. 3, 184 sq. 16, 717.), und sogar Phryger lange vor dem trojanischen Kriege mit Pelops aus Kleinasien nach Griechenland wanderten (Strab. 7, 321. Herod. 7, 8. 11.); so muß der Hauptstamm der Phryger immer in Kleinasien gewohnt haben, während die Annahme keine Schwierigkeit darbietet, daß ein Heergeleite in vortrojanischer Zeit nach Europa übersetzte, sich in Thrazien niederließ, aber nach dem Fall Troja's eine auch bei andern Stämmen mehrfach vorkommende Rückwanderung nach Kleinasien antrat, bei der übrigens noch ein Theil in Thrazien sitzen blieb, die in der persischen Zeit unter dem Namen Βρύγοι Θρήϊκες, wohl dieselben mit den Brigen (Βρίγες), erwähnt werden (Herod. 6, 45.). Strab. 5, 295. 471. 572. irrt also in seinem Urtheil, wenn er den Phrygern einen thrazischen Ursprung gibt, und sie als Abkömmlinge der alten Thraken bezeichnet. Auch die Armenier entsandten zu gleicher Zeit mit ihren Brüdern, den Phrygiern, wie es bei all diesen japhetischen Völkern der Fall war, Heergeleite nach dem Westen, welche nach Sallust. Jugurtha 18. bis nach Spanien und Afrika kamen.

Ursitz des thogarmäischen, d. h. armenisch-phrygischen Volkes, war Armenien, das mit תּוֹגַרְמָה zusammenklingt, wenn wir die erste Sylbe wegdenken, die einer Zusammensetzung ihren Ursprung verdanken mag, also das Land, welches nördlich an Kolchis, Iberien und Albanien, östlich an's kaspische Meer und Medien, südlich an Assyrien und Mesopotamien und westlich an Kappadozien grenzte (Ptol. Geogr. 5, 13.). In dieses Land läßt das A. T. Noah, den zweiten Stammvater des Menschengeschlechtes, mit der Arche kommen, in dieses Land setzt dasselbe auch nach der am meisten und besten vertretenen Ansicht, da jedenfalls Tigris und Euphrat auf seinen südlichen Gebirgen entspringen, den Ursitz der Menschheit, das Paradies (1 Mos. 2, 8 ff.). Von diesem Ursitze aus entsendete das Volk den armenisch-phrygischen Stamm westwärts nach Kleinasien, und dieser hatte einmal den größten Theil davon inne. Denn im Osten reichten die Phrygier bis zum Halys und auch das nachmalige Galatien war in früherer Zeit ein Theil Phrygiens (Herod. 5, 52. Strab. 7, 187. 571.). Claudian in Eutrop. 2, 242. läßt die alten Phryger sich über Bithynien, Jonien, Lydien, Pisidien und Galatien erstrecken; Scylax Periegr. 93. nennt das Land am Hellespont zwischen Mysien und Troas Phrygien, und Strabo (S. 129, 571, 665), welcher ebenfalls Troas zu Phrygien rechnet, bemerkt, daß von den Dichtern Troer, Lydier und Mysier auch Phryger genannt werden. Erst in der Folge wurde dieses sich ursprünglich über fast ganz Kleinasien ausdehnende Volk durch andere Nationen, im Norden durch Kimmerier und Asen, im Westen durch Griechen beschränkt, wie denn auch nach dem Süden Kleinasiens Semiten vordrangen und sich zwischen die ursprünglich auch geographisch zusammenhängenden Armenier und Phrygier einschoben. So lagen die Gomerischen Völker um das schwarze Meer, Gomer selbst auf der Halbinsel Taurien (Krimm) und nördlich vom schwarzen Meer,

Askenas am Nordabhang des Kaukasus und weiter nördlich zwischen dem schwarzen und kaspischen Meer, Riphath über sie hinausgelagert an den Quellen des Don und der Wolga zwischen den ripäischen und hyperboreischen Bergen, Thogarma aber südlich vom Kaukasus am schwarzen Meer hin bis zum kaspischen See. In Europa setzen sich die Heergeleite der Cimbern (גֹּמֶר) am weitesten nordwestlich auf der cimbrischen Halbinsel (Jütland), von da aus südlich und westlich sich verbreitend; die Asen (אַשְׁכְּנַז) dehnen sich von Skandinavien aus in den weitesten Kreisen, die Kelten (רִיפַת) verbreiten sich von ihrem südlicheren Hauptsitz, den Karpathen, nach Nord, Süd und West, die Armenophryger aber (תּוֹגַרְמָה) dehnen sich am südlichsten nach Thrazien aus. J. G. Vaihinger.

Gomorrha (עֲמֹרָה) war eine der fünf, von einem vorkananitischen Urvolke (Gen. 10, 19.) bewohnten, Städte in dem schönen und fruchtbaren Thale Siddim, dessen Stelle jetzt der südliche Theil des todten Meeres einnimmt. Sie stand unter einem eigenen König und wurde in grauer Vorzeit mit ihren Verbündeten wegen Tributverweigerung in einen Krieg mit dem Könige Kedorlaomer von Elam und seinen drei Genossen verwickelt, in dem sie geschlagen und geplündert wurde und nur durch Abraham's Dazwischenkunft ihre Gefangenen zurückbekam, s. Gen. 13, 10. u. Kap. 14. Nachher wurde sie mit Sodom, Adama und Zeboim durch die furchtbare Katastrophe vernichtet und verschlungen, welche die Entstehung oder Erweiterung des todten Meeres (s. diesen Art.) zur Folge hatte, Gen. 18, 20 f.; 19, 24 ff. Die heil. Urkunde sieht in diesem Untergange Gomorrha's das gerechte Gericht für ihre unerhörte Bosheit und Lasterhaftigkeit, weßhalb sie oft als abschreckendes Beispiel der verworfensten Schlechtigkeit und des Ernstes göttlicher Strafgerichte angeführt wird, z. B. Jes. 1, 9 f.; 13, 19. Jer. 23, 14; 49, 18; 50, 40. Am. 4, 11. Zeph. 2, 9. Ezech. 16, 46 ff. Deut. 29, 22; 32, 32. Weish. 10, 6. Matth. 10, 15. Mark. 6, 11. Judä V. 7. 2 Petr. 2, 6.

Vgl. v. Lengerke, Kenaan. I, S. 278 f. — Winer, R.W.B. Rüetschi.

Gonesius, Petrus (Gonösius, Conyza, Goniadzki, Goniondzki), geboren um das Jahr 1525 von geringen Eltern in dem podlachischen Städtchen Goniadz (Goniondz), war einer der Ersten, welche in Polen antitrinitarische und anabaptistische Ansichten verbreiteten. Die Umstände seiner ersten Jugend und Erziehung sind unbekannt. Man lernt ihn zuerst als Eiferer für die katholische — und Gegner der reformatorischen Lehre in Krakau kennen, wo er dem 1550 als Lehrer des Hebräischen berufenen Franz Stancar von Mantua, der die Psalmen öffentlich erklärte und dabei mehr oder weniger offen gewisse katholische Dogmen, wie z. B. die Anrufung der Heiligen angriff, mit Heftigkeit widersprach. Dadurch erwarb er sich, wie es scheint, die Gunst und Unterstützung der römisch gesinnten Partei und Geistlichkeit; der Bischof und Klerus von Samogitien — nach Andern von Wilna — sandte ihn zu fernerer Ausbildung in's Ausland, in der Hoffnung, der Kirche an ihm einen treuen und begabten Vorkämpfer zu erziehen. Er bereiste Deutschland, wo er besonders zu Wittenberg sich aufhielt, die Schweiz, Genf, Oberitalien — im Jahre 1554 soll er sogar in Padua Dialektik (Sophistik) vorgetragen haben — und Mähren, täuschte aber jene Hoffnung so sehr, daß er als entschiedener Anhänger nicht nur der evangelischen, sondern sogar der antitrinitarischen Richtung heimkehrte. Sein Aufenthalt in der Schweiz fiel gerade in die Zeit wo nicht des Servedischen Prozesses selbst, so doch der darauf folgenden theologischen Bewegungen, und es ist augenscheinlich, daß er Servets Schriften nicht nur gelesen, sondern auch gründlich und mit Vorliebe studirt haben muß. Gleich von seiner Rückkehr nach Polen an hielt er sich zur Gemeinschaft der Reformirten, welche bereits ein besonderes Kirchenwesen zu begründen angefangen hatten, ohne jedoch seine eigenthümlichen und abweichenden Meinungen im Geringsten zu verbergen, die er im Gegentheil sofort auf der Synode zu Secemin (21. Jan. 1556) mit jugendlicher Entschiedenheit und Anmaßung aussprach. Sie lassen sich am genauesten aus den, den Synodalakten entnommenen Notizen bei Sandius und aus der Widerlegung erkennen, welche H. Zanchi (Opp. Tom. VIII. p. 534 sqq.) einer Hauptschrift von Gonesius entgegensetzte, und es liegt ihnen so offenbar Servets speku-

latives System zum Grunde, daß Simler ihn mit Recht einen Servetus illustratus nennen konnte. Gonesius bekannte sich bloß zum apostolischen Symbolum und verwarf das nicänische, athanasianische und alle andern gänzlich. Daß demnach die Trinität = Gott, daß das göttliche Wesen Eine Substanz in dreien Personen sey, ist auch ihm ein arger Irrthum und Unsinn; vielmehr ist der Vater allein der wahre Gott, die göttliche Ursubstanz; sein ewiges, unsichtbares Wort dagegen, der Logos darf nicht mit dem Sohne, wie die hergebrachte Dogmatik thut, identifizirt und verwechselt werden, es ist nicht der Sohn selbst, sondern der Saame des Sohnes, indem es in der Zeit im Leibe der Maria in's Fleisch verwandelt wurde. Dieser Sohn Gottes, der Mensch Jesus Christus also, ist zwar geringer als der Vater, diesem untergeordnet, von dem er selber das Leben und Alles empfangen zu haben versichert; gleichwohl ist auch Er Gott und zwar ganz Gott nach Leib und Seele, Eine untrennbare gottmenschliche Natur und Substanz, menschgewordener Gott und gottgewordener Mensch, und es ergibt sich daraus von selbst, daß für Gonesius weder von „sabellianischer“ Homousie des Sohns mit dem Vater, noch von „nestorianischer“ Unterscheidung der Naturen in Christo, und noch weniger von einer angeblichen Mittheilung der Eigenschaften die Rede seyn konnte, — lauter Lehren, die er als sophistisch, ja als teuflische Erfindungen mit Heftigkeit bekämpfte. — Schließt sich diese Auffassung auf der einen Seite noch ziemlich eng an die Lehre Servets an und läßt dessen spekulative Ideen noch einigermaßen durchblicken, so zeigt sie auf der andern Seite, wie dieselben bei noch größerer Verwischung des spekulativen Grundes und Gepräges und in gemein-verständiger, populärer Darstellung in den Tritheismus eines Gribaldo, Gentile u. s. w. (s. Bd. I. S. 406. Art. Antitrinitarier) übergehen konnten und mußten. — Die bis dahin noch unerhörten Behauptungen und die kecke, hochfahrende Sprache, in welcher sie vorgetragen wurden, machten wirklich einen solchen Eindruck auf die Synode, daß sie keinen Entscheid in der Sache zu fassen wagte, sondern Gonesius zu Melanchthon nach Wittenberg sandte, um dessen Urtheil über die neue Lehre zu vernehmen. Gonesius von Selnekker bei Melanchthon eingeführt, überreichte diesem nebst dem Schreiben der Synode auch eine von ihm verfaßte Schrift, deren Inhalt aber von Selnekker, der sie zur Durchsicht erhielt, als so blasphemisch bezeichnet wurde, daß Melanchthon in keine weitere Verhandlung eintreten wollte, sondern auf Entfernung des Mannes von Wittenberg Bedacht nehmen zu müssen glaubte. Vergl. *Melanchthonis* Opp. ed Bretschneider T. VIII. p. 677. Indessen entfernte sich Gonesius freiwillig nach Frankfurt a. d. O. und kehrte bald zurück nach Polen, wo er jedoch eine so üble Aufnahme fand, daß eine zweite Synode im gleichen Jahre auf den Antrag Franz Lismanino's fast einstimmig seine Lehre als arianisch verwarf und beschloß, durch eine Abordnung dem Bischofe von Krakau, wo seine Schrift Verbreitung gefunden hatte, anzeigen zu lassen, daß er nicht zu den Ihrigen gehöre, noch je gehört habe. Auch dadurch ließ sich jedoch Gonesius keineswegs entmuthigen; zwei Jahre später (15. Dez. 1558) wiederholte er auf einer Synode zu Brzesk in Lithauen nicht nur seine Behauptungen auf's Neue, sondern griff auch mündlich und schriftlich die Kindertaufe als auf bloßer Menschensatzung beruhend an, und drang überhaupt auf eine nicht nur halbe, sondern gänzliche Reinigung der Kirche von allen noch übriggebliebenen römischen Irrthümern. Man könnte auch dies von dem Einflusse Servetischer Lehren herleiten wollen; allein da er noch andere anabaptische Ansichten hegte, die Servet nicht theilte — er hielt es namentlich einem Christen für unerlaubt, ein obrigkeitliches Amt zu verwalten und das Schwert zu führen, wie er denn selbst nur einen hölzernen Degen trug, — so erscheint die Nachricht keineswegs unbegründet, daß er mit den mährischen Wiedertäufern in Verbindung gestanden habe. Immerhin fanden seine Anträge so wenig Eingang wie früher; die Synode verwarf sie mit Ausnahme des Hier. Pieskarski einstimmig, und legte ihm bei Strafe des Ausschlusses Stillschweigen auf. Natürlich ließ er sich dadurch nicht binden; der mächtige Gan Kiszka war sein Gönner und Beschützer, durch ihn wurde er zum Prediger in dem podlachischen Städtchen Wengrow berufen, durch ihn erhielt er mittelst Errichtung einer

Druckerei daselbst Mittel und Gelegenheit, seine Ansichten schriftlich zu verfechten!, und als im Jahre 1565 die förmliche Spaltung der trinitarischen und der unitarischen Reformirten in zwei Kirchen — die große und die kleine eintrat und in dieser letztern die Kindertaufe wie die Taufe überhaupt mehr und mehr für indifferent betrachtet wurde, da schien es, als ob Gonesius endlich sein Ziel erreicht und seine Ansicht durchgesetzt haben müßte. Allein die unitarische Bewegung ging bald weiter als er wollte; Greg. Pauli u. A. fingen an die Präexistenz Christi zu verwerfen, und da dies besonders seit der Gründung von Rakau unter den Unitariern immer allgemeiner wurde, so fand sich Gonesius zuletzt genöthigt, seiner eigenen Partei, wiewohl ohne wesentlichen Erfolg Opposition zu machen und mit Farnowski die Ewigkeit des Logos gegen den überstürzenden Radikalismus ebionitischer und artemonitischer Tendenzen ebenso eifrig zu vertheidigen, als er zuerst die alt-kirchliche Trinitätslehre angegriffen hatte. Ueber sein späteres Leben uud seinen Tod fehlen alle Nachrichten. Seine Schriften, meist zu Wengrow gedruckt, sind sämmtlich polemischen Inhalts und theils gegen den „Sabellianismus“ der Kirchenlehre, theils gegen die Kindertaufe, theils gegen den „Ebionitismus“ der spätern Unitarier gerichtet. (S. die Titel bei Bock und Lukaszewicz.) Man vergleiche über Gonesius: *Sandii* Biblioth. Antitrin. p. 40. sqq. — *Lubieniecii* Hist. Ref. Pol. p. 111. sqq. p. 144. — *Bock* Hist. Antitrin. V. I. P. 1. p. 106. P. 2. p. 1097. — Krasinski, Gesch. der Reform. in Polen. (Lpz. 1841). S. 134 f. — Fock, der Socinianismus. (Kiel 1847.) S. 143 ff. — Lukaszewicz, Gesch. der reform. Kirchen in Lithauen. (Lpz. 1848—50.) Bd. 2. S. 69 ff. F. Trechsel.

Gonzaga, s. Aloysius von Gonzaga.

Gonzalo von Berceo, ein spanischer Dichter, der zwischen 1198 und 1268 lebte, dessen eigentlicher Name unbekannt ist; er nannte sich nach seiner Heimath wie andere Dichter Spaniens. Höchst wahrscheinlich erscheint, daß er zu Berceos Weltgeistlicher war. So wenig wir aber auch von seinem Namen und Leben wissen, so bleibt Gonzalo doch der erste namhafte Dichter der Spanier. Seine Werke sind im 2. Band von Sanchez colleccion abgedruckt. Nach seinen Dichtungen zu schließen, war sein Hauptstudium die Bibel und die mystische Literatur. Ein frommes Verlangen, Gläubige und Ungläubige zu unterweisen und ein dichterischer Amtseifer, die christlichen Eigenschaften an glänzenden Beispielen den Unterwiesenen vor Augen zu stellen und sie durch Vorbilder zu entzünden, trieben ihn, die lateinischen Lebensgeschichten der Heiligen zum Vortheil der vaterländischen Poesie auszubeuten. Neun von seinen Dichtungen sind auf uns gekommen: drei Lebensbeschreibungen von Heiligen, ein Gedicht über das Meßopfer, eins von den Zeichen des jüngsten Gerichts, eine poetische Lobrede auf die heil. Jungfrau, eine Beschreibung ihrer Wunder, eine Schilderung ihres Schmerzes am Tage der Kreuzigung und ein Gedicht über das Martyrium des heil. Laurentius. Das Leben des heil. Dominikus in 777 Strophen ist nächst den Wundern der Jungfrau das längste unter seinen Gedichten. Von Jenem sagt er: „Als keuscher Novize war er wie Silber; zum Subdiakon erhoben, verwandelte sich das Silber in Gold; das Gold ward zur Perle, da er zum Diakon stieg; als er aber Priester geworden, glich er dem Morgenstern.“ Das Gedicht vom Meßopfer ist für die kirchliche Archäologie nicht unwichtig, da es manche gottesdienstliche Gebräuche nachweist, welche seit Berceo's Zeiten abgekommen sind. Er erklärt darin die Messe in ihren Theilen und erläutert die Symbolik derselben. In den Lobpreisungen der Jungfrau sagt der Dichter u. A.: Der Stoff der Rede von der Jungfrau sey endlos wie das Meer; alle ihre Redner könnten sich hineinwerfen; wenn die Welt hunderttausend Jahre bestände, würden Menschenzungen nicht den zehnten Theil davon verzehren. Bei den „Zeichen des jüngsten Gerichts“ will Gonzalo ein Buch des heil. Hieronymus zu Grund gelegt haben, worunter er wahrscheinlich dessen Commentare zu den Propheten versteht. Dieses Stück gehört zu den gelungensten dichterischen Arbeiten des frommen Mannes. Er setzt die Strafen der Verdammten dem Frieden des Himmels in ergreifender Weise einander entgegen; der Inhalt der Schlußstrophen erin=

nert fortwährend an den bekannten Hymnus: Dies irae, dies illa etc. In den „Wundern unsrer lieben Frau“ beschreibt Berceo 25 Wunder der Jungfrau. In „dem Schmerz der Jungfrau am Leidenstag ihres Sohnes“ ist der Dialog die Form des Gedichts geworden. Auf den Wunsch des heil. Bernhard, diesen Schmerz kennen zu lernen, erscheint die Jungfrau und offenbart ihm denselben. Vergl. Carus, Darstellung der spanischen Literatur im Mittelalter, Mainz 1846. Bd. I. S. 229—273. Carus widerspricht dem oberflächlichen Urtheil, das Bouterwek in seiner Geschichte der Poesie ꝛc. über den Dichter fällt, und sucht durch seine Auszüge aus den einzelnen Dichtungen zu beweisen, daß Gonzalo nach Empfindung, Darstellung, Schilderung, Ausdruck und reiner Jovialität kein gemeiner Poet war. Dr. Pressel.

Gorgias, einer der drei Feldherrn, welche Lysias als Statthalter des syrischen Königs Antiochus Epiphanes mit 40,000 Mann Fußvolk und 7,000 Reitern gegen Juda sandte. Die beiden andern Feldherrn waren Nikanor und Ptolemäos. Beide Makkabäerbücher nennen die drei Feldherrn in folgender Reihenfolge: Ptolemäos, Nikanor, Gorgias, und nach 2 Makk. 8, 8 ff. bezeichnet diese Reihenfolge ihre Rangordnung. Nach 2 Makk. 8, 12. 23 ff. übertrug Ptolemäos dem Nikanor das Oberkommando über die Truppen, während in 1 Makk. 3, 31 ff. der beiden ersten Feldherrn gar nicht weiter gedacht und in 4, 1. der Feldzug in einer Weise geschildert wird, als ob Gorgias allein die Leitung der militärischen Unternehmungen besorgt hätte. Als Judas Makkabäus sich südöstlich vom Feind mit geringer Streitkraft gelagert hatte, gedachte Gorgias es ihm in nächtlichem Angriff zuvorzuthun und rückte mit 6,000 auserlesenen Kriegern gegen ihn. Judas aber hatte den Plan erfahren und war vorher ausgerückt, ohne daß man seine Spur leicht verfolgen konnte, griff muthig das Hauptheer an, und zerstreute es nach Süd und West, warf Feuer in das eroberte Lager, hielt aber seine Krieger vorsichtig vom Plündern zurück, weil noch die andere Hälfte der Feinde zu erwarten sey. Als nun Gorgias erschien und das Hauptheer geschlagen, sein Lager brennend fand, ward auch sein erschrockenes Heer leicht westwärts bis an die philistäische Meeresküste geworfen, und der Sieger erwarb unermeßliche Beute (1 Makk. 4, 1—25.). Zwei Jahre später jedoch, als die Obersten der in Judäa zurückgelassenen Truppen, Joseph von Azarias dem erhaltenen Befehl zuwider einen Angriff gegen das philistäische Jabun wagten, schlug Gorgias dieselben und verfolgte sie bis an die Grenzen von Juda, so daß gegen 2,000 Israeliten umkamen (1 Makk. 5, 55—60.). Ebenso brachte Gorgias bei Marcha einer zu eifrig verfolgenden Priesterschaar eine empfindliche Schlappe bei (1 Makk. 5, 67. vgl. 2 Makk. 12, 36 f.). Das im 1 Makk. 5. erzählte Ereigniß wird in 2 Makk. 12., obwohl in wesentlich verschiedener Relation nochmals berichtet; nach 2 Makk. 12, 32. vgl. 10, 14., hätte Gorgias im Süden befehligt, nach 1 Makk. 5, 59. im Westen; beides schließt aber keinen nothwendigen Widerspruch in sich. Ueber die Identität beider Berichte vgl. *Wernsdorf*, de fide Maccab. p. 114 sq. Winer, Realw. I. 514. u. Ewald, Geschichte des Volkes Israel. III. 2. S. 361. Anm. 1. Welte dagegen im Kirchenlexikon läugnet diese Identität und behauptet, die beiden Stellen beziehen sich auf verschiedene Vorfälle. Ueber den Tod des Gorgias wird nichts berichtet. Dr. Pressel.

Goriun, s. Mesrop.

Gosan, גּוֹזָן, wird 2 Kön. 19, 12. Jes. 37, 12. neben Haran, Rezeph, und Eden, als eine von den Assyrern unterworfene Landschaft Mesopotamiens aufgeführt. In gleicher Weise wird Jes. 10, 9. statt Gosan die Stadt Karkemisch gesetzt, woraus sich schließen läßt, daß dies die Hauptstadt des Distriktes war, s. Hitzig, Comment. zu Jes. 37, 12. S. 424. Ptolemäus V, 18. führt zwischen dem Chabores und dem Saokores eine Landschaft *Γαυζανῖτις* an, in welchem Namen das Gosan des A. T. sich wieder erkennen läßt. Nach 2 Kön. 17, 6; 18, 11. führt Salmanassar die zehn Stämme in's Exil nach Assyrien und gibt ihnen Wohnungen in Chalach (חֲלַח), am Chabor (חָבוֹר) dem Strome Gosans, und in den Städten der Meder. 1 Chron. 5, 26. wendet dies auf die frühere Wegführung der Rubeniter, Gaditer und des halben Stammes Manasse durch

Tiglath Pilesar an, die nach „Chalach und Chabor und Hara und den Fluß Gosans (נְהַר גּוֹזָן)" gebracht werden, wofür in der Parallelstelle 2 Kön. 15, 29. bloß „nach Assyrien" gesagt wird. Hier erscheint der Fluß Gosans vom Chabor getrennt, was die meisten Ausleger wohl mit Recht der Unachtsamkeit des Chronisten zuschreiben. Ueber diesen „Chabor, den Fluß Gosans," haben sich zwei verschiedene Ansichten gebildet. Die eine hält ihn für identisch mit dem Kebar כְּבָר des Hesekiel (1, 3; 3, 15. 23; 10, 15. 22.), dem Chaboras der Griechen, so daß כְּבָר dem syrischen Namen des Flusses ܟܒܪ, חָבוֹר dem arabischen خابور entspricht. Hiernach wäre dann Gosan das oben erwähnte *Γαυζανῖτις* des Ptolemäus und der Ort des ersten Exils durch die Assyrer derselbe wie der des zweiten durch die Chaldäer. So **Gesenius** (Thes. S. 276. 442), **Winer**, **Hitzig**, **Knobel**, **Ritter** (Erdk. X. S. 248 f.). Die andere Ansicht nimmt den חָבוֹר und כְּבָר als verschiedene Flüsse an, indem sie letzteren im Chaboras, ersteren aber in einem östlichen Nebenflusse des Tigris finden, der ebenfalls الخابور genannt wird und zum Unterschied den Beinamen خابور الحسنيّة führt, s. Merâsid. I. p. 333. So **Schultens** (Ind. geogr. u. d. W. Chaboras), Christ. Ben. Michaelis in einer handschriftlichen Bemerkung zu Simonis Onomast. (s. J. D. **Michaelis** Suppl. S. 664), **Jahn** (Archäol. I, 1. S. 17), **Rosenmüller** (Alterthumsk. II, 1. S. 296. II, 2. S. 102). Andere, wie **Bochart** (Phaleg. III, c. 14. p. 220), verstehen unter חָבוֹר das Assyrien von Armenien trennende Gebirge *χαβώρας* des Ptolemäus VI, 1. 1., was auch J. D. **Michaelis** (Supplem. S. 280, 666) annehmen möchte, wenn sich statt נהר גוזן eine Lesart בהר גוזן, wie in einem Codex bei Kennicott (130) wirklich vorkommt, rechtfertigen ließe, weßhalb er doch sich zur ersten Ansicht bekennt. Gosan wird dann als *Γαυζανία* des Ptolemäus VI, 2. 10., eine der medischen Städte genommen, die aber zu weit nach dem kaspischen Meere hinliegt, als daß sie in Betracht kommen könnte, oder für *χαζηνή*, was Strabo S. 1046 neben Kalachene und Adiabene nennt, welche Combination freilich auch sehr unsicher ist. Gosan bleibt dabei immer die Gegend, welche der andere Chaboras durchfließt. Hierher versetzt auch die jüdische Tradition das Exil der zehn Stämme, und darum hat neuerlich **Wichelhaus**, „das Exil der zehn Stämme Israels," in: Zeitschr. der Deutsch-Morgenl. Gesellsch. Jahrg. 1851. S. 467—482 diese Ansicht als die richtige darzulegen versucht. Doch sind die Gründe nicht so dringend, daß sie nöthigten, ein doppeltes Gosan anzunehmen, und ich trete daher unbedingt der ersten Ansicht bei.

Arnold.

Gosen, גֹּשֶׁן, ein Landstrich in Aegypten, welcher der auf Josephs Veranlassung einwandernden Familie Jakobs als Wohnsitz angewiesen wurde, wo dieselbe zum Volke erwuchs, das dort bis zu seinem Auszuge seinen Wohnsitz hatte, 1 Mos. 45, 10; 46, 28. 29. 34; 47, 1. 4. 6. 27; 50, 8. 2 Mos. 8, 18; 9, 26. Wo dieser Landstrich gelegen habe, wird nicht ausdrücklich angegeben, läßt sich aber aus einzelnen Andeutungen schließen. Alles führt nämlich darauf hin, Gosen auf der Ostseite des Nils, zwischen dem Pelusischen Nilarm und dem peträischen Arabien, südlich bis gegen Heliopolis hin sich erstreckend, in der jetzigen Provinz es-Scharkijeh (الشرقية oder الحوف الشرقيّ s. Merasid. I. p. 330. Muschtar. p. 149. de Sacy Abdollat. p. 396 et 706. Quatremère Recherches sur la langue et la littérat. de l'Egypte. p. 183) zu suchen. Dafür spricht: 1) daß Gosen als Grenzland, und zwar nach Palästina zu erscheint, denn 2 Mos. 13, 17. wird als der nächste Weg von Gosen nach dem gelobten Lande, der durch Philistäa bezeichnet, von welchem es also nicht fern gelegen haben kann; 1 Mos. 46, 28. 29. sendet Jakob Juda vor sich her nach Gosen, Joseph zieht seinem Vater eben dahin entgegen, und die Einwanderer kommen zunächst in das Land Gosen. Ferner wird Gosen den Einwanderern als Hirten zum Wohnsitze angewiesen, da „den Aegyptern ein Gräuel sind alle Schafhirten," 1 Mos. 36, 34., was ebenfalls auf ein Grenzland hinzeigt, in welchem sie abgesondert von den Aegyptern leben konnten. 2) Weder bei dem Einzuge noch bei dem

Auszuge der Israeliten wird ein Uebergang über den Nil erwähnt, was gewiß nicht vergessen seyn würde, hätte Gosen von Palästina aus jenseit, d. h. auf der Westseite des Niles gelegen. 3) Beim Auszuge brauchen die Israeliten von Raamses nach dem rothen Meere nur wenige Tagemärsche, s. 2 Mos. 13, 20. K. 14. 4 Mos. 33, 6 ff.; es kann also Gosen nicht weit vom rothen Meere entfernt gewesen seyn. 4) Die LXX nennen 1 Mos. 45, 10. *Γεσὲν Ἀραβίας*, was auf eine Gegend Aegyptens hinführt, die noch zu Arabien gerechnet werden konnte, wie denn auch jene Gegend bei Ptolemäus VI, 8. als *νόμος Ἀραβίας*, bei Plin. V, 9. als Arabicus nomus erwähnt wird. Ebendahin führt es, daß die LXX 1 Mos. 46, 28. 29. גֹּשְׁנָה „gen Gosen" übersetzen *καθ' Ἡρώων πόλιν*, V. 28. mit dem Zusatze *εἰς γῆν Ῥαμεσσῆ*. Heroopolis, das Aegyptische Auari, wohin Manetho bei Joseph. c. Apion. I, 26. die Hyksos setzt (s. Champollion l'Egypt. II, p. 87 sqq.), lag nach Strabo XVI, 4, 2. S. 389 u. XVII, 3, 20. S. 552. Plin. VII, 33., ebenfalls östlich vom Nil zwischen diesem und dem rothen Meere. Saadia und Abu-Said übersetzen Gosen durch Sadîr السدير, eine Ortschaft auf dem Wege von Palästina nach Aegypten, s. Merasid. II. p. 19. Muschtar. p. 242. — Nach 1 Mos. 45, 10. muß Gosen in der Nähe der Residenz gelegen haben; mag diese nun Memphis, oder was wahrscheinlicher ist, Zoan oder Tanis gewesen seyn (s. Hengstenberg, die Bücher Mose's und Aegypten. S. 41 f. Robinson, Palästina I. S. 88), in beiden Fällen stimmt die ganze Lage mit der für Gosen angenommenen zusammen. Doch muß Gosen sich auch bis an den Nil erstreckt haben, ja es mag zum Theil noch über denselben hinaus in das Delta hineingereicht haben, denn überall leben die Israeliten unter und neben den Aegyptern; das Kind Moses wird 2 Mos. 2, 3. am Ufer des Nil ausgesetzt, wo die Königstochter sich zu baden pflegte, V. 5., und die Mutter lebt ganz in der Nähe, V. 8. Nach 2 Mos. 8, 26 ff. verlangt Moses, mit dem Volke drei Tagereisen in die Wüste zu gehen, um ihrem Gott zu opfern, damit dies den Aegyptern kein Aergerniß gebe; K. 11, 2; 12, 35. 36. entlehnen sie von den Aegyptern, „ihren Nachbarn," silberne und goldene Gefäße; K. 12, 22. 23. bezeichnen sie ihre Thüren mit Blut, um sie von denen der Aegypter zu unterscheiden, und die 4 Mos. 11, 5. erwähnten Fische, die sie „umsonst aßen in Aegypten", sind doch gewiß selbstgefangene. Auch die „Fleischtöpfe Aegyptens", 2 Mos. 16, 3., und die Fülle an Brod, Getreide, Feigen, Weinstöcken und Granatäpfeln, deren Verlust sie 4 Mos. 20, 5. beklagen, führen uns in das fruchtbare Nilthal. Hiermit hängt zusammen, daß Gosen als „das Beste des Landes Aegypten", in welchem das „Fett des Landes" sich findet, bezeichnet wird, 1 Mos. 45, 18. 20; 47, 6. 11., was schwerlich von einer Steppengegend, die relativ nur für Hirten das beste Land enthielte (wie Rosenmüller, Alterthumsk. III. S. 250 will), gesagt werden kann. Dies paßt nun auch vortrefflich auf die Provinz es-Scharkijeh, die, wie Robinson, Paläst. I. S. 86 zeigt, noch heute für die beste Provinz Aegyptens gehalten wird. — In 1 Mos. 47, 11. wird אֶרֶץ רַעְמְסֵס parallel mit אֶרֶץ גֹּשֶׁן V. 4. gebraucht, wie in der oben erwähnten Uebersetzung der LXX von 1 Mos. 46, 28. und in Judith 1, 9., was darin seinen Grund hat, daß Raamses als Hauptstadt des Landes der ganzen Gegend den Namen gab. Dieses Raamses, רַעְמְסֵס oder רַעַמְסֵס, ist mit Pithom, פִּתֹם, eine der Magazinstädte, zu deren Erbauung oder Befestigung die Israeliten von den Pharaonen gezwungen wurden, 2 Mos. 1, 11. Daß es Hauptstadt war, geht auch daraus hervor, daß 2 Mos. 12, 37. 4 Mos. 33, 3. als Anfangspunkt des Auszuges der Israeliten Raamses genannt wird. Die Lage der Stadt ist ungewiß. Jablonski in seinen acht Dissertationen über das Land Gosen (Opuscc. II. S. 135 ff.), nimmt nach dem Vorgange von Saadia und Arabs Erpen. Heliopolis (عين شمس) dafür, was aber sonst überall אוֹן genannt und von den LXX 2 Mos. 1, 11. ausdrücklich von Raamses unterschieden wird; auch paßt die Lage nicht dazu, ebensowenig wie die von Pelusium, welches Jonathan (פלוסין) substituirt. Viele nehmen Raamses gleichbedeutend mit dem schon erwähnten Heroopolis, wie d'Anville, Hengstenberg (die Bücher

Moses u. Aegypten. S. 48 ff.), Ewald (Gesch. des Volkes Israel. II. S. 52 f. 1. Aufl.), doch beruht dies auf unrichtiger Auffassung von 1 Mos. 46, 28. LXX; Heroopolis ist vielmehr wahrscheinlich בַּעַל צְפוֹן, 2 Mos. 14, 2, 9. 4 Mos. 33, 7., und von Raamses verschieden, wie Gesen. Thesaur. S. 1297 f. dargethan hat. Am sichersten wird wohl seine Lage in der Mitte des Landes Gosen, zwischen Heliopolis und Heroopolis gesucht, s. Tuch, Genesis. S. 537. Sicherer ist wohl Pithom in dem *Πάτουμος* des Herodot II, 158. am Kanal zwischen Bubastis und dem arabischen Meerbusen (bei Stephan. Byzant. p. 227, 24. ed. Westerm. *Πάτουμος, Πόλις Ἀραβίας*, vgl. oben *Γεσὲν Ἀραβίας* der LXX. in 1 Mos. 45, 10.) zu erkennen, welchem Strabo's *ἡ Φίδωνος* (nach Larcher zu Herodot statt *Φίλωνος*) *κώμη*. XVII, 3, 20. S. 552 entspricht. Ebendasselbe ist im Itinerar. Antonin. p. 163. 170. Thoum (*Θοῦμ* oder *Θοῦ*) zwischen Babylon und Heroopolis. — Ueber Gosen vergl. außer den größern Lexicis und Realwörterbüchern besonders: Michaelis, Supplem. S. 371—381. Tuch, Comment. über Genesis. S. 535 ff. Knobel, die Genesis. S. 302. Hengstenberg, die Bücher Mose's und Aegypten. S. 40 ff. Robinson, Paläst. I. S. 84 ff. —

2) Ganz gleichen Namen גֹּשֶׁן führt auch noch eine Stadt und Gegend im gebirgigen Theile des Stammes Juda. Jos. 10, 41; 11, 16; 15, 51. Arnold.

Gothen. In denselben Sitzen an der untern Donau, wo bereits mehrere Jahrh. v. Chr. nach den Berichten die Geten wohnten, traten später im 3. Jahrh. n. Chr. die Gothen im Kampfe mit den Römern auf. Die Geten waren weder aus ihren Sitzen verdrängt noch durch die Kämpfe, die sie geführt hatten, vernichtet worden und dann, nicht wie wohl behauptet wird, die Gothen von anderwärts hergezogen und an ihre Stelle getreten, sondern Geten und Gothen sind identisch. Dies Verhältniß ist von J. Grimm in der neuesten Zeit (besonders in seiner Geschichte der deutschen Sprache, 2 Bde. 2 Aufl. Lpz. 1853) überzeugend nachgewiesen. Wir erhalten dadurch wichtige Nachrichten über das Geistesleben der Gothen aus einer Zeit, wo dasselbe bisher in Dunkel gehüllt war, und die im Karakter der Gothen wie der germanischen Völker überhaupt tief begründete Prädisposition für das Christenthum, die durch die Nacht des Heidenthums hindurch leuchtet, läßt sich schon aus der Urgeschichte erkennen. Die mächtige Geten-Herrschaft, welche Börebistes begründete, zerfiel, bevor noch Kaiser Augustus einen Feldzug gegen ihn unternehmen konnte; nur einzelne Stämme wie Victovalen, Astinger, die später in enger Verbindung mit den Gothen auftreten und diesen stammverwandt waren, bedrohten in den ersten Jahrhunderten n. Chr. das römische Reich an der untern Donau. Für diese vereinzelten Stämme trat im Anfang des 3. Jahrh. während der Regierung des Caracalla wieder ein gemeinsamer Name auf, ohne daß deßhalb die alten Namen der Einzelstämme verschwanden; und zwar war es der alte Name in einer durch die Lautverschiebung veränderten Gestalt: aus Geten waren Gothen geworden. Beide Namen werden seit dieser Zeit als gleichbedeutend abwechselnd für einander gebraucht. Das wiedererweckte Bewußtseyn der Einheit, das in dem gemeinsamen Namen seinen Ausdruck fand, verlieh den gothischen Stämmen an der Donau größeren Muth und Kühnheit im Vordringen gegen das römische Reich, so daß die Römer sich schon zur Zeit des Alexander Severus genöthigt sehen, den Gothen Jahrgelder zu zahlen, um den Frieden zu erhalten. Einem gothischen Krieger Maximinus gelingt es bereits im Heere sich bis zur höchsten Würde eines Imperators emporzuschwingen. Die Stellung der Gothen wurde immer drohender und der Ausgang des Kampfes gegen Decius, der mit seinem Sohne und dem größten Theile seines Heeres in den Sümpfen der Donau seinen Tod fand, regte sie zu neuen Einfällen an. Der damals lebende christliche Apologet Commodian betrachtet die im Osten in das Reich hereinbrechenden Schaaren von Gothen als Werkzeuge des göttlichen Strafgerichtes, das der Erscheinung des Antichrist vorhergehe. Die eben ausgebrochene siebente Verfolgung der Christen nimmt nach Commodian's Darstellung bei dem Herannahen des furchtbaren Feindes alsbald ein Ende. »Die Gothen, obgleich Heiden, traten als Rächer der Christen auf, die von ihnen als Gegnern der Bilderverehrung wie

Brüder betrachtet wurden, unterdeß die in Ueppigkeit und eiteln Bilderdienst versunkenen Römer von ihnen verfolgt und der in ihre Hände gefallene Senat unter das Joch geschickt wird.« Während der Regierung des Valerianus und Gallienus drangen sie mit immer größerem Ungestüm in drei großen Heereszügen zu Wasser und zu Lande verheerend vor und unter andern großen Denkmälern des Alterthums wurde der prächtige Tempel der Diana zu Ephesus von ihnen zerstört. Die Gefahren, welche dem römischen Reich von Seiten der Gothen gegen Ende des dritten und des vierten Jahrhunderts beständig drohten, wurden erst von Constantin d. Gr. beseitigt, welcher nach heftigem Kampfe einen Frieden mit den Gothen abschloß, der solange bestand, als Glieder der constantinischen Familie regierten (bis zum J. 363). Auf jenen großen Kriegszügen unter Valerianus und Gallienus hatten die Gothen Kriegsgefangene mit sich fortgeführt, welche als Christen die ersten Boten des Evangeliums unter ihnen wurden. Die Art dieser Bekehrung schildert Sozomenos ausführlicher. »Die Kleriker unter den Kriegsgefangenen heilten die Kranken unter den Gothen, trieben die Dämonen aus, indem sie Christi Namen nur nannten und als Sohn Gottes anriefen, außerdem führten sie einen reinen Wandel und überwanden alle Vorwürfe gegen den christlichen Namen durch ihre Tugenden. Die Barbaren von Bewunderung vor dem Leben und den Wunderthaten dieser Männer erfüllt, sahen ein, daß es wohlgethan sey, den Gott der Christen für sich gnädig zu stimmen, wenn sie jenen Männern folgten und dasselbe höhere Wesen wie sie verehrten. Als sie um praktische Anweisung baten, erhielten sie Belehrung, wurden getauft und zu Gemeinden vereinigt.« Der arianische Kirchengeschichtschreiber Philostorgius gibt noch genauer an, »daß die Gothen bei ihren Einfällen in Asien im 3. Jahrh. aus Galatien und Kappadocien viele Gefangene, unter andern Kleriker mit weggeführt hätten, durch welche das Christenthum verbreitet worden sey. Zur Zeit Constantin's des Großen konnte sich Athanasius als Apologet schon auf die Siege des Christenthums über die Barbaren, besonders die Gothen berufen, die von ihrer Wildheit zur Gesittung sich gewandt hätten, und er sieht die Weissagung erfüllt, daß die Schwerter der Völker zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln gemacht werden sollen. Wenn die Kirchengeschichtschreiber mit der Unterwerfung der Gothen durch Constantin's Waffen auch ihre Unterwerfung unter das Kreuz Christi in Verbindung bringen, so haben sie dabei eine feste, kirchliche Organisation im Sinne, die bereits zu Constantin's Zeit für die christlichen Gothen getroffen war. Auf dem nicänischen Concil im J. 325 erscheint schon ein Bischof der Gothen oder Gothiens, Theophilus, der die Beschlüsse mit unterzeichnet hat. Constantin war darauf bedacht, die dem Reiche so gefährlichen Gothen durch festere Bande als die Verträge, nämlich durch gemeinsame Gottesverehrung, sich zu verbinden, und dazu erschien als das geeignetste Mittel, die gothisch-christlichen Gemeinden unter einem Bischof als Kirchenprovinz dem römischen Reiche einzuverleiben.

Die weitere Ausbreitung und festere Begründung des Christenthums unter den Gothen ist das Werk des Ulfila gewesen. (Siehe d. Art.) Er stammte von einer der christlichen Familien her, welche die Gothen auf ihren Streifzügen aus Kappadocien gefangen mit sich geführt hatten und muß besonders seit Uebernahme des Bischofsamtes im J. 348 mit großem Eifer für die Bekehrung der Gothen gewirkt haben, da die Zahl der christlichen Bekenner um diese Zeit so zunahm, daß sie die Aufmerksamkeit des gothischen (westgothischen) Königs Athanarich auf sich zogen, der, noch ein Heide, eine blutige Verfolgung gegen die Christen erhob, im J. 355, wodurch Ulfila veranlaßt wurde, mit einer Schaar christlicher Gothen über die Donau hinüber auf römisches Gebiet zu ziehen, und mit Erlaubniß des Kaisers Constantius in Mösien in der Gegend von Nikopolis, jetzt Nikobi, sich niederzulassen. Von hier aus wirkte Ulfila noch dreiunddreißig Jahre bis zum Jahre 388 für die Ausbreitung des Christenthums unter den Gothen auch jenseits der Donau durch Predigt und Schriften und war bemüht, tüchtige Schüler und Gehülfen heranzubilden, unter denen Männer wie ein Auxentius, Bischof von Dorostorus, jetzt Silistria, dem wir einen kurzen Abriß von dem Leben seines Meisters ver-

danken. Ulfila verbreitete die arianische Lehre in der Fassung, wie sie im J. 360 auf der Synode zu Constantinopel festgestellt worden war, wo er selbst zugegen gewesen und den Beschlüssen zugestimmt hatte. Die Zahl der Christen jenseits der Donau nahm wieder sehr zu, so daß Athanarich im J. 370 eine neue Verfolgung gegen sie erhob, in der viele den Märtyrertod starben, oder aus dem Lande vertrieben wurden. Der gothische Fürst ließ ein auf einem Wagen stehendes Götterbild vor den Hütten der Christen herumführen und diese auffordern, anzubeten und zu opfern. Wenn sie das verweigerten, so wurden die Hütten mit den Bewohnern in Brand gesteckt. Viele Männer und Weiber mit ihren Kindern, die in der Kirche eines Ortes Zuflucht gesucht hatten, fanden auch hier in den Flammen ihren Tod. In den Fragmenten des gothischen Kalenders, der dem Ende des 4. Jahrh. angehört, hat sich die Erinnerung an diese und andere Märtyrer erhalten. Das Martyrium des Sabas ist ausführlicher geschildert in einem unzweifelhaft ächten Briefe der Gemeinde in Gothien an die in Kappadocien, mit der, als der Muttergemeinde, damals die Verbindung noch fortbestand (Acta SS. 12. April). Der Brief zeugt von der ursprünglichen Kraft des Glaubens und von der Lebensfrische der gothischen Gemeinden. Nicht bloß Männer niederen Standes, wie Sabas, sondern aus den edelsten Geschlechtern, die großes Ansehen in ihrem Volk genoßen, wie Nicetas (Acta SS. 15. Sept.) konnten durch die heftigsten Martern nicht dazu gebracht werden, ihre Ueberzeugung zu verleugnen. — Unter den Gothen jenseits der Donau hatte um die Mitte des 4. Jahrh. der aus Kappadocien stammende Eutyches eifrig für die Ausbreitung des Christenthums gewirkt, daher neben den Gothen arianischen Bekenntnisses auch katholische Bekenner sich fanden. Ferner hatte um diese Zeit der von der syrischen Kirche separirte und deßhalb durch Kaiser Constantius nach Skythien exilirte Audius sich zu den Gothen jenseits der Donau begeben und für die Bekehrten Klöster eingerichtet. Für seine wunderliche Ansicht von der Körperlichkeit Gottes konnte er die noch heidnischen Gothen wohl gewinnen, da ja das germanische Heidenthum die Götter wie ideale Menschengestalten vorstellte. Die separatistische Richtung prägte sich in Folge des den germanischen Völkern von Natur eigenen Sonderungstriebes bei den gothischen Audianern viel schroffer aus als in der syrischen Kirche. Sie wollten mit denen nicht einmal gemeinsam beten, die, wenn sie auch im Leben unbescholten waren, bloß allein in der Gemeinschaft der Kirche sich befanden. Nach dem Tode des Audius wurden sie von Bischöfen geleitet, bis daß die Verfolgung seit dem Jahre 370 sie versprengte.

Die Verfolgung der gothischen Gemeinden nahm erst ein Ende als unter den Gothen jenseit der Donau innere Streitigkeiten ausbrachen und der Gegner Athanarichs, der edle Frithigern den Christen Schutz verlieh. Wenn Frithigern sich bald darauf selbst zum Christenthum nach arianischer Lehre bekannte, so mag es seyn, daß dies weniger aus wahrer Einsicht in diese Lehre als aus Rücksicht auf den Kaiser Valens und seinen Beistand geschah; sein Bekenntniß mag auch für viele Gothen entscheidend gewesen seyn, aber es kam damit nur ein Werk zum Abschluß, das Ulfila längst vorbereitet hatte. Ulfila hatte sich damals schon längst für die arianische Lehre, die ihm einfacher und deßhalb ursprünglicher und schriftgemäßer als die nicänische erschien, entschieden. Er hatte dieser Lehre damals schon weite Verbreitung unter den Gothen verschafft, da sie für diese wegen ihrer auffallenden Uebereinstimmung mit der gothischen Götterlehre leicht faßlich war. Als nach dem J. 370 unter den Gothen jenseits der Donau das Feld zu missionarischer Wirksamkeit offen stand, unternahm Ulfila die Uebersetzung der hl. Schrift, durch welche er die geoffenbarte Wahrheit des Christenthums seinem Volke in der Muttersprache zugänglich und verständlich machte und zuerst die christlichen Grundbegriffe in einen deutschen Sprachstamm übertrug. Durch seine längere Wirksamkeit unter den Gothen war er dann genugsam vorbereitet. Indeß nur wenige Jahre konnte sich unter dem Schutze Frithigerns das Christenthum jenseits der Donau ungestört verbreiten. Die Hunnen, die in unzähligen Schaaren von Asien her vorrückten, drängten zuerst die Ostgothen, deren alter Heldenkönig Hermanrich nicht im Stande war, Widerstand zu leisten. Die West=

gothen wichen größtentheils sogleich dem furchtbaren Andrang aus und suchten südlich von der Donau auf römischem Gebiete Zuflucht, die ihnen von Kaiser Valens in Thracien gewährt ward; nur der von Athanarich geführte Theil wandte sich nach den nördlichen Gebirgen. Unter den in Thracien angesiedelten Schaaren Frithigerns eröffnete sich wieder ein Feld für christliche Missionen, da viele noch Heiden waren und manche, die sich äußerlich zum Christenthum bekannt hatten, von den alten heidnischen Sitten nicht lassen wollten. Sie hatten ihre väterlichen Heiligthümer mit sich fortgezogen, die von Priestern und Priesterinnen begleitet wurden. Die harte Behandlung, welche die Gothen in Thracien von Seiten der römischen Statthalter erfuhren, riefen nicht lange nach der Uebersiedelung neue Unruhen hervor und ein heftiger Krieg entbrannte, durch den das Land verwüstet und die Missionen für längere Zeit unterbrochen wurden. Frithigern, dem der Oberbefehl über die vereinigten Schaaren der Westgothen und der über die Donau nachgerückten Ostgothen übertragen war, suchte noch vor der entscheidenden Schlacht, zu der sich Valens bei Hadrianopel gerüstet hatte, durch Ulfila zu unterhandeln und Frieden zu schließen, aber die Vorschläge des Gothenfürsten wurden vom Kaiser zurückgewiesen. Die Schlacht im J. 378 entschied völlig zu Gunsten der Gothen, die jetzt unaufhaltsam bis an die Mauern von Constantinopel vordrangen und ohne Widerstand zu finden, verheerend die Küstenländer durchzogen. Der tapfere zum Kaiser erwählte Feldherr Theodosius unternahm es sogleich mit einem wohl disciplinirten Heere, die Gothen zurückzudrängen, ein Unternehmen, das durch den Tod Frithigerns und der darauf folgenden Sonderung der Stämme nicht wenig begünstigt wurde. Zwar trat Athanarich, dem es in dieser Zeit der Gefahr gelang, die gothischen Stämme zu vereinigen, noch einmal drohend dem Kaiser entgegen, aber dieser knüpfte mit dem gothischen Kriegsfürsten Friedensunterhandlungen an, die in der Hauptstadt zum Abschluß kamen. Athanarich, der unmittelbar darauf starb, erhielt als Christ eine glänzende Bestattung. Die Westgothen standen seitdem als foederati in römischen Diensten. Sie blieben ohne gemeinsames Oberhaupt selbstständig unter einzelnen Führern. Theodosius war beständig bemüht, diese durch Freigiebigkeit an sich zu fesseln. Aus diesem Verhältniß des Theodosius zu den arianischen Gothen erklärt sich's, daß der Kaiser, obgleich er selbst dem nicänischen Bekenntniß entschieden zugethan war und dasselbe zum herrschenden im römischen Reiche machen wollte, dennoch die Hand zu Unionsversuchen mit den Arianern bot, um, wenn das Nicaenum sich nicht durchsetzen lasse, eine neue Formel zu finden, auf deren Grund sich die getrennten Parteien vereinigen könnten. Die Verhandlungen auf dem Concil zu Constantinopel im J. 383 führten zu keinem Ergebniß. Ein neues Concil, das von dem Kaiser mit Rücksicht auf gothisch-arianische Bundesgenossen den Arianern im J. 388 verheißen war, wurde von der nicänischen Partei hintertrieben und den Arianern, die sich während des Kriegszuges, den Theodosius gegen den Usurpator Maximus unternahm, in der Hauptstadt empört hatten, große Beschränkungen auferlegt.

In den Streitigkeiten, die gegen Ende des 4. Jahrh. unter den Arianern der Hauptstadt über die Frage entstanden: ob Gott auch bevor der Sohn existirte, der Vater genannt werden könnte, traten die Gothen mit ihrem Bischof Selenas, der dem Ulfila, dessen Schreiber er gewesen, seit 388 gefolgt war, auf die Seite des Marinus, der die Ansicht vertheidigte, daß der Vater immer Vater sey, wenn der Sohn auch nicht existirte. Als dann unter der Partei des Marinus eine neue Spaltung entstand, sagten sich viele Gothen, besonders Kleriker, die den aus Ehrgeiz entstandenen Streit verabscheuten, von ihnen los und wandten sich nach dem J. 394 der katholischen Kirche zu. Chrysostomus, der ungefähr um diese Zeit im J. 398 zum Patriarchen von Constantinopel berufen war, wurde durch jenen Abfall der Gothen vom Arianismus veranlaßt, unter ihnen zu wirken und auf eine Vereinigung derselben mit der katholischen Kirche hinzuarbeiten. Er ordinirte Presbyter, Diakonen und Lektoren, die der gothischen Sprache mächtig waren und räumte ihnen eine Kirche der Hauptstadt ein. Er selbst predigte oft in jener Kirche und trieb auch andere, welche die Gabe der Rede hatten, dazu an. Manche wurden dadurch

für das katholische Bekenntniß gewonnen. Die gothisch-katholische Kirche wurde im J. 400 in dem Aufstand des Gothen Gainas ein Raub der Flammen. In diesem Kampfe trat Chrysostomus mit seiner Energie als Vertreter des katholischen Bekenntnisses den römischen Gothen entgegen, deren Ansprüche auf Einräumung einer Kirche innerhalb der Stadt an der Festigkeit des Patriarchen scheiterten. Von dem eifrigen Streben der katholischen Gothen zu Constantinopel, den Sinn der hl. Schrift genau zu erforschen und tiefer in das Verständniß der Quelle der Heilswahrheit einzudringen, legt ihr Briefwechsel mit Hieronymus (ep. ad Lunniam et Fretelam) ein glänzendes Zeugniß ab. Chrysostomus beschränkte seine Wirksamkeit nicht bloß auf die arianischen Gothen der Hauptstadt, sondern er missionirte auch unter den noch heidnischen Gothen an der Donau, nämlich unter den Ostgothen, da die Westgothen unter Alarich damals schon aufgebrochen und in voller Bewegung begriffen waren. Die Ostgothen hatten zwar, wie die übrigen gothisch redenden Stämme, Vandalen, Gepiden, durch Vermittlung der Westgothen das Christenthum nach arianischer Lehre angenommen, aber Manche unter ihnen mochten sich von den Heiden wenig unterscheiden. Ferner sandte Chrysostomus den Bischof Unila zu den Tetraxiten-Gothen auf der Halbinsel Krimm und knüpfte mit diesen eine kirchliche Verbindung an, die Justinian im 6. Jahrh. wieder aufnahm. Die Landschaft Gothien am Kimmerischen Bosporus blieb im Mittelalter ein mit der byzantinischen Kirche verbundenes Bisthum und noch im 18. Jahrh. führte der Bischof von Kapha den Beinamen von Gothien. Die katholischen Gothen auf der Krimm, von denen Busbek im 16. Jahrh. noch Kunde erhielt, verschwanden mit dem Beinamen des Bischofs. Früher als diese traten die Gothi minores in der Gegend von Nikopolis vom Schauplatz ab. Zur Zeit des Jornandes im 6. Jahrh. standen sie noch unter bischöflicher Leitung, obgleich kein weiterer Nachfolger des Ulfila und Selenas mehr genannt wird. Unter den Völkerstämmen, die im 7. Jahrh. über jene Gegenden an der Donau hereinbrachen, scheinen sie verschwunden zu seyn.

Die beiden gothischen Hauptstämme wandten sich nach dem Westen. Zuerst brachen die Westgothen unter Alarich's des edlen Balthen Führung auf, als nach dem Tode des Theodosius die Jahrgelder ihnen nicht mehr bezahlt wurden. Sie durchzogen verheerend die Länder südlich von der Donau an der Hauptstadt vorüber bis nach dem Peloponnes, die christlichen Gothen verschonten noch weniger als die heidnischen im 3. Jahrhundert die Tempel und Altäre der Götter, und was die Gesetze der christlichen Kaiser bis dahin nicht zu vernichten vermochten, wurde durch das Schwert der Gothen zerstört. Mit der Zerstörung von Eleusis hörten dann erst die alten berühmten Mysterien der Ceres auf. Viele Priester und Philosophen, die noch als eine Stütze des Heidenthums dastanden, wurden niedergehauen. Alarich nahm dann an der Grenze des Westreichs in Illyrien eine drohende Stellung ein und zwang durch seine Einfälle die Römer, Tribut zu leisten. Als ihm dieser nach Stilicos Tode verweigert wurde, erschien er i. J. 408 vor Rom. Die Stadt gerieth in die furchtbarste Bedrängniß. Vergebens suchte man Hülfe bei den heidnischen Göttern, die, wie man wähnte, sich für den Abfall von ihren Altären rächen wollten; man mußte endlich auf Alarich's Forderungen eingehen und um die ungeheuern Summen zu beschaffen, die prächtigen Götterstatuen einschmelzen, unter denen sich auch die Virtus romana befand. Als der Kaiser Honorius sich weigerte, den vom Senate abgeschlossenen Vertrag zu bestätigen, erschien Alarich im J. 410 wiederum vor Rom, das sich sogleich ergab. Der Präfekt der Stadt, Attalus, wurde, nachdem er durch den gothischen Bischof Sigesarius die Taufe empfangen hatte, zum Kaiser ernannt und vom Senate anerkannt. Als aber Alarich einsah, daß Attalus, der nach heidnischem Sinne regierte, nicht bloß unfähig zur Regierung sey, sondern daß der Christengott seiner Herrschaft widerstrebe, ließ er ihn wieder fallen und übersandte die kaiserlichen Insignien dem Honorius in der Hoffnung, dadurch den Frieden einzuleiten. Honorius ließ sich zu nichts bewegen. Da zog Alarich zam dritten Mal vor Rom. Die christlichen Apologeten halten den Gothenkönig für ein Werkzeug in Gottes Hand, um das lange hingehaltene Straf-

gericht an der sündigen und unbußfertigen christlichen Weltstadt zu vollziehen. Alarich selbst erklärte, daß er nicht freiwillig nach Rom zöge, sondern Jemand beständig ihn beunruhige und antreibe: „mache dich auf und zerstöre die Stadt!“ Aber Rom sollte nicht untergehen, sondern die Züchtigung, die es erfuhr, sollte dazu dienen, daß das römisch-christliche Volk zur Buße erweckt wurde. In dem von den Barbaren proklamirten Asylrecht der christlichen Kirchen der Stadt sieht Augustin den schlagendsten Beweis, daß der christliche Name, den die Heiden lästerten, nicht das Unglück der Stadt, sondern deren Rettung bewirkt habe. Während die heiligen Stätten der Christen verschont blieben, wurden die bewunderungswürdigen Denkmäler des Heidenthums den Flammen übergeben, nachdem der Schmuck der Wände und Altäre geraubt worden war. Das römische Heidenthum erhielt in seinen bisherigen Stützen, den noch immer mächtigen Adelsfamilien, durch die gothische Zerstörung der Weltstadt einen empfindlicheren Stoß, als ihm bisher die Gesetze und Maßregeln der christlichen Kaiser beigebracht hatten. Alarich führte sein mit Beute beladenes Heer nach dem Süden Italiens, und während er noch überlegte, wohin er sich wenden sollte, wurde er plötzlich in der Blüthe seines Lebens durch den Tod fortgerafft. Sein Schwager Athaulf wurde von den Gothen zum Nachfolger erwählt. Er knüpfte mit Honorius Unterhandlungen an und übernahm es, gegen Zusage fester Wohnsitze die römische Herrschaft in Gallien und Spanien wiederherzustellen. Nachdem er die Usurpatoren überwunden hatte, schien der Friede vollends gesichert zu seyn durch die Verbindung des Athaulf mit der Galla Placidia, der Tochter des großen Theodosius, die sich seit dem zweiten Zuge der Gothen gegen Rom noch immer als Geissel in ihren Händen befand. Jetzt gab der Gothenkönig seinen Plan auf, den römischen Namen zu vernichten und das römische Reich in ein Gothenreich umzugestalten, um so mehr, da er einsah, daß sein Volk erst zum Gehorsam gegen die Gesetze erzogen werden mußte. Er stellte sich jetzt die Aufgabe, den römischen Namen mit gothischen Kräften wiederaufzurichten. Die Zeitgenossen sehen in der Verbindung des Gothenkönigs mit der römischen Kaisertochter eine Erfüllung des von Daniel geschauten vierten Monarchieenbildes (Dan. 2, 32 ff.) und auf den frühen Tod des Kindes, das den verheißungsreichen Namen Theodosius erhalten hatte, wurde V. 43. angewandt. Die von Athaulf begonnene Eroberung Spaniens setzte Wallia im Auftrage des Kaisers fort und erhielt dafür als Belohnung feste Wohnsitze in Gallien eingeräumt, wo die Westgothen von ihren Zügen ausruhten und auf den Trümmern des alten römischen Reichs das westgothische Reich gründeten. (Siehe das Westgothische Reich.)

Die Ostgothen, die sich in ihren Sitzen an der Donau eine Zeitlang an die Hunnen angeschlossen hatten, erhoben sich nach dem Tode Attila's und dem Zerfalle seiner Herrschaft und erhielten von den Oströmern Wohnsitze in Pannonien eingeräumt, die sie unter drei Königs-Brüdern behaupteten. Durch Einigkeit stark, standen sie bald wieder, wie früher, drohend an den Grenzen des Ost- und Westreichs. Das Ostreich erkaufte sich im J. 460 durch Tribut den Frieden, den der Sohn des Theodemir und der katholisch getauften Erelieva Theoderich, der nachmalige Held, als Geissel verbürgen sollte. Nach dem Tode Walamir's, des ältesten der drei Brüder, führte der jüngste, Widemir, seine Schaaren nach Italien, die sich von hier nach Gallien wandten und mit den Westgothen vereinigten. Den größten Theil der Ostgothen führte Theodemir mit seinem Sohne Theoderich, der von Constantinopel wieder zurückgegeben worden war, in das Ostreich, wo ihnen neue Sitze eingeräumt wurden. Der Versuch der Oströmer, die gefährlichen Nachbarn durch innern Zwiespalt zu schwächen und durch sich selbst aufzureiben, mißlang, dagegen wußte sie Kaiser Zeno zum Abzug nach Italien zu bewegen, wo Odoaker mit den Herulern und Rugiern die weströmische Herrschaft vernichtet hatte. Theoderich brach im J. 489 von Osten nach Italien auf und gründete daselbst nach Unterwerfung des Odoaker das ostgothische Reich. (Siehe das Ostgothenreich in Italien.)

Ueber die älteste Geschichte der Gothen ist zu vergleichen außer dem angeführten Werke von J. Grimm, Geschichte der deutschen Sprache, die Geschichte der Westgothen von

Dr. J. Aschbach. Frankf. a. M. 1827. Die Deutschen und die Nachbarstämme von Kaspar Zeuß. München 1837. Krafft, Kirchengesch. d. german. Völker. Berlin 1854. 1. Bds. 1. Abthlg. Krafft.

Gothische Baukunst, s. Baukunst, christl.

Gothische Bibelübersetzung, s. Deutsche Bibelübersetzungen.

Gott ist — Gott. An dieser Erklärung dürfte sich die in dem Artikel ganz und gar beruhende Theologie unberechtigten Ansprüchen der Wissenschaft gegenüber genügen lassen, wäre sie nicht dennoch verpflichtet, von den Gründen einer dergleichen erhabenen Tautologie sich selbst Rechenschaft zu geben. Sie hat sich demnach über die Erkennbarkeit, über den Begriff, über die Eigenschaften Gottes nach Maßgabe der aus der heil. Schrift gewonnenen Ergebnisse auszusprechen. 1) Die Erkennbarkeit Gottes. Dafür steht sogar die oben angewandte Tautologie ein, daß wenn schon von Unbegreiflichkeit, doch von absoluter Unerkennbarkeit Gottes nicht die Rede seyn könne. Was unter dem Etwas, welches in Verstand und Sprache existirt, oder nur unter dieser res in intellectu zu verstehen sey, müßte auch die Atheologie zu sagen wissen. Oder mindestens würde zu der schlechthin behaupteten Unerkennbarkeit die Behauptung der Unwirklichkeit mitgehören, weil wenn zugegeben, wohl gar bewiesen worden ist, daß Gott sey, nicht schlechthin ungewußt bleiben kann, was oder wie er sey. Das Wissen vom Daseyn und Soseyn bedingt sich gegenseitig. Daran ändert das zunächst nur gefühlte innegewordene Daseyn nichts, denn wesentlich gefühltes, erlebtes schließt sich irgendwie der Erkenntniß auf. Und sofern es angenommner Maßen Beweise für Gottes Daseyn gibt, haben sie alle an irgend einem göttlichen Soseyn (Macht, Weisheit, Gerechtigkeit, Güte) Ausgangspunkt, Inhalt und Ziel. System der christl. Lehre, 1851 S. 16. Ritter, Ueber die Erkenntniß Gottes in der Welt, 1836 S. 232.

Bei der in h. Schrift und der Kirche vielfach zugestandenen Unsehbarkeit, Unaussprechlichkeit, Unnennbarkeit, Unkennbarkeit, Unerforschlichkeit, Unergründlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes hat man für's Erste zu bedenken, daß nicht jede von diesen Verzichtungen jede andere nach sich ziehe, namentlich nicht die Unbegreiflichkeit die Unerkennbarkeit; und dann, daß keine an und für sich im Interesse des Unglaubens oder des Zweifelns geschieht, sondern daß nur dem Erforderniß der Offenbarung oder dem Rechte des Glaubens desto mehr Platz gegeben werden soll. Das Letztere ist bei den biblischen Sätzen, Niemand hat Gott je gesehen, Joh. 1, 18. 1 Joh. 4, 12. und Gott wohnt in unzugänglichem Lichte rc., 1 Tim. 6, 16., namentlich der Fall. Gott ist eben nur in Christo, nämlich dem Glauben und durch die Liebe, die sein Wesen ist, oder überhaupt nur in seinen Werken offenbar. Allerdings hat der Herr den Organen seiner Rede und im Offenbarungskreise Erscheinungen seiner Herrlichkeit gewährt, aber auch diese nur unter einer Vermittelung, vermöge eines Reflexes, 2 Mos. 33, 20. Das Schauen nicht, sondern das Glauben kommt der diesseitigen Daseyns- und Erkenntnißstufe zu, 2 Kor. 5, 7. 1 Kor. 13, 12. Also zwar erkennbar ist Gott, aber nur, soweit er sich zu erkennen gibt und die menschliche passive oder active Empfänglichkeit reicht; daher Johannes von Damaskus: weder ist Gott ganz erkennbar, noch ganz unerkennbar. Ihn in sinnlicher Weise sehen, wäre dem creatürlichen, sündigen Wesen tödtlich, B. d. Richter 6, 22. Jes. 6, 5., eine Vorstellung, die von der ähnlichen heidnischen ebenso verschieden ist, wie der testamentische Begriff der Heiligkeit vom heidnischen. Dagegen ist im Gegensatz des todten und darum auch gefälschten Wissens von Gott (Röm. 1, 21. 3 Joh. 11. Jak. 2, 19.) der lebendigen Erkenntniß ein Sehen, Schauen zugestanden, und daran knüpfen sich die durch die mystische Theologie eröffneten Wege der Gotteserkenntniß. Die Wissenschaft zwar vertrauet auch den dem Verstande eingebornen Gesetzen als Werkzeugen zur Erkenntniß der Wahrheit. Die Wahrheit erkennen, den Grund und Zweck der Erscheinungen in ihrem Zusammenhange, in ihrer Einheit erkennen ist ein Proceß, der von allen gegebenen Punkten aus zur Erkenntniß des vollkommnen, urwirklichen Wesens führt. Jede Wissenschaft,

welche Wahres und Gutes in der Welt, der Natur und Vernunft erkennt, erkennt damit eine Macht der Weisheit und Güte, und da diese nicht abstrakt zu denken ist, Gott von Ewigkeit. Ritter, a. a. O. S. 472 ff. Suabedissen, Metaphysik. 1836 S. 143. Indessen da diese Erkenntnißart an sich unvollständig und eine unvollendbare ist, wie denn Sirach (43, 31.) mit tiefer Wahrheit bemerkt, der Mensch kenne die Werke Gottes nur in geringem Umfange; da eben deshalb die Wissenschaft die Zufälle des Skepticismus und Kriticismus an sich hat und sich oft aus zu eiliger Dogmatik zurücknehmen muß, bleibt sie eine vorbereitende und wieder eine vermittelnde, ergänzende Function des religiösen Bewußtseyns. Denn Erkenntniß Gottes ist nicht des Wissens wegen, sondern des Lebens, d. h. der Gemeinschaft wegen mit Gott. Die Religion ist das allbestimmende für den Menschen, und daher das vor aller Reflexion oder Speculation unmittelbar gefühlte und bewußte. Das Gemüth vermag in kürzester Syllogistik und kraft einer ihm immanenten Dialektik des Ich und der Welt, der Freiheit und Nothwendigkeit die Gotteserkenntniß zu anticipiren. So sehr, daß nach Tertullian (Testimonium animae) der gemeine unbefangene Sinn des heidnischen Volkes sich ohne Philosophie und Offenbarung reiner und wahrer über Gott und die göttlichen Dinge äußert als Mythus oder Philosophen es thun. Im Gemüthe nun wurzeln Erkenntniß und Wille, Sinn und Trieb also, daß eines das andere bedinget. Sünde ist daher Unwille zur Wahrheit und Erkenntniß ein sittlicher Akt. Aus der Sehnsucht nach der Wahrheit und Schönheit des Guten ergibt sich die entschiedene Verzichtung auf das Vielerlei scheinbarer Gegenstände und Güter behufs der Erspähung des Wahrhaftigen und Seyenden. An diese platonische Ordnung der seligmachenden Erkenntniß schließt sich daher die christliche Mystik an, welche den Schatz des Offenbarungsglaubens nach Anleitung des Grundsatzes hebt, daß wer Gott liebt von ihm erkannt werde, und ohne Reinigung Niemand den Herrn schaue. Zwar ist in Jesu allein Gott recht lehrbar, nennbar, faßbar (worin Luther ausdrücklich mit der ältesten Theologie, z. B. mit Clemens von Alexandrien übereinstimmt), aber nach dem bloßen Buchstaben durch den Glauben angeeignet, ist der Offenbarung Inhalt doch noch nicht unser. Die Empfänglichkeit für Gottes Erleuchtung beginnt erst nach dem vollendeten Insichgekehrtseyn des Menschen. Der von dem Vielerlei geschiedene, und durch geistliche Zucht und Arbeit der Entsagung von der Welt ausgeleerte Mensch erkennet Gottes Licht und Liebeswesen mehr und mehr, bis er vergottet ist und in Gott von Gott aus denken und wollen kann. Das ur- und vorbildliche arme Leben und Leiden des Herrn muß sich in dem wiederholen, der durch Christum zu Gott kommen, und in dem sich Gott offenbaren soll. Sowie aber der wissenschaftliche Weg zu Ueberschreitungen führt, so der Weg der Mystik. Dort dünket sich der Denker, je mehr er sich von geschichtlichen und sittlichen Bedingungen geschieden und auf sich selbst gestellt hat, desto unfehlbarer zum absoluten Wissen vom Absoluten, von Gott, zu gelangen; hier geht das creatürliche Leben im Meere des Theopantismus wie ein Tropfen auf. Nur der Kirchenglaube mäßigt beide Richtungen, nöthigt sie, sich an einander zu erproben, und beharrt von Anfang bis hierher darauf, daß es nur *κατὰ τὸ ἐφικτὸν* wirkliche und gegenständliche Erkenntniß Gottes durch seine Offenbarung gebe. Die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens bleibt nicht nur feste Annahme, sondern auch dies, es sey jeder Fortschritt in der Erkenntniß Gottes auch Fortschritt in der Erkenntniß von der Unbegreiflichkeit Gottes. Wenn demnach die strengen und entschiedenen Anhänger des Arius (vergl. Gregor von Nyssa 12. Rede) die nicänische Lehre schon der Unverständlichkeit und des Geheimnisses wegen, darinnen sie zugestandenermaßen schwebe, verwarfen, so ergegneten die Rechtgläubigen, die geglaubte Gottheit des Sohnes oder die geglaubte Dreieinigkeit fördere dennoch die Erkenntniß des Gotteswesens mehr als die geläugnete, und das neuere Vorgeben der speculativen Schule (Hegel, Daub, Marheineke), die Abwehr absoluten Wissens widerspreche dem Besitze einer geoffenbarten Religion, hat nicht zutreffend erscheinen können. Begriffliche und beschauliche, gläubige und wissenschaftliche Erkenntnisse sind in ihrem Fortschrittsverhältnisse verschieden, und das Bewußtseyn, welches über das Wissen

vom abstrakten Einen Wesen kraft der Offenbarung hinaus in die neue Region der Unterschiede Gottes von Gott versetzt wird, wird eben dadurch vom Offenbarer nur noch abhängiger. Die Religion des monotheistischen Fanatismus (im Judenthum und Islam) hat der Erfahrung zufolge den crassesten Pantheismus aufgereizt, während alle Mängel und Gefahren der Verehrung des außer- und überweltlichen Gottes durch den scheinbaren Tritheismus des Christenthums überwunden wurden. Syst. d. christl. Lehre, 1851. S. 188. Eine andere Frage ist, ob eine gedankenmäßige und sprachliche Erklärung darüber, was und wer Gott sey, für möglich und zuläßig erachtet werde.

II. Der Begriff Gottes und die göttlichen Namen. Gott ist allerdings nennbar und durch die sprachliche Zeichnung von jedem andern Objecte zu unterscheiden, dennoch ist derjenige Name, der sein Wesen schlechthin ausdrückte, nicht zu finden und ein tiefes Geheimniß. Ferner, Gottes uns bewußtes Wesen und Leben, können wir uns allerdings gegenüber dem Gesammtgehalte des Welt-, Natur- oder Selbstbewußtseyn denkend bestimmen, aber wir sind außer Stand in durchaus entsprechender und angemessener Weise (adäquat) und kunstgerecht den Inhalt der Vorstellung Gott zu definiren. In diesen Verneinungen und Bejahungen kommen die christlichen Theologen aller Zeiten ungefähr, von Clemens von Alexandrien (Strom. V. Pott. S. 251 f.) an bis zu den protestantischen Scholastikern überein. S. Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik. 2 Bd. 1 Abth. S. 7. und die auszüglichen Werke über kirchliche Glaubenslehre von Bretschneider, Klein, Hase und Schmid. Dasselbe ist gemeint, wenn man Definition und Beschreibung, Real- und Nominaldefinition für diesen Fall unterscheidet. Clemens schon gibt die Gründe der Unmöglichkeit vollkommner Definition in ähnlicher, aber noch vollständigerer Weise als z. B. Joh. Gerhard an. „Wie mag doch aussagbar und in Worten erklärbar seyn, was nicht Gattung, nicht Glied des Gegensatzes, nicht Art, nicht Atom, nicht Zahl ist, und auch nichts Zufälliges noch Etwas ist, dem etwas zufiele. Auch das All wäre keine richtige Bezeichnung, denn Gott ist des Alls Vater. Ebensowenig ist er ein Theil, denn das Eine ist untheilbar und wieder unendlich, weil weder zu durchgehen noch zu begrenzen.“ Dennoch wenden wir die Kategorie Seyn oder Wesen als die gewissermaßen der Gottheit mit dem Geschöpf gemeinsamste und einfachste an, um in der Beschreibung des Inhalts des Gottesbegriffs einen Anfang zu machen, z. B. ens, essentia, substantia (vita?), wohlwissend, daß dieses Alles von Gott ausgesagt, in andrem Sinne gilt als von der Welt. Dies ist so sehr der Fall, daß es an Philosophen und Theologen nicht gefehlt hat, die sich im Hinblick auf das endliche, zufällige, wandelbare Seyn der Dinge nicht scheuten von dem Nicht-Seyn Gottes als dem allerersten Moment des Begriffs auszugehen. Oder man sagte, Gott sey überwesentlich. Indessen ist doch die Sprache der Schule immer auf das Seyn als die erste Position zurückgekommen, und man hat sogar den alten metaphysischen Gebrauch eines Ersten, ersten Wesens (Hollaz), ersten Bewegers, nicht verschmähet, weil ja die diesseitigen Wandrer Gott gar nicht anders als in ordine ad res creatas zu denken im Stande wären. Und doch läßt sich dadurch das sogenannte ens primum nicht begründen, da es sich vielmehr der Beziehung wegen auf die Creatur gar nicht um bloße Zahl oder Ordnung, sondern um absolute Ursachlichkeit, und um die dafür einstehende Vollkommenheit des Seyns, also um das selbstständige, unendliche, aber allbedingende Wesen handelt. Allerdings besteht dieses auch darin nicht lediglich, daß es irgendwie etwas verursachet und bewirket, denn es ist ein An-Sich, Aus-Sich, Für-Sich. Und daher kommt es, daß auch an der Wurzel der protestantischen Theologie, in den Bekenntnißschriften, die Bestimmung sogleich mit einem Prädikate des Seyns oder Wesens als infinitum, necessarium, anhebt. Neuerdings ist das absolutum vorzugsweise und statt jedes andern gebräuchlich. Wollten wir nun dem sofort nur das Moment der Causalität und Finalität der Welt, welche mit dem ens absolutum gesetzt sind, das ἐξ αὐτοῦ und εἰς αὐτὸν hinzufügen, so wäre doch, da sich die religiöse Nothwendigkeit des Gedankens des Absoluten, ohne daß das Gute in seiner Schlechthinigkeit mit gedacht werde,

nicht behaupten läßt, das Gute aber, ohne Geistigkeit und Persönlichkeit gedacht, in den bloßen Begriff des Absoluten zurückfällt, entweder Liebe und Persönlichkeit mit dem Momente der Causalität und Finalität schon mit begriffen oder wofern nicht, als ein früheres zu denken. Deshalb pflegt auch mit der absoluten Seynsbestimmung entweder in etwas diffuser Weise, spiritualis, intelligens, und anderes eigenschaftliche, oder nach genetischer Ordnung Geist und Persönlichkeit zum vollen Wesensbegriffe verbunden zu werden. Rothe: Natur, Geist, Persönlichkeit Gottes; s. theol. Ethik, in der Grundlegung. Je mehr sich die Gefahren des Pantheismus spüren ließen, hob man das Moment der Persönlichkeit absichtlicher hervor, nachdem es früher in der Geistigkeit und Intelligenz latitirt hatte. Fichte, Idee der Persönlichkeit. Fischer, Idee der Gottheit. So haben sich logisch-metaphysische Dreiheiten von verschiedener Bezeichnung ergeben, welche sich zum Dogma von der Dreieinigkeit, da sich die Theosophen an die kirchliche Gestaltung desselben nicht binden, bald im Verhältnisse der Abstoßung, bald der Anziehung verhallen. Es kommt wohl vor, daß die Behauptung der Persönlichkeit des göttlichen Wesens Veranlassung gibt, sie dennoch Gott nur in dem Sohne (nach Swedenborg) oder nur dem Vater beizulegen, oder mindestens dem h. Geiste sie abzusprechen, allein an und für sich hebt der Begriff der Persönlichkeit das nicht auf, daß sie sich selbst in drei Subsistenzen vollziehet; weshalb die neuere spekulative Theologie keinen Anstand genommen hat, die Idee der Persönlichkeit vielmehr der analogischen Erklärung des trinitarischen Dogma's zum Grunde zu legen. Die einfachste Zusammenfassung der in dieser Hinsicht vorgekommenen Versuche s. bei Twesten II. Abth. S. 194—216. Diejenigen endlich, welche, weil sie sich unfähig stellen, einzusehen, daß Persönlichkeit etwas Anderes sey als Individualität, absolute Persönlichkeit für unmittelbaren wörtlichen Widerspruch erklären, konnten die Theologie nicht irre machen. Durch Persönlichkeit theilt sich das Leben in sich, wird sich Gegenstand als Denken, Wissen, Wille, und gewinnt eben erst dadurch auch Angesichtlichkeit gegen Anderes, ohne daß dadurch das Verhältniß des göttlichen Lebens zum creatürlichen aufgehoben würde. Person und Persönlichkeit sind freilich Begriffe, welche nicht unmittelbar in heil. Schrift ansprechen. Demungeachtet wurzeln sie mit in Allem, was in göttlicher Beziehung von Angesicht, Anschauung rc. gesagt ist, überdies in Vater, Herr, Erlöser u. s. w. Daß aber Persönlichkeit seyn muß, geht aus dem Grunde, daß Gottes Wesen Liebe ist, zuerst mit Nothwendigkeit hervor, und wir haben also vollen Grund, die göttliche Vollkommenheit in der Liebe mit der Vollkommenheit des Lebens (Gott ist Geist) zu verbinden, und wieder die göttliche Persönlichkeit durch das vorausgehende Moment der Liebe zu bedingen, um der biblischen Lehre vom Wesen Gottes den entsprechendsten Ausdruck zu geben. Syst. d. christl. Lehre, §. 61. „Bestimmt ist das göttliche Seyn das allbestimmende;“ schlechthinige Arten, das Andre zu bestimmen und zu bedingen, sind aber nur das schlechthin gut und schlechthin frei seyn. Es kann höhere oder gleichwürdige *ἀρχαὶ* des Unendlichen nicht geben, folglich sind es die einfachsten Bestandtheile des Gedankens Gott. Dem entsprechen die biblischen Sätze: Gott ist Geist, ist Liebe, ist Herr.

Ehe über die Nennbarkeit oder Unnennbarkeit (*ἀνωνόματος, ἄρρητος*) über den Namen oder die Namen Gottes entschieden werden kann, muß die Theologie auf den Begriff des Namens reflectiren. Name ist sprachliche Zeichnung des vorstellbaren, gedenkbaren Dinges; ein dem Bewußtseyn und der Gemeine des Wissens gegebenes Zeichen, das Objekt in seiner Unterschiedlichkeit zu denken oder desselben zu gedenken. Ein *μηνύτικον, ἐνδεικτικὸν*. Alle Sprachen nun nennen Gott insoweit hinreichend als sie das sonst herumirrende Denken durch ein Wort zur Ruhe bringen, welches diese Vorstellung in unterscheidender Weise zeichnet. Dieser Name der Gottheit macht keinen Anspruch, das Wesen absolut auszudrücken und zu offenbaren. Es genügt, daß er positione dies bedeutet. Selbst der Polytheismus gewinnt einen Namen für das Abstractum von all seinen Göttern, welcher in der Regel der Idee der Macht, der Bewegung, der Kraft und Ursachlichkeit angehört. Der philosophische Monotheismus aber, der hinzutritt, wan-

delt alle mythische Namen in Momente und Prädikate seines Einen, Guten, oder seines Herrn, Schöpfers, Vaters u. s. w. um, und strebt durch den Namen Vielheit, wie dies von den Stoikern Diogenes Laertius behauptet, und von Cleanthes es besonders gilt, nach einer Allheit von Bestimmungen hin. Aber auch diese Allheit, wenn sie vollendbar wäre oder geachtet würde, vermöchte nicht die Unbegreiflichkeit und also auch nicht die Unaussprechlichkeit Gottes zu überwinden. Anders, scheint es, ist es mit der Offenbarung, sofern sich nämlich der Einige übernatürliche Gott selbst nennet und aus seinem Wesen heraus kenntlich und namentlich macht. Der Name ist da das in der Sprache für die erkennende und sprechende Gemeine vergegenwärtigte Wesen. Der Name, sagt man, zeigt Wesen und Person an; sehr wahr, aber doch jeder Zeit, sofern und soweit Gott der unsichtbare sich geoffenbart hat. Der Name hat auf diesem Gebiete für's Erste eine weitere Bedeutung. Die Offenbarkeit Gottes überhaupt, der ganze Inhalt der Selbstoffenbarung Gottes als solcher, sein Wort sammt allen dazu gehörenden Denkmälern und Gebräuchen, Aemtern und Handlungen geben in ihrer Stätigkeit Gotte einen Namen, vergegenwärtigen sein Daseyn, vermitteln seinen Ruhm, und fordern Gehorsam, Glauben, Heiligung und Verehrung. So ist des Herrn Name in dem das israelitische Heer begleitenden Engel, 2 Mos. 23.; so wird der gesegnet, der in dem Namen des Herrn kommt, Ps. 118; der Vater hat den Namen des Sohnes zu verklären, nachdem der Sohn den Namen des Vaters verklärt hat, Joh. 17, 6. So soll des Herrn Name geheiligt werden, Matth. 6, 9., und kraft des Namens Jesu wird erhörlich gebetet, Joh. 16, 26., in seinem Namen geredet, gehandelt, gelitten. Der den Namen über alle Namen hat, Jesus ist auch allein der volle lebendige Name Gottes des Vaters, die Ehre Gottes des Vaters, Phil. 2. Kol. 3, 17. Demnach kann im gegebenen Zusammenhange des Herrn Name auch seine Gerechtigkeit, Heiligkeit, Güte rc. bedeuten. Es gibt dennoch einen eigenthümlichen, 2 Mos. 3, 14; 6, 3., Namen des Gottes der Offenbarung, der obgleich ein sprachlicher doch nicht sowohl irgend ein Prädikat, sondern das ewige selbige Wesen des sich und sein Reich in der Zeit offenbarenden Gottes anzuzeigen hat. Beck, chr. Lehrwissenschaft. Denn so gewiß es ist, daß der Name Jehovah der Wurzel nach dem Worte Seyn zugehört, so beruhet er doch nicht im bloßen philosophischen Begriffe des absoluten Seyns und der Aseität, wie man etwa aus der alexandrinischen Uebersetzung ὁ ὤν schließen möchte; denn in der Entwicklung, Ich werde seyn, der ich seyn werde, liegt (ebenso wie Jes. 43, 11. 12. Ich bin der) als Connotat das Moment der fortschreitenden Erweisung und Offenbarung Gottes in der Beständigkeit seines Wesens, Wissens, Willens, Vermögens, oder die Einheit aller Epochen, Stufen, Arten der Offenbarungen. Er ist der Erste und der Letzte; der da ist, der da war, der da seyn wird, Off. Joh. 1, 8. Eben für diesen Offenbarungsnamen Gottes sammelt sich alle Scheu und Ehrfurcht, 3 Mos. 24. und das in dem Grade, daß es endlich zur Religion mitgerechnet wird, ihm, der zu heilig ist, um ausgesprocheu zu werden, den Namen Herr zu substituiren. Hiedurch aber, so wie weiter durch den Namen Vater und Erlöser, Jes. 63, 16. 64, 8. werden neue Momente vom Wesen des Offenbarungsgottes angezeigt, daß er nämlich im Offenbaren ein Gott der Wahl, Gnade und Liebe gegen die Gemeine ist, welcher sein Angesicht sich zugewendet. Dieser Eigenname aber zieht alle andere, nämlich die Natur-Namen, als Elohim, Zebaoth und sonstige Macht- und Relativ-Namen an sich und setzt sich zu ihnen in Beziehung. Hengstenberg, die Gottesnamen des Pentateuch.

III. Die Eigenschaften Gottes. Den göttlichen Namen gibt die alte Theologie zugleich eine weitere Bedeutung, indem sie eine Mehrheit oder Allheit von prädicativen Aussagen und Vorstellungen von Gott darunter versteht. Näher werden diese Eigenschaften, Würden, Tugenden, Vollkommenheiten Gottes genannt; Ausdrücke, welche alle erst wieder neubestimmt werden müssen, wenn sie nicht dem Begriffe des absolut Seyenden widersprechen sollen. Gott kann freilich nichts beigelegt werden, was er nicht hat, und ihm eigen oder eigenthümlich kann nur insofern etwas seyn, als

sein Wesen schon über jedes Einzelwesen und jede Zufälligkeit hinweggesetzt worden ist. Darüber nun, daß die göttlichen Eigenschaften entweder nur in dem endlichen Denken, Fühlen und Reden (Nominalismus im Gegensatz des Realismus) wahre Unterschiedlichkeit und für dasselbe Werth haben, oder aus bezüglichen Wiederholungen und Anwendungen des Gottesbegriffs bestehen, ist die Theologie mehrentheils einverstanden. Martensen, Dogm. 111. Thomasius, Christol. 41. Die kirchliche Theologie hat nie zugestanden, daß die Eigenschaften Gottes etwas Andres als das Wesen Gottes selbst seyen. Schicklich nennt sie Suabedissen a. a. O. S. 150, Begriffe des Begriffes Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt. Unter mehreren Eigenschaften Gottes kann jede sich nur durch Einheit mit allen andern behaupten und denkbar machen, der Begriff des göttlichen Wesens oder das ungetheilte und untheilbare Wesen Gottes muß für eine jede Eigenschaft sich gleichsam verbürgen, und jede Eigenschaft für das Wesen. Das läßt sich auch so ausdrücken: Keine Eigenschaft sagt uns etwas Andres oder Neues von Gott aus. Wie es nun möglich sey, dergleichen einzelne Vollkommenheiten von Gott auszusagen, sollte nicht die Hauptfrage seyn, oder auf welchem Wege (der Verneinung, Steigerung und Ursachlichkeit) man zur Kenntniß derselben gelange; denn die Gotteserkenntniß als Wesenserkenntniß ist für eigenschaftliche Lehren von Gott das vorausgesetzte, und wir kommen nicht auf dem Wege der Zusammensetzung zur Erkenntniß des göttlichen Seyns und Wesens. Wahrheit ist wohl an jener dreifachen Methode, daher keine für sich allein, sondern jede sich ergänzend durch die andere Erkenntniß wirken will: aber damit wird der lebendige Ursprung der eigenschaftlichen Repetitionen des Gottesgedankens, also ihre Nothwendigkeit noch nicht dargethan. Das gnostische primum ens ist schlechthin an sich prädicatlos, und werden ihm dennoch Emanationen angesonnen, so sind es Ideen, Potenzen, Aeonen, deren Gegensatz durch Weltentstehung ausgeglichen werden soll; woraus denn ein Mittelding zwischen Lehre von den göttlichen Werken (Schöpfung, Erhaltung, Erlösung) und Lehre von göttlichen Personen erzielt wird. Die Speculation auf das Absolute, Eine, Einfache ist die Quelle der Eigenschaftslehre nicht. Die schon oben erwähnten Momente des Gedankens vom Absoluten, als necessitas, spiritualitas, infinitas u. s. w. können wohl für die scholastische Ontologie sich irgendwie ordnen lassen, aber sonst gehen sie das religiöse Leben der Eigenschaftslehre durchaus nichts an. Dieses besteht in dem, daß der lebendige Gott in dem Maße, als er geoffenbart ist, geglaubt und erkannt wird, an den Momenten unsrer Erfahrung vollständig und überall gleich göttlich, nämlich als absolute und absolut freie Liebe sich offenbart und erweiset. Erfahrung aber oder Welt- und Selbstbewußtseyn zerfließen als Anlässe zur Vollziehung des Gottesbewußtseyns nicht wie eine unbegrenzte Masse, vielmehr läßt sich das menschliche Leben in solche Gegensätze fassen, wie Zeit und Raum, Natur und Geist, gut und bös, Sünde und Gerechtigkeit, Wohl und Weh, Tugend und Glück u. s. w., und darum handelt es sich eben, daß die objective Wahrheit Gottes sich an allen diesen subjektiven Momenten so vollziehen läßt, daß alle Vollziehungen mit einander zusammenstimmen, und kein Moment vorkommt im Erfahrungsleben, der nicht in das fromme Bewußtseyn aufgenommen werden könne. Der Gedanke von Gott und die Gedanken von ihm, erproben, erhöhen, erfüllen sich gegenseitig. Da nun, wo das religiöse Leben in seiner ursprünglichen Reinheit und Fülle sich manifestirt hat, also in dem schriftlichen Denkmale der Religionsstiftung oder im geschichtlichen und sprachlichen Leben der Offenbarung, muß sich am meisten, was an der eigenschaftlichen Lehre von Gott wesentlich sey, erkennen lassen. Soll die Theologie also nicht von Neuem, was der Religion und was der Philosophie, was dem Glauben und was der Reflexion über denselben angehört, untereinander mengen, nicht wie die jüdische das Wesen Gottes auszählen (ἐξαριθμεῖν), so muß sie sich an die biblischen Phänomene halten, die Entwicklung derselben nach beiden Testamenten beobachten, und die adjektivischen Ausdrücke des göttlichen So-Seyns wahrnehmen, welche die wahrste Stätigkeit und den offenbarsten Zusammenhang mit den Hauptwerken und Rathschlüssen haben, der innern Anord-

nung wegen aber auf die Paarungen und Gruppirungen, welche immer wiederkehren, achten. Liebe, Geist, Leben, Licht sind Wesensbestimmungen. Am nächsten schließen sich Herrlichkeit und Heiligkeit an dieselben an; in ähnlichem Range stehen und in vielfacher Paarung Macht und Weisheit, Macht und Güte, Güte und Weisheit; das aber, was zu den modis der heiligen herrlichen Liebe gehört, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, Wahrhaftigkeit und Güte, endlich die häufige Gruppirung von Gnädig, Barmherzig, Langmüthig, Gnade und Wahrheit oder Treue, ist der ethischen Natur der christlichen Gotteslehre wegen besonders in Rücksicht zu nehmen. Die Theologie hat sich von jeher bemüht, theils den anscheinenden innern Widerspruch der eigenschaftlichen Lehren zu lösen, theils sie in sich selbst durch Unterscheidung von Arten zu organisiren. Diese noch unvollendete Geistesarbeit wurde durch mancherlei Hindernisse gestört. Einmal durch unberechtigte Vermengung der Momente der Philosophie des Absoluten mit den göttlichen Eigenschaften, dann durch Gleichstellung solcher Vorstellungen, die einander unterzuordnen sind; weiter durch das Begehren, gewisse göttliche Eigenschaften und göttliche Personen durch einander zu erklären, endlich dadurch, daß einige Eigenschaften in der Schrift wie Hypostasen erscheinen. Lange Zeit schien es zu genügen, negative und affirmative, dann ruhende und wirkende, absolute (immanente) und relative, weiter natürliche und sittliche, ferner mittheilbare und unmittheilbare, endlich nachahmliche und unnachahmliche Eigenschaften Gottes zu unterscheiden. Das wissenschaftliche Interesse an diesen Entgegensetzungen beschränkt sich darauf, daß in ihnen sich zunächst der zwiefache Weg der Gotteserkenntniß, Beschränkung und Ursachlichkeit, hinzukommend aber auch der Weg der Steigerung (eminentia) ausgedrückt findet. So gewiß an allen diesen Bestimmungen etwas Wahres ist, so hat doch weder eine einzelne noch sie alle zusammengefaßt befriedigen können. Die Negation nämlich muß schon der sprachlichen Zufälle wegen mit Entschränkung vertauscht werden. Was soll man aber dazu sagen, daß bei der Frage nach den negativen, ruhenden, physischen, unmittheilbaren und unnachahmlichen Eigenschaften immer wieder Momente wie Einheit, Einfachheit, Unendlichkeit u. s. w. aufgezählt werden, welche entweder gar nicht Eigenschaften sind, oder das religiöse Gefühl nicht angehen und im biblische Vorstellungskreise nicht ansprechen? Genau genommen kann nicht behauptet werden, daß eine göttliche Eigenschaft nicht communicabel sey, da wir die Verheißung haben, theilhaftig zu werden göttlicher Natur, 2 Petr. 1., Gott hat allein Unsterblichkeit, und insofern er keinen Anfang hat, ist er ewig, und kommt ihm Ewigkeit zu, theilt sie aber dennoch nicht weniger mit wie der Alleingute und Alleinweise Güte und Weisheit verhältnißmäßig mittheilt. Schon unabhängig von der Epoche der kritischen Philosophie gingen die Wolfianer (z. B. Gruner) darauf aus, den Dualism jener Eintheilung aufzuheben, indem sie die Gesammtheit göttlicher Eigenschaften aus dem Begriffe des vollkommnen Geistes entwickeln wollten; eine Entwicklung, die doch in zwiefacher Weise durch Regression auf das Seyn und Progression auf das Wirken geschehen muß und in irgend einer Weise den Dualism wieder hervorbringt. Das ist nicht minder der Fall, wenn Oetinger das absolute Leben = Gott als die absolute Einheit des natürlichen und geistigen Lebens zum Grunde legt. Gott als dem absoluten Leben kommt Allgenügsamkeit zu. Ebenfalls, wenn Henke des Begriffs, unendliche Güte, sich dazu bedient. Seit Kant haben Tieftrunk (Censur des prot. Lehrbegriffes) und Bretschneider (Dogm.), jener unter dem Namen der transscendentalen, dieser unter der Kategorie der allgemeinen die Wesensbestimmungen von den andern Eigenschaften abgesondert, so daß der Kreis des religiösen Elements von Mischung mit philosophischen Begriffen freigemacht erscheint. Auch das war ein Fortschritt, daß einer der strengsten Rationalisten, Böhme (Lehre v. d. göttl. Eigenschaften 1821) die die Welt im Allgemeinen und die sittliche Welt insbesondre bedingenden Vollkommenheiten Gottes unterschied. Nicht sowohl die spekulative Schule hat diese Lehre in neue Bewegung gebracht, denn die z. B. von Marheineke zu oberst gestellten Eigenschaften des absoluten Wissens:

wahr, ewig, selig — konnten ein theologisches Interesse und eine Angemessenheit zu den in heiliger Schrift vorwaltenden Vorstellungen nicht darbieten; vielmehr reizte Schleiermachers Glaubenslehre durch die mit seinem Religionsbegriffe innig verwandte Organisation der Eigenschaftslehre theils zum Widerspruche, theils zu neuen Versuchen. Zum Inhalt und zu den Aussagen des religiösen Gefühls gehören allezeit auch Vorstellungen von Gott, der sich in ihm reflektirt; nun aber unterscheidet sich die Summe frommer Erregungen vor Allem dahin, daß sie entweder dem besondern christlichen Bewußtseyn angehören, welches von Erlösung, also von Sünde und Gnade weiß, oder dem allgemeinen Bewußtseyn der Abhängigkeit von Gott. Dem letztern entspricht die Vorstellung, daß Gott allmächtig, allwissend, allgegenwärtig ist, jenem aber in Bezug auf die Sünde, daß er heilig und gerecht, und wiederum, daß er als Erlöser die gnadenreiche Liebe und ordnende Weisheit sey. Wenn die Einfachheit und reine Organisirung, die dieser Eintheilung eigen ist, anziehend wirkte, so vermißte man doch darin die Einheit des Gedankens Gottes selbst desto mehr, und war weder mit der Sonderung des allgemein religiösen vom christlichen Elemente, noch mit der Trennung der Heiligkeit und der Gerechtigkeit von der Liebe, am wenigsten mit der einseitig subjectiven Erklärung von Heiligkeit und Gerechtigkeit u. s. w. einverstanden. Darum kehrte die Dogmatik neuerdings zu dem Eintheilungsgrunde nach dem menschlichen Typus, Seyn (Leben), Können, Wissen, Wollen zurück, der schon in der scholastischen Periode unsrer Geschichte einigermaßen hervorgetreten war. Da die Sünde nicht zum Wesen des Menschen gehört, der nach Gottes Bilde geschaffen ist, so dürfte unter der gegen die Endlichkeit (auch Leiblichkeit) nach der via negationis genommenen Caution, in der Weise der Eminenz wie es schien zu einer vollen Construktion geschritten werden. Selbst das Moment des Gefühls ist nicht unbenutzt geblieben, Hahn, Hase, Lange. Die Begriffe von Seligkeit, Barmherzigkeit waren es zunächst, welche dafür ansprachen. Es fragt sich nur, in welcher Weise die Gefühlsform des Geistes in dieser Anwendung auf Gott eine Zurücknahme des göttlichen Lebens aus der Endlichkeit und Sinnlichkeit übrig läßt, und überhaupt welche Grundsätze die Theologie in Hinsicht der Anthropomorphismen und Anthropopathieen, welche die heilige Schrift doch alle irgendwie zurücknimmt, befolge; denn wer behauptet, daß Gott zürne, eifere, bereue, muß, da die Schrift überall auch gelegentlich sagt, Gott habe nicht Affekte wie ein Mensch, irgendwie sich darüber erklären, wie sich z. B. göttliche Reue von menschlicher unterscheide. Hollaz: quaecunque a creaturis transferuntur ad Deum, repurganda sunt prius et tum demum attribuenda. Geistvoll und wahr hat schon Augustin in den Bekenntnissen 4. die Anthropopathieen aufgelöst. Bei dem Menschen sind Gefühle die Elemente, aus welchen sich Gesinnung und Wille, und sinnliche Wahrnehmungen das Mittelbare, aus dem sich die Begriffe gestalten. Bei Gott ist jedenfalls das Verhältniß dieses, daß Sehen, Hören, Zorn, Eifer, Reue Gottes nur sonderliche Momente der Heiligkeit, Weisheit, Allgegenwart und Allwissenheit zur Anschauung bringen.

Eine wesentliche Förderung der Lehre bezeichnet es, daß Elwert, Tüb. Zeitschr. 1830, „Versuch einer Deduction d. göttl. Eigensch.“ und vornehmlich Twesten, Vorles. II, 1. S. 44 f. Haupteigenschaften wie Macht und Liebe annehmen und durch weitere Beziehung und Bestimmung derselben ihnen andere nach- und unterordnen. Einmal nämlich wird dabei die absolute, ordnende und jede endliche Kraft oder Ursache erst wirkende Macht, die Allmacht, von der geordneten und von der Allgegenwart unterschieden, kraft welcher auch die endlichen einzelnen Causalitäten in Gottes Allwirksamkeit begriffen sind; dann aber die Liebe oder die absolute Schöpferin und Geberin des Guten und der Güter theils nach dem Unterschiede von Tugend und Glückseligkeit als Heiligkeit und Güte, theils nach dem Unterschiede von Freiheit und Sünde als Gerechtigkeit und Gnade bestimmt. Endlich setzt Twesten auf dem Gebiete des Erkennens die ordnende Erkenntniß, nämlich die Weisheit zur geordneten, nämlich zur Allwissenheit, in dasselbe Verhältniß wie in Ansehung der Macht die Allmacht zur Allgegenwart, in Hinsicht der Liebe die heilige Güte zur Gnadengerechtigkeit gestellt

worden ist. Wie nahe es überall liege, Macht, Weisheit, Güte oder auch Macht, Liebe, Weisheit zu Haupteigenschaften zu erheben, ergibt sich theils aus der Geschichte der Trinitätslehre (nach Abälard, der Vorgang und Nachfolge gehabt), theils daraus, daß Macht so manchen Namen Gottes erklärt, daß Liebe laut Johannes sogar Wesensbestimmung ist, und Weisheit (nebst Herrlichkeit) in der Schrift hypostasirt erscheint. Aehnlich in mehrern Punkten, in andern abweichend verfährt Nitzsch im System der christl. Lehre. Als Grundsatz gilt, daß in der axiomatischen Lehre von ontologischen Bestimmungen gar nicht, und dagegen lediglich von einer geordneten Mannigfaltigkeit des Verhältnisses zur Welt die Rede sey. Nun treten aber zwei Unterscheidungen ein. Einmal bietet das Verhältniß zum endlichen Daseyn überhaupt und zur endlichen Persönlichkeit insbesondere verschiedene Vorstellungen von Gott dar, welche sich einander ergänzen, und dann ist es doch auf beiden Seiten von Bedeutung, daß sich in der biblischen Lehre von Gott stets zwei Richtungen einander ergänzen, die eine, in welcher Gott über allen Begriff und alle Wahrnehmung hinausgesetzt, und von jeglicher Bedingung endlichen Seyns und kreatürlicher Persönlichkeit befreit, die andere, in welcher er seinem Geschöpf so nahe als möglich gebracht wird, damit er alles Einzelne gleicherweise wie das Ganze göttlich bedingend erscheine. Diese doppelte Unterscheidung kommt ohngefähr theils mit dem Gegensatze der natürlichen und sittlichen, theils mit dem Gegensatze der entschränkenden und ursachlichen Eigenschaften überein. Die entschränkenden für das kosmische Gebiet sind Ewigkeit und Unermeßlichkeit, die bezüglichen und ursachlichen Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart; die entschränkenden für das ethische Gebiet Herrlichkeit, Heiligkeit, Weisheit, Seligkeit, die bezüglichen Gerechtigkeit und Treue (Wahrhaftigkeit), woran sich die Besonderung der heiligen Liebe in der Güte gegen das bedürftige Wesen, in der Gnade gegen den sündigen Menschen, in der Barmherzigkeit gegen den Elenden, in der Geduld gegen den Schwachen knüpft. Vergl. in Ansehung des allgemeinen Begriffs: Beziehungen, Offenbarungs-Modalitäten, Bruch, Lehre von den göttl. Eigensch. — Eine ganz vergebliche Sorge ist es, Gott werde von der Welt abhängig, da er etwas nicht wäre, ohne daß etwas Anderes sey, wenn man von seinen Eigenschaften nur als von Beziehungen wisse. Die Wesensbestimmung, und daß er das selbst gesetzt habe, an dem er und für welches er sich offenbare, wie er ist, bleibt ja bei richtiger Stellung der Eigenschaftslehre das Vorausgesetzte. Thomasius, Christi Person und Werk S. 53. Für die Theologie ist es, da sie am schlechthin persönlichen Gotte hängt, eine Unmöglichkeit, mit David Strauß die Begriffe von Heiligkeit, Weisheit u. s. w. aus dem Grunde in Weltgesetze und Weltbegriffe zu verwandeln, weil nur wer auch nicht heilig seyn könne, der Heiligkeit Prädikat zulasse, oder weil Weisheit einen Zweck habe und der Zweck ein Bedürfniß setze. Daß der heiligende Heilige, was er ist, schlechthin sey, läßt sich sehr wohl begreifen. Die Eigenschaftslehre ist seit den ältern Dogmatikern weit vorgeschritten, und hängt doch noch in ungelösten Schwierigkeiten; diese sind speculativer Art, und liegen in der Metaphysik der Zeit und des Raums, sowie in der Aufgabe, sich eine Selbstbeschränkung Gottes zu denken, welche keinen Mangel an Absolutheit setzt. Twesten hat das besondere Verdienst, allezeit darauf hinzuweisen, wie selbstständig die wesentliche eigenschaftliche Vorstellung der Speculation gegenüber sich verhalte, wenn sie auf das fromme Gefühl und ein unmittelbares religiöses Interesse zurückgeführt wird. Mit diesem Interesse hängt es in Ansehung der Heilslehre genau zusammen, daß wir nach dem Unterschiede und der Einheit von Herrlichkeit und Heiligkeit, von Gnade und Gerechtigkeit mit möglichstem Absehn von hergebrachten Definitionen und mit tieferm Einblick in die heil. Schrift forschen. Daß Gott, ungeachtet er in Offenbarungen und Herablassungen auf die Gemeinschaft mit der kreatürlichen Persönlichkeit eingeht, dennoch ganz er selber, ganz Gott bleibt, nämlich sowie von der Endlichkeit und Sinnlichkeit überhaupt, so von der Sündlichkeit, darin besteht das Herrliche und Heilige seiner Liebe; daran knüpft sich der Begriff der Gnadengerechtigkeit, durch deren genetische Betrachtung eine Umbildung

der kirchlichen Versöhnungslehre, — System d. christl. Lehre, 6. Ausg. S. 178 — und namentlich eine Ueberwindung der Satisfaktionstheorie — Weisse, die Christologie Luthers und die christologische Aufgabe der evangel. Theol. 1852 u. 1855 — eingeleitet worden ist. Eine wesentliche Förderung könnte die Erkenntniß der göttl. Eigenschaften in dem Grade erlangen, als sie nicht bloß für sich, sondern in Einheit mit der ganzen Lehre von Gott (Wesen, Personen, Werke und Beschlüsse) organisirt würde. Der dahin zielende Versuch von Thomasius liegt noch nicht ausgeführt vor, und die vorweg genommene Satzung der drei sogenannten immanenten Eigenschaften, Macht, Intelligenz und Seligkeit, welche keine Wesensbestimmungen seyn sollen, gibt noch keinen hinreichenden Aufschluß. K. J. Nitzsch.

Gottesacker, s. Kirchhof.

Gottesdienst, Theorie desselben. — Der christliche Gottesdienst beruht weder auf einem statutarischen Gebot des Religionsstifters, wie der alttestamentliche (das Einzige dieser Art im N. T. ist die Stiftung der Sakramente; aber auch in Bezug auf diese fehlt jede nähere Bestimmung über Form, Zeit, Ort, Administration, was Alles in einer wirklichen Gottesdienst-Ordnung irgendwie müßte bestimmt seyn); — noch auch ist derselbe das Erzeugniß verständiger Reflexion, etwa wie seiner Zeit im Philanthropin zu Dessau oder neuerdings von den Deutschkatholiken und Freigemeindlern gottesdienstliche Einrichtungen gemacht worden sind: sondern er ist das freie Produkt des Lebensgeistes, der der Gemeinde inwohnt, näher des fast instinctartig wirkenden Dranges, kraft dessen sich das christliche Leben, wie mittelbar in der sittlichen Gestaltung und Durchbildung des ganzen Daseyns und Handelns im Complex der irdischen Verhältnisse, so auch unmittelbar, in einer das irdische, gemeine Daseyn negirenden, somit idealen Weise manifestiren will. Eine Theorie des gottesdienstlichen Handelns, d. h. ein wissenschaftliches, einheitliches, auf Prinzipien zurückgehendes und alles Einzelne zu denselben in Beziehung setzendes Begreifen und eine dem entsprechende Gesammt-Darstellung tritt ebendarum erst spät ein, nachdem sich die Production gewissermaßen erschöpft hat; ja sie wird erst als Bedürfniß erkannt, wenn entweder eine Revision oder Reform nothwendig geworden ist und man sich deßhalb auf Grundsätze besinnen muß, oder wenn das wissenschaftliche theologische Denken so weit entwickelt ist, daß es, statt sich bloß in dogmatischen Problemen umzutreiben, auch das praktische, und zwar praktisch-kirchliche Leben in seinen Kreis hereinzieht. Vorher wird man sich begnügen, das bereits Bestehende theils bloß zu beschreiben, zunächst für diejenigen, die der Kirche noch ferne stehen, theils aber für die, welche gottesdienstliche Functionen übernehmen und ausüben sollen, dieselben in geordneter Weise zum Zwecke der Einübung vorzuzeichnen. Je mehr aber diese Functionen traditionell werden, also stehen bleiben, während die Zeit und das Zeitbewußtseyn allmählich ein anderes geworden ist; je mehr auch theils durch eine allzureiche Productivität, theils durch Steigerung des Mysteriösen im Ceremoniell das Verständniß der einzelnen Theile erschwert ist: um so nothwendiger reiht sich jenen beiden Darstellungsweisen descriptiver und technischer Art eine dritte an: die Deutung, gleichsam als höhere Potenz der beiden ersteren. Das erste Beispiel der ersten Art gibt die bekannte Stelle in der apol. maj. Justins d. M. (Kap. 67.); es ist aber natürlich, daß in späterer Zeit diese Art der Darstellung seltener wird und nur noch entweder dem Zwecke dient, einen unbekannt gewordenen Cultus der öffentlichen Kenntniß näher zu bringen (so z. B. Werke über den griechisch-russischen Cultus, wie das von King „die Gebräuche und Ceremonieen der griechischen Kirche in Rußland“, aus dem Engl. übers., Riga 1773; neuerlich die „Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche“ von Murawieff, übersetzt von Muralt, Leipz. 1838; „die heil. Liturgie des h. Chrysostomus, mit Anmerkungen von N. Yasnowsky, Weimar 1838; die „πάννυχις oder Ordnung der Gebete zum Gedächtniß der Verstorbenen“, deutsch von J. Basaroff, Stuttgart 1855), oder aber im Zusammenhange mit allgemeineren kirchenhistorischen Zwecken auch dieser Theil des kirchlichen Lebens beschrieben wird oder die einzelnen Haupterscheinungen verglichen werden.

Wir erinnern an Bingham's Origines, an Augusti's Denkwürdigkeiten, an Alt's Werk über den christlichen Cultus, und besonders an den codex liturgicus (4 Bde.) von Daniel. Einen Anfang kritisch-historischer Untersuchungen über Theile des Cultus finden wir sogar schon bei Walafrid Strabo (de ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis z. B. cap. 22); einzelne historische Notizen neben Beschreibung und Erklärung auch bei W. Durandus (rationale divinorum officiorum). Die zweite, rein praktische Darstellungsweise beginnt mit den apostolischen Constitutionen und setzt sich in den liturgischen Werken des Ambrosius, Gregor d. Gr., Isidor v. Sevilla, Rhabanus Maurus, so wie protestantischer Seits in den Kirchenordnungen und Kirchenbüchern fort. — Die dritte Behandlungsart begegnet uns am frühesten in den mystagogischen Katechesen des Cyrill von Jerusalem; in eigenthümlicher Weise repräsentirt sie selbst die hierarchia coelestis des Areopagiten Dionysius, sofern er die Kirchengebräuche idealisirend als Abbilder himmlischer Ordnung betrachtet; anders wiederum die Scholastik, die (wie Gabriel Biel nicht nur eine expositio sacri canonis missae tam mystica quam literalis, Basel 1510, schrieb, sondern auch in Tübingen über diesen Gegenstand las) auch am Cultus einen ihrer Methode fügsamen Stoff fand, nachdem das frühere Mittelalter (Rhabanus Maurus, Walafrid Strabo) die Gebräuche theils durch historische Darlegung ihres Ursprungs, theils durch etymologische, daneben auch durch allegorische und mystische Erläuterungen dem Verständniß aufzuschließen gesucht hatte, — Erläuterungen, welche von dem Sammelgeiste Späterer, wie des bereits genannten Wilhelm Durandus, vielfach abgeschrieben und registrirt wurden; noch anders endlich die modern-katholischen, poetisch-sentimentalen Ausdeutungen, wie sie nach Art Chateaubriands Staudenmaier („der Geist des Christenthums, dargestellt in den heil. Zeiten, in den heil. Handlungen und in der heil. Kunst", 2. Aufl., Mainz 1838) und früher schon in soliderer Weise hinsichtlich eines speziellen Punktes (de missae genuina ratione, 1821) Hirscher versucht hat. Die evangelische Kirche hat, da ihrem Cultus eine der Deutung bedürftige Symbolik abgeht, eine derartige Literatur nicht nöthig; was die Katechismen, die Communionbücher und Confirmationsschriften in Bezug auf die Sakramente und die Einsegnung etwa Verwandtes darbieten, ist nicht liturgischer, sondern dogmatischer und ethischer Natur.

Das Alles nun sind wohl Vorarbeiten und Voraussetzungen für die Theorie, aber nicht diese selbst. Zunächst treffen wir Ansätze zu dieser in der Reformationszeit, da man genöthigt war, für das, was man abstellte, beibehielt oder neu schuf, bestimmte Grundsätze aufzufinden, in denen das Recht zu solchem Verfahren, die innere Nothwendigkeit desselben im Zusammenhange mit den Reformations-Ideen überhaupt begründet lag. Dergleichen finden wir bei Luther (von der Ordnung des Gottesdienstes 1523, deutsche Messe 1526, Vorrede zum Unterricht der Visitatoren 1528, außerdem in verschiedenen seiner Briefe, s. die Auszüge bei J. Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche, Stuttg. 1853. S. 122 ff.); bei Zwingli (in der Schrift de canone missae opp. I. S. 177 und in der von ihm verfaßten Antwort der Züricher an den Bischof von Constanz, ibid. S. 206); außerdem in den Bekenntnißschriften der lutherischen und reformirten Kirche in allen den Artikeln, die von den Ceremonien, von Predigt und Messe handeln. Allein es lag in der Natur der Sache, daß damals und noch auf lange hin nur für das praktische Bedürfniß gesorgt wurde und sich die Reflexion über liturgische Dinge nicht zum wissenschaftlichen Durchdenken und systematischen Zusammenfassen erhob. In der evangelischen Kirche absorbirte ohnehin zuvörderst das dogmatisch-polemische Interesse alle theologische Thätigkeit; der Pietismus, der dieses zurückdrängte, gab zwar den praktisch-kirchlichen Disciplinen einen Schwung, aber gerade das liturgische Gebiet blieb ihm um so ferner, je mehr er die Neigung in sich trug, an die Stelle des objektiv-Kirchlichen das subjektiv-Erbauliche zu setzen und, wie noch heute in den ihm angehörigen Kreisen sichtbar ist, das Herzensgebet, überhaupt die augenblickliche fromme Erregung und den freien, unvorbereiteten Ausdruck derselben dem liturgisch-Festen, traditionell und amtlich Geordneten weitaus vorzuziehen; wiewohl er auch darin noch gemäßigt erscheint gegenüber den Extravaganzen

älterer und neuerer Secten, wie z. B. der Darbisten, denen im Dünkel ihrer stets paraten Geisteserfüllung alles Liturgische dermaßen verhaßt ist, daß sie (freilich aus angeblich andern Gründen) nicht einmal das Vater Unser als Gebetsformel zulassen. Mehr Anlaß und Reiz zu liturgischen Arbeiten hatte begreiflicher Weise die katholische Kirche, aber auch in ihr beschränkte man sich zuvörderst auf Sammlung ihrer liturgischen Schätze (*Jos. Al. Assemani*, s. d. Artikel; *J. B. Casalius*, christianorum ritus veteres, 1645; Cardinal *Bona*, rerum liturgicarum libri 2, 1675; *Muratori* liturgia romana vetus, 1748, u. A.), bis der gelehrte Abt von St. Blasien, Gerbert (s. d. Art.), neben seinen werthvollen historischen Arbeiten für Liturgik und Hymnologie im J. 1759 seine principia theologiae liturgicae schrieb, die wir als das erste eigentlich theoretische Werk in diesem Gebiete zu betrachten haben. Die josephinische Zeit war sofort gerade durch ihre modernisirende Richtung darauf hingetrieben, das, was sie an dem alten Ritus verbessern, wodurch sie namentlich alles Superstitiöse aus Liturgie und Praxis entfernen wollte, grundsatzmäßig zu rechtfertigen; dahin gehört Werkmeister (Ueber die Meß- und Abendmahlsanstalten in der Stuttgarter katholischen Hofkirche, 1787, Beiträge zur Verbesserung der Liturgie, 1789) und Winter (Liturgie, was sie seyn soll, 1808. Theorie der öffentlichen Gottesverehrung, 1809), wogegen Männer wie Joh. Mich. Sailer (Geist und Kraft der kathol. Liturgie, 1820) das Bestehende erhalten, seine Schönheit und Erbaulichkeit in's Licht setzen, aber eben damit auch es vergeistigen und Superstition und Mechanismus verdrängen wollten. Die neuere, wieder straffer katholische Zeit hat sich auf diesem Gebiete höchst fruchtbar gezeigt; wir führen als die bedeutendsten Werke an: Marzohl und Schmeller, liturgia sacra, 1837. Hnogeck, katholische Liturgik, 1835—1842. F. Xav. Schmid, Liturgik der christkatholischen Religion, 1840. Lüft, kath. Liturgik, 1844. Fluck, kathol. Liturgik, 1855. — In der protestantischen Kirche war es merkwürdiger Weise auch, wie in der katholischen Zeit, eine modernisirende, antikirchliche Richtung, die zunächst auf prinzipiellere liturgische Studien führte. Nachdem die Predigt unter das Joch der Aufklärung gerathen war und nunmehr der Ton der alten Gebete und Formulare überaus schlecht zum Ton der Predigt stimmte, so mußte, wie der Zug der Zeit war, nicht etwa die Predigt nach der Liturgie, sondern diese nach jener umgemodelt werden. Sind uns nun auch die heillosen Machwerke, die aus jener Periode stammen, ein wahres Skandalon: es hat dieselbe doch das Gute gehabt, daß liturgische Fragen in den Kreis des theologischen Denkens und des öffentlichen Interesses, ja selbst in den Kreis akademischer Vorträge hereingezogen wurden (so las z. B. schon 1791 ein Tübinger Theologe, Uhland, eine introductionem in liturgiam ecclesiae wirtembergicae, und 1794 introductionem in liturgiam ecclesiae lutheranae, welchem Beispiele noch Andere folgten.) Auch hat sich 1800—1809 ein eigenes liturgisches Journal (von Wagnitz redigirt) halten können. Bedeutender ist übrigens aus jener Zeit nur, was Niemeyer in seinem praktisch-theologischen Werke (Handbuch für christliche Religionslehrer, 1790) auch für die Liturgik geleistet hat. War man aber dort von den irrigen Grundansichten ausgegangen, die den Rationalismus und seine Verwandten von supernaturalistischer Färbung rein unfähig machte, in liturgischen Dingen das Rechte zu erkennen, so deutete schon Marheineke's kleine Schrift: Grundlegung der Homiletik, 1811, durch Betonung des Priesterbegriffs und tiefere Erfassung des Cultus eine neue Bahn an, ohne daß noch viel auf diese und andere Stimmen (wie Gaß, über den christl. Cultus, 1815) geachtet wurde. Ignatius Feßlers „liturgische Versuche“ (Riga 1823) waren zwar, wie auch der Nebentitel sagt: „Liturgisches Handbuch zum beliebigen Gebrauche evangelischer Liturgen und Gemeinden“ eine Arbeit von rein praktischer Tendenz; allein der darin durchgeführte Grundsatz, streng auf die kirchliche Ueberlieferung zurückzugehen, der mit der Nüchternheit der liturgischen Ansichten und Produkte aus der Aufklärungszeit in grellem Widerspruch stand, mußte dazu mitwirken, daß man sich über die Prinzipien zu verständigen das Bedürfniß fühlte. Die Streitigkeiten aus Anlaß der preußischen Agende (von 1821—1828), wiewohl dieselben mehr die kirchenrechtliche und dogmatische, als die

spezifisch liturgische Seite der Sache betrafen, führten doch auch auf letztere wieder stärker hin; vornehmlich aber ist es Schleiermacher, der durch die Ehrenstellung, welche er der praktischen Theologie im Systeme der gesammten Theologie wissenschaftlich vindicirte (kurze Darstellung des theol. Studiums, 1830), auch für die Liturgik das wissenschaftliche Interesse gewann, wie gleichzeitig Claus Harms durch den „Priester“ in seiner Pastoraltheologie nach seiner Weise den Sinn für diesen Theil des geistlichen Amtslebens weckte und schärfte. Schleiermacher'n gebührt überdies das Verdienst, daß er sowohl durch die kirchliche Haltung seiner ganzen Theologie bei aller Differenz in Dogma und Exegese, als durch seine ethischen Begriffe (darstellendes Handeln ꝛc.) für die Theorie des Gottesdienstes die fruchtbarsten Ideen und bedeutendsten Gesichtspunkte dargeboten hat. Und so erfreut sich nun diese Wissenschaft heutzutage einer sehr fleißigen Bearbeitung, theils in allgemeineren theologisch-encyklopädischen Werken (Rosenkranz, Hagenbach, Pelt), theils in Gesammtwerken über praktische Theologie (Marheineke's Entwurf, Nitzsch, Gaupp, Ebrard), theils in besondern Schriften (Höfling, von der Composition des christl. Gemeinde-Gottesdienstes, 1837. Vetter, die Lehre vom christl. Cultus, 1839. Ehrenfeuchter, Theorie des christl. Cultus, 1840; Klöpper, Liturgik, 1841. Kliefoth, Theorie des Cultus der evangelischen Kirche, 1844. Closter, der Gemein-Gottesdienst und das Kirchenbuch, 1. Abth. 1853. Schöberlein, der evangel. Gottesdienst, 1854. Carus, über Neubelebung des evangelischen Cultus, 1854. Ebrard, Versuch einer Liturgik vom Standpunkt der reformirten Kirche, 1843), wozu noch alles dasjenige zu rechnen ist, was liturgischen Sammlungen, Entwürfen u. dgl. für den praktischen Zweck als Einleitung vorangestellt ist, z. B. von Schöberlein in dem Werke: der evangel. Hauptgottesdienst in Formularen, 1855, in den liturgischen Arbeiten von Löhe u. A. Im Zusammenhange mit dem historisch-kirchlichen Geiste, der ihnen im Ganzen als primum movens allen inwohnt, steht auch die Wiederaufnahme spezieller liturgischer Studien über das christliche Alterthum, wovon uns Harnack's akademische Schrift „der christl. Gemeinde-Gottesdienst im apostol. Zeitalter,“ Dorpat 1852; desselben größeres Werk „der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter,“ Erlangen 1854; der Vortrag im evangel. Verein zu Berlin von H. Abeken: „der Gottesdienst in der alten Kirche, Berlin 1853“ u. a. m. erfreuliches Zeugniß geben.

Versuchen wir nach dieser geschichtlichen Ueberſicht auf die Sache selbst, so weit der Zweck einer Encyklopädie dies fordert oder zuläßt, noch näher einzugehen, so dürften folgende Gesichtspunkte vornehmlich hervorzuheben seyn.

1) Der Begriff des christlichen Gottesdienstes läßt, wie auch die Geschichte beweist, zunächst drei prinzipiell verschiedene Fassungen zu, die wir in den drei Hauptconfessionen repräsentirt finden. a) Es wird im buchstäblichen Sinn angenommen, daß mit dem Gottesdienste Gott wirklich ein Dienst geschehe; derselbe ist ein gutes Werk, eine Gott wohlgefällige, weil ihm zur Ehre gereichende Leistung, die deßhalb auch, wie billig, auf irgend eine entsprechende Belohnung Anspruch gibt. Trotz aller theoretischen Sublimirung und Spiritualisirung, womit man diesem Vorwurf auszuweichen versteht, liegt die Sache doch in der Praxis der katholischen Kirche nicht anders; die Wirkung des Meßopfers, der Ablaß, der für den Besuch gewisser Kirchen an gewissen Tagen verheißen wird u. s. w., geben davon Zeugniß. b) Dem steht diametral entgegen die rationalistische Weise, den Begriff des Gottesdienstes so zu bestimmen, daß er eben Alles eher ist, als ein Dienst Gottes; es wird für Superstition erklärt, das Kirchgehen u. s. w. für ein gutes Werk zu halten; nicht Gott, sondern sich selbst leistet der Mensch einen Dienst, indem er sich belehren, ermahnen, bessern läßt. Diese rein pädagogische Ansicht müßten wir nach Ebrards Darstellung auch für die der reformirten Kirche halten, nur daß das Materielle, der Inhalt und Zweck jener Belehrungen nicht rationalistisch, sondern biblisch gefaßt wird; Ebrard nämlich gibt (Versuch ꝛc. §. 13.) als Zweck des Cultus bloß zu, daß durch ihn „die h. Schrift, als die Kunde von der historischen Erlösungsthat, den Gliedern der Kirche fort und fort dargereicht und so der inwendige Herzensglaube mög-

lich gemacht und veranlaßt oder, wo er schon besteht, gefördert werde." Allein nicht nur hat Schweizer, der damit doch wohl auch das Bewußtseyn seiner Kirche hat aussprechen wollen, den Cultus (s. seine Homiletik S. 41 f. 51 f.) als Selbstzweck bestimmt, der rein nur feierliche Darstellung der gemeinsamen Frömmigkeit sey, sondern noch anders ist von Schneckenburger (Vergleichende Darstellung des luth. u. ref. Lehrbegriffs, Stuttg. 1855. I. S. 151) gezeigt worden, daß dem Reformirten "der ganze Gottesdienst als gemeinsame That der Gemeinde, die sich darin dem Herrn darstelle, vorherrschend Anbetung, ein Gott zu leistender schuldiger Dienst sey, gefordert durch die erste Tafel des Gesetzes," und der Opferbegriff, den Ebrard a. a. O. §. 15. als unevangelisch in diesem Sinne zurückweist, wird von Schneckenburger geradezu als ein spezifisch reformirter nachgewiesen. Ob und wie sich diese verschiedenen Fassungen als reformirte vereinigen lassen, kann uns hier nicht weiter zu erörtern obliegen (eine reformirte Liturgik könnte allerdings dieser Frage nicht ausweichen); in wie weit sich das wissenschaftliche Bewußtseyn auch in der lutherischen Kirche den letzteren reformirten Fassungen angenähert hat, wird sich unten zeigen; der wesentliche Unterschied aber tritt alsbald stark hervor, daß wir nicht eine gesetzlich gebotene Leistung, die darum auch streng auf das Gebotene (Sonntagsfeier, Psalmgesang 2c.) sich beschränkt, sondern ein aus freiem Liebestrieb hervorgehendes, sich darum auch seine Formen frei schaffendes, künstlerisch gestaltendes Thun im Gottesdienste erkennen. c) Wesentlich verschieden nun ist der ursprünglich lutherische Begriff des Gottesdienstes. Die symbolischen Bücher der luth. Kirche unterscheiden sehr genau die wesentlichen Elemente des Gottesdienstes von den äußeren, veränderlichen, jedem Lande oder Kirchenregiment zu freier Handhabung anheimzustellenden Formen; letzteres sind die Ceremonien, die nur nicht unevangelisch, nicht zweckwidrig seyn müssen, um beibehalten zu werden, die aber sehr mannigfach seyn können; ersteres sind das Wort und die Sakramente. Diese nun werden lutherisch im engsten Zusammenhange gefaßt mit der Rechtfertigung; und so ist Predigt und Sakrament, d. h. der Gottesdienst in seinen wesentlichen Theilen, bestimmt, als Gnadenmittel zur Rechtfertigung der Menschen zu dienen. (Neuerlich ist dies so ausgedrückt worden, wie z. B. Kliefoth in seinen "Büchern von der Kirche" von der Predigt zu sagen pflegt: "in ihr handle Gott mit den Menschen," nämlich eben um seine rechtfertigende Gnade zu appliciren, oder wie K. Lechler in den "Bemerkungen zum Begriffe der Religion, Stud. u. Krit. 1851. IV. S. 825 sagt: "in der Liturgik habe man zu begreifen die göttlichen Thaten, durch welche die Lebensgemeinschaft innerhalb der bestehenden Gemeinde theils fortgepflanzt, theils erneuert und gestärkt werde und die Thätigkeiten, mittelst welcher der Mensch dieses göttliche Handeln in sich aufnehme" u. s. f. Wie bei solcher Einfügung des Gottesdienstes in die Heilsordnung die Liturgik sich gehörig abscheiden soll von Dogmatik und Ethik, dürfte immerhin eine schwierige Frage bleiben, wie es überhaupt mißlich ist und, je consequenter man bleibt, um so mehr in die Gefahr abstrakten, unpsychologischen Denkens hineinführt, wenn ein göttliches Thun, wie die Berufung, die Rechtfertigung des Sünders, was doch Alles dem freien Walten der göttlichen Gnade anheimfallen muß, an menschlich geordnete, auf regelmäßige Termine verlegte, in menschlichen, mannigfach, z. B. künstlerisch bedingten Formen verlaufende Acte gebunden werden will. Freilich weiß Jeder, daß Gott, der ein Gott der Ordnung ist, seine Gnadenwirkungen an die von ihm gegebenen Gnadenmittel gebunden hat; allein diese seine Ordnung darf man nicht verwechseln mit gottesdienstlicher Ordnung, die nicht göttlich eingesetzt ist, wiewohl sich ebendeßhalb an diesem Punkte die weiteren Controversen erheben, die innerhalb der lutherischen Kirche selbst vorliegen, nämlich ob wenigstens die Sakramente jeden Augenblick frei sollen gefordert werden können (wie z. B. Kliefoth will) oder ob das h. Abendmahl ein wesentlicher Bestandtheil des Gemeindegottesdienstes sey; und ob das geistliche Amt als Gnadenmittelamt eine unmittelbare göttliche Einsetzung für sich geltend zu machen habe (s. d. Art. Geistliches Amt). Die Gemeinde muß jene objektiven Gnadenmittel in ihren Gottesdienst aufnehmen, weil in ihrer Selbstdarstellung die Darstellung dessen, wovon sie geistig lebt, der Segensfülle,

die ihr geschenkt ist und auf der ihre Herrlichkeit beruht, am allerwenigsten fehlen darf; und so ist auch kein Zweifel, daß Wort und Sakrament, woferne jenes recte docetur und dieses recte administratur, sey es in oder außer dem Gottesdienste, ihre gottgeordnete Wirkung ausüben. Aber ihre Stellung zu der Heilsordnung, wo sie es mit dem einzelnen Menschen, zumal mit dem erst zu bekehrenden, zu justificirenden Individuum zu thun haben, muß man nicht confundiren mit ihrer Stellung im Gottesdienste der schon im Gnadengenusse stehenden Gemeinde, die in ihnen die tiefste Quelle ihrer gemeinsamen Freude in dem Herrn feiert. — Obgleich das liturgische Gebiet in unsern Tagen von streng lutherischen Theologen vorzugsweise und höchst fruchtbar cultivirt worden ist, wird man bei unbefangener Betrachtung doch kaum umhin können, hier einen der Punkte zu erkennen, wo die lutherische Theologie über das Bewußtseyn der Reformationszeit hinausgewachsen ist, ohne darum von ihrer Lebenswurzel sich loszureißen und ihrem eigensten Geiste untreu zu werden. Es ist längst erkannt worden, daß und warum die theoretischen Aussprüche der Reformatoren über den Cultus einer tieferen Anschauung desselben nicht genügen (s. z. B. Höfling, von der Composition des christl. Gemeindegottesdienstes S. 33 ff.), aber nur um so ehrwürdiger sind uns dieselben, vor Allen Luther, auch in dieser Hinsicht, indem sie in ihren praktischen Anordnungen einen weit richtigeren Takt, ein weit tieferes, instinctives Verständniß der Sache beweisen, als sie theoretisch zu sagen wissen.

Der christliche Gottesdienst geht, wie bereits erinnert ist, aus einem innern Drange hervor, nämlich aus dem religiösen Triebe, der zwar gerade auf christlichem Boden sich vom sittlichen Lebensgesetze nicht ablösen darf, sondern eben durch Erfüllung dieses Gesetzes seine Kraft, Wahrheit und Lauterkeit beweisen muß (vgl. Röm. 12, 1. Jak. 1, 27.), der aber in diesem sittlichen Thun sich nicht vollständig, nicht in der ihm eigensten Weise befriedigt, weil darin die Beziehung auf Gott, das Leben in Gott nicht ein unmittelbares und ungetheiltes ist. (Das Nähere hierüber ist von Nitzsch, prakt. Theol. II. 2. S. 246, auseinandergesetzt, womit auch zu vergleichen Schöberlein, St. u. Kr. 1854. II. S. 237). Zur höchsten, absoluten Befriedigung des religiösen Triebes ist erforderlich, daß, was allerdings immer nur verhältnißmäßig momentan geschehen kann, der irdische Lebensbetrieb mit seiner Unruhe, worein sich auch der Christ mitten hineingestellt sieht, sistirt wird und ein ideales Leben hereintritt, das — wie ja der irdische Sabbath als Vorbild und Pfand der Ruhe gilt, die noch vorhanden ist dem Volke Gottes — als eine Anticipation des himmlischen Lebens zu betrachten ist. Das ist der Gottesdienst; man kann ihn, cum grano salis verstanden, die Poesie des christlichen Lebens nennen, während die Sittlichkeit im Gegensatze hiezu als die Prosa desselben bezeichnet werden könnte. Jene Idealität wird aber dadurch noch keineswegs erreicht, daß nur das irdische Treiben sistirt wird; man feiert nicht nur von etwas, nämlich von der Arbeit, sondern man feiert etwas, die Feier hat einen Inhalt, und der kann für die christliche Gemeinde kein anderer seyn, als die Thatsache des Heils, wie sie ebenso Gegenstand gemeinsamen Wissens oder Gedächtnisses, als ein gemeinsamer, im Glauben angeeigneter Besitz und Gegenstand seliger Hoffnung ist. Je lebendiger aber dieser Inhalt Allen inwohnt, je mehr die Freude im Besitze desselben eine gemeinsame ist: um so weniger kann die Feier mit stillem Andenken sich begnügen; um so mehr muß sie zum Handeln werden. Dies gottesdienstliche Handeln aber unterscheidet sich vom sittlichen wesentlich dadurch, daß es keinerlei Zweck noch außer sich selbst hat (wie z. B. die Wohlthätigkeit, die Mäßigkeit u. s. f.); es ist absolut Selbstzweck, es hat lediglich nur das Innere, das geistliche Leben zur Offenbarung zu bringen, ist also wesentlich darstellendes Handeln; und die Wirkung desselben ist zunächst keine andere, als die Selbstbefriedigung des religiösen Triebes, somit ein Anschauen und Genießen dessen, was durch jenes Handeln zur Darstellung kommt. Manche haben es für gefährlich oder gar unsittlich gehalten, wenn man in Bezug auf den Cultus von einem Genießen redet, wenn also z. B. bei der Predigt statt der Erschütterung und Bekehrung von einem Genusse gesprochen wird; mit dem Aergerniß, das

man hieran nimmt, verräth man nur, daß man das ideale Wesen des Cultus nicht versteht, und immer wieder Begriffe, die ihre volle Wahrheit haben, aber einem andern Gebiet angehören, hier einmischt und dadurch die Sache verwirrt. Es liegt durchaus im Wesen der Feier, welchen Namen sie haben, welchem Gegenstand sie dienen mag, daß sie im Gegensatze gegen alle Arbeit ein Ruhen und Genießen, ein Moment des Friedens und der Freude, aber von idealem Karakter ist; alles Uebrige, also namentlich auch die sittliche Rückwirkung, die die Feier durch ihre Form oder ihren Inhalt (also z. B. durch die im Cultus besungene, gepredigte, in's Gebet gefaßte Wahrheit) auf ein so oder so innerlich gestelltes Individuum ausübt, erschütternd, erweckend 2c., ist erst secundärer Art; der Cultus setzt eine im Glauben und in Gnaden stehende Gemeinde immer schon voraus. — Allein jene Selbstdarstellung des religiösen Gemeindelebens hat darum dennoch nicht bloß den Werth subjektiven Sich-selbst-Genugthuns; sie ist in Wahrheit ein Gottesdienst, ein Erscheinen vor Gott; die Gemeinde stellt sich dar vor ihrem Herrn; er ist's, den sie damit ehren will: und die freudige Erhebung über all das gemeine Erdenleben, das mit seinen Mühen, Sorgen und Lüsten draußen bleibt vor der Kirchthür, — das Wehen eines heiligen Lebensodems durch die festlich versammelte Gemeinde, das höher erregte Bewußtseyn der Gemeinschaft Aller mit Christo und mit einander in der Wahrheit und Liebe, das sind Gaben und Zeugnisse, in denen die Gemeinde inne wird, daß der Herr nahe, daß er in ihrer Mitte ist. Wie dies durch die Aufnahme der objektiven Gnadenmittel in den Cultus objektiv verbürgt wird, so ist es zugleich im Wesen des Cultus begründet, daß dieses Objektive, wie es der Form nach freier, relativ-subjektiver Gestaltung und Ausprägung unterliegt, so immer auch in's Gemeindebewußtseyn sich umsetzt, sich also subjektivirt. Der Gottesdienst ist also wohl ein menschliches Thun, das Gott dem Herrn zu Ehren geschieht, aber in der Idealität dieses Thuns, wodurch es allem andern Thun wesentlich entgegengesetzt ist, liegt zugleich das höchste Ruhen, das höchste Genießen; „ach wie wird an diesem Orte meine Seele fröhlich seyn," singt B. Schmolk in seinem Sonntagsliede. — In alle dem ist der Cultus offenbar sehr nahe verwandt mit der Kunst; und wofern die letztere sich mit ausschließlich religiösem Inhalt erfüllt, wie ihn die Gemeinde als Substanz ihres geistigen Lebens in sich trägt, und darum auch aller der Formen, die diesem Inhalte widerstreben oder inadäquat sind (wie z. B. der Tanz), sich keusch enthält; wofern überdies die Kunst sich den Ordnungen des gemeinsamen, christlichen Volkslebens anschließt (also vornehmlich den festlichen Tagen und Acten) —: insoferne kann man nicht nur sagen: aller Gottesdienst wird ein Kunstelement in sich haben (denn nicht nur Gesang und Rede, selbst die ächt liturgische Sprache in Gebet und Formular ist eine wahrhaft künstlerische Produktion, ob sie nun auf klarem Bewußtseyn ihrer Gesetze beruht oder unbewußt aus der entsprechenden Gabe, aus Instinct und natürlich-feinem Takte hervorgeht); sondern ebenso darf man auch sagen: die rechte Kunstproduktion unter einem christlichen Volke, die höchste Leistung und der höchste Genuß (also z. B. die Aufführung eines Händel'schen Messias, einer Bach'schen Passionsmusik,) — das Alles ist selbst schon ein gottesdienstliches Thun, wenn es auch nicht im engern Sinne unter die gottesdienstlichen Akte der Gemeinde eingereiht werden kann.

2) Diese letzteren nämlich setzen, um überhaupt in adäquater Weise vollzogen werden zu können, um ein in sich geschlossenes Ganzes zu bilden und zugleich mit dem irdischen Leben sich richtig und in Ordnung auseinanderzusetzen, nothwendig voraus, daß die erforderliche Zeit, der erforderliche Raum, und die qualifizirten Personen für den Kultus zur Verfügung gestellt werden. Allein der Gemeindegeist begnügt sich nun nicht, bloß dann und wann eine geschäftsfreie Stunde für den Gottesdienst zu gewinnen oder ein Versammlungshaus zu erwerben und ungestört zu besitzen, sondern er durchdringt beides, Zeit und Raum, viel selbstständiger, er bildet seinen Inhalt in die Form von Zeit und Raum hinein, erhebt Zeit und Raum zum Ausdrucke, zu Darstellungsmitteln seiner eigenen Lebensfülle — so entsteht der Festtag, der Sonntag, das Kirchenjahr, in welchem

die Gemeinde die große Geschichte, auf der sie ruht und Bestand hat, immer wieder als eine gegenwärtige erlebt; so entsteht der Kirchenbau, bei dem es sich ja wahrlich um mehr handelt, als um Platz zum Zusammensitzen und Predigthören. (Man hat wohl erinnert: der Herr habe befohlen, daß von den Dächern gepredigt werde, nicht aber, daß die Dächer selbst predigen; aber so predigt auch die Kanzel nicht selbst, und doch wird Jedermann einen schönen und wahren Sinn darin finden, daß sie in ihrer Weise demselben Grundgedanken irgendwie zum künstlerischen Ausdrucke dient, den die Predigt im klaren Worte der Gemeinde verkündigt.) Ebenso sind die gottesdienstlichen Personen nicht bloß Leute, die die natürliche Begabung zu derlei Funktionen besitzen und in die Technik des Cultus eingeübt sind: sondern sie sind, wie der Sonntag, wie der Dom und der Altar, Symbole, aber lebendige Symbole, Träger der gottesdienstlichen Idee; welcher symbolische Karakter sich im kirchlichen Amtskleide auch in der äußerlichen Erscheinung ausprägen muß.

3) Nun erst ist Raum geschafft für das gottesdienstliche Handeln selbst. Um für dieses bestimmte, leitende Gesichtspunkte zu gewinnen, ist Folgendes in's Auge zu fassen.

a) Da aller Gottesdienst Manifestation des religiösen Lebens ist, so muß in ihm auch der aller Religion wesentliche Gegensatz eines Verhaltens Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott, der Rhythmus zwischen Empfangen und Sich-Hingeben, also der geistige Wechselverkehr maßgebend seyn, d. h. in allem Cultus muß sich Segnung und Opfer gegenüberstehen, beides um so wahrer und voller, je mehr, wie im Christenthum, die ganze Religion einerseits auf der Thatsache erlösender Gottesoffenbarung mit ihrer Fülle von Segnung (Eph. 1, 3.), andererseits auf der Forderung persönlicher Hingebung an die Gnade im Glauben beruht. Beide ergänzen und bedingen sich jedoch so wesentlich, daß, wo das eine ist, das andere immer auch irgendwie mitgesetzt ist, so jedoch, daß jedes eine Reihe von Formen annimmt, in denen es vorwiegend zu Tage tritt, z. B. das Opfer in der Form des Gebets, Gesanges ꝛc., die Segnung im Worte, in der Handauflegung ꝛc. Beides aber, nicht nur das Empfangen, sondern auch das Geben, nicht nur das Gesegnetwerden, sondern auch das Darbringen des Opfers muß, weil es Cultusakt ist, in jenem freudigen Geiste geschehen, und darum auch äußerlich die Form des Schönen annehmen, in der sich all jener ideale Gehalt menschlich und doch überirdisch darbietet und zu genießen gibt.

b) Die einzelnen, elementaren Akte aber, in denen Beides vollzogen wird, sind für den christlichen Cultus im Wesentlichen schon gegeben, so zwar, daß sie an sich noch nicht als Cultusakte bestimmt sind, sondern eine allgemeinere dogmatische oder ethische Bedeutung haben, aber von der Kirche mit vollem Rechte in ihren Cultus aufgenommen und demgemäß nun auch in der Form näher bestimmt oder weiter entwickelt sind. Das ist auf der einen, objektiven Seite das Wort und die Sakramente, auf der andern, subjektiven Seite das Gebet. Alle Cultusakte können unter diese Hauptmomente subsumirt werden; was weiter dazu kommt, sind entweder nur künstlerisch ausgebildete Formen für den wesentlich gleichen Inhalt, oder Symbolisirung desselben, Umsetzung des Wortes in sichtbare Handlung, oder Applikation des Allgemeinen auf Spezielles und Persönliches.

c) Wie sich nun aber auf dieser Grundlage der ganze Cultus gliedern soll, das ist nicht a priori nach irgend welchen Prinzipien zu bestimmen, sondern zunächst muß hier der Geschichte, der Tradition ihr Recht gelassen werden; was nicht, wie z. B. verschiedene röm.-kath. Akte, positiv unevangelisch und ärgerlich ist oder wenigstens für das Volksbewußtseyn irreleitend werden kann, das muß um seines historischen Rechtes, um der Continuität der Kirche willen auch respektirt werden; in liturgischen Dingen hat die alte Sitte schon weil sie alt ist, um so mehr Anspruch auf fortdauernde Geltung, je mehr sie mit der Volkssitte sich verschmolzen hat und je mehr dem Volke seine Kirche und sein Gottesdienst nur dann recht lieb wird, wenn nicht über kurz oder lang immer wieder an dem experimentirt wird, was ihm heilig ist oder seyn soll. Indessen heben sich uns gerade bei geschichtlicher Betrachtung mehrere prinzipielle Punkte heraus, in denen wir das innere Gesetz zu erkennen

vermögen, nach dem sich die gottesdienstlichen Akte ordnen; es zeigen sich Reihen von Gegensätzen, die sich für die Theorie als Quer-Eintheilungen betrachten lassen. Erstens nämlich scheiden sich, wie oben angedeutet, die spezifisch-gottesdienstlichen Personen von der Gemeinde, der Klerus von den Laien aus (ein Gegensatz, auf den Schweizer für die Construktion des Cultus das Hauptgewicht gelegt hat). Zwar geschieht das immer nur so, daß der Geistliche das ausspricht und repräsentirt, was die Gemeinde als solche, in ihrer Idealität gedacht, in sich trägt, aber die Bedeutung und Würde der Persönlichkeit ist auch in der Gemeinde so groß, der freie, aus Gottes Wort geborne Gedanke hat eine solche Macht, und was in dieser Form der Geist den Gemeinden sagt, schließt eine solche Fülle von Segen oder Erbauung in sich, daß, je mehr Leben eine Kirche in sich trägt, um so stärker auch dieses Element des freien Gedankens, der freien Persönlichkeit im Cultus vertreten seyn, d. h. eine um so bedeutendere Stelle die Predigt einnehmen muß. Ihr gegenüber aber stehen dann mit gleicher Berechtigung alle diejenigen Akte, in denen sich einerseits das stets Gleiche in stehender Form kund gibt, und andererseits das Gemeinsame auch mit gemeinsamer Aktivität, an der sich Alle betheiligen, ausgeführt wird, woraus diejenigen Akte sich ergeben, in welchen der Geistliche als Liturg allein, aber im Namen der Gemeinde, und diejenigen, in welchen die Gemeinde in eigener Person handelt, wohin vornehmlich der Gesang, die Prozession u. a. m. zu rechnen ist, während die Abendmahlsfeier den Vereinigungspunkt beider letzteren Momente vorstellt. — Zweitens ist von den neueren Liturgikern (*Nitzsch*, observationes ad theologiam practicam felicius excolendam, Bonn 1831. S. 25 und dessen prakt. Theologie II. 2. S. 403. Höfling, a. a. O. S. 2) im Gegensatze zu künstlichen oder rein äußerlichen oder wenigstens nicht liturgischen Eintheilungsgründen (z. B. in sakramentliche und nichtsakramentliche, in öffentliche und häusliche Akte u. dgl.) mit Recht darauf hingewiesen, daß „die Gemeinde entweder sich selbst als solche feiert, oder sich weihend Personen aneignet, oder ihren Segen (gleichsam nach außen) den Verhältnissen und Bestimmungen des Natur- und Staatslebens spendet;“ woraus sich 1) Akte der Communion (d. h. der Hauptgottesdienst mit Gebet und Gesang, Predigt und Abendmahlsfeier), 2) Akte der Initiation (Taufe und Ordination), 3) Akte der Benediktion (Copulation, Begräbniß) ergeben. Wie sich vom Hauptgottesdienste wieder Nebengottesdienste (Wochenpredigten, Betstunden, Vespern, sogenannte liturgische Gottesdienste) abzweigen und wie jeder einzelne Akt liturgisch anzuordnen sey, das zu zeigen, ist Sache der Liturgik; wie es aber in diesen Dingen immer das Erste und Beste ist, sich an das geschichtlich Gewordene und als Sitte Gewurzelte zu halten, so kann auch der richtige Blick und Takt für nöthige Reformen nicht in geistreichen Ideen oder construktiven Theorieen gefunden, sondern nur durch den Umgang mit den großen liturgischen Leistungen der Vorzeit, d. h. sowohl der alten morgenländischen und der vornehmlich durch Gregor den Großen liturgisch geregelten, mittelalterlichen Kirche, als der Reformationszeit gewonnen werden. — Für den Hauptgottesdienst gilt eine dreitheilige Anordnung als die adäquate; sey es, daß man mit Nitzsch (pr. Th. II. 2. S. 411) einen begründenden Introitus, eine Mitte der Besonderung und Entwickelung und einen aufsammelnden, abschließenden Ausgang unterscheidet, dem ungefähr auch der von Liebner (St. u. Krit. 1844, S. 80 ff.) vorgeschlagene, dialektische Fortschritt, in welchem die Predigt das Negative, den Kampf mit den Hemmungen, vorstellt, entsprechen dürfte, oder sey es, daß man in irgend einer Weise die Momente der Heilsordnung zu Grunde legt, wie Aichel (über den Cultus der luth. K. Stade 1854), der nach der Reihe der vocatio, illuminatio etc. die Cultustheile verlaufen läßt, oder einfacher wie Schöberlein, der Sündenreinigung, Verkündigung des Wortes und Anbetung unterscheidet, freilich nicht ohne der Schwierigkeit zu entgehen, die durch möglichsten Anschluß an die historischen Formen bewirkt wird, daß ihm das Glaubensbekenntniß unter die Rubrik: Verkündigung des Wortes Gottes zu stehen kommt; oder sey es, daß man im Anschluß an den urchristlichen Cultus Lehre, Brodbrechen, Gebet oder Wort Gottes, Sakrament und Opfer als Grundbestandtheile unterscheidet (wie Carus, a. a. O. S. 23).

4) Nur diejenigen Züge, die alles gottesdienstliche Handeln überhaupt karakterisiren müssen, sind hier noch als wesentliches Objekt einer Theorie desselben kurz anzudeuten. Nitzsch zählt deren (a. a. O. S. 301) fünf auf: Freiheit, Wahrheit, Gemeinsamkeit, Ordnung und Feierlichkeit; einfacher wäre es, nur Schönheit, Wahrheit und Gemeinsamkeit zu nennen. Die Schönheit, wie sie die Ordnung, das Ebenmaß, den richtigen Fortschritt und Zusammenhang in sich schließt, so bestimmt sie sich näher als Feierlichkeit, sofern eben nur das erhaben-Schöne, niemals das Komische, das bloße Spiel oder der Scherz hier Platz hat, während andererseits das Feierliche ebenso sehr auch den Gegensatz zu allem Gemeinen, Leidenschaftlichen, Unruhigen, also Weltlichen bildet; daß aber das Prädikat des Schönen für den Cultus ein wesentliches ist (vgl. Ps. 27, 4; 84, 2. 3.), das liegt nicht nur in dem oben erörterten Begriff und Wesen desselben, sondern auch die Sprache des christlichen Volkes erkennt als erstes Lob einer Predigt, einem Liede, einer Gesammtfeier immer das Prädikat zu, daß sie schön gewesen. Die Forderung der Wahrheit ist dann aber zugleich eine Schranke, daß das Schöne nicht in einseitiger, sinnlicher oder bloß ästhetischer Weise cultivirt werde; die Wahrheit muß Gesetz seyn ebenso im subjektiven Sinne (Gegensatz zu aller Hypokrisie, zu welcher z. B. eine maßlos gehäufte Symbolik verleiten kann, vgl. Ebrard, prakt. Th. S. 227) als im objektiven, in welchem sie mit der Schriftmäßigkeit (vgl. Gaupp, pr. Th. I. S. 170) zusammenfällt. In Betreff der Gemeinsamkeit endlich ist erstens zu sagen, daß immer die Gemeinde, nie das Individuum es ist, auch nie bloß die Familie, welche den Cultus begeht, daher ohne dringende Noth (wegen Krankheit ꝛc.) keine Taufe, keine Trauung ꝛc. anderswo als in der Kirche Statt finden kann; eine Privatbeichte aber ist gar kein gottesdienstlicher, sondern ein seelsorgerlicher Akt. Der Hausgottesdienst aber kann wohl freie Nachbildung des Gemeinde-Cultus seyn und sowohl in seinen Bestandtheilen als in seiner Anordnung auf jenes Urbild zurückdeuten; je mehr er sich aber von der freien Privat-Andacht zu strengeren und mannigfacheren Cultusformen entwickelt, um so mehr ist er nur der Nachklang des öffentlichen Gottesdienstes, und stellt diesen im Kleinen, in der Hausgemeinde eben auch dadurch vor, daß er von der Familie mit dem Gesinde gemeinsam gefeiert wird und das Haupt des Hauses als Priester fungirt. Zweitens bezieht sich der Begriff der Gemeinsamkeit auf die in der Reformationszeit so praktisch gewordene Frage, ob überall dieselben Ceremonieen seyn müssen; das Richtige hat Schöberlein in den Worten gesagt (s. der evang. Hauptgottesdienst ꝛc. Heidelberg 1855. S. 1 §. 6.) „In derselben Confession ist Einheit, in derselben Landeskirche Gleichheit der gottesdienstlichen Formen anzustreben.“ — Alle diese Gesetze gelten nun ebenso sehr jeder neuen Einrichtung oder Revision des Gottesdienstes (vgl. Kapp, Grundsätze zur Bearbeitung evangelischer Agenden, Erlangen 1831, ein Werk, dem zwar, wie die Jahreszahl erwarten läßt, die neueren liturgischen Forschungen noch fremd sind, das aber gleichwohl viel Gutes darbietet) — als auch der Vollziehung der einzelnen Akte durch den Geistlichen, dessen Stimme und Ton, dessen Haltung und Geberde streng unter jene Gesetze zu stellen ist, daher eine sorgfältigere Vorbereitung der jungen Theologen in dieser Richtung, in welcher sie seither vernachläßigt waren, dringend zu fordern ist. Der zuletzt genannte Punkt, nämlich der liturgische Vortrag mit Stimme und Geberde, ist von den meisten Liturgikern ziemlich dürftig behandelt, wie sich denn freilich dieser Gegenstand auch mehr für die unmittelbar praktische, mündliche Anweisung und Correktion in Predigerseminarien eignet; Spezielleres darüber, mit Benutzung älterer, trefflicher Anleitungen, hat Klöpper a. a. O. Beil. VIII. S. 394 ff. gegeben.

Wird aber dem, was die Natur der Sache, was die Geschichte und das Heil und die Ehre der Kirche fordern, treulich nachgelebt, dann bleibt es für immer bei dem Satze von Rosenkranz (theol. Encykl. S. 338): „die Organisation aller dieser Elemente zu einer harmonischen Totalität ist von der architektonischen Form der Kirche an bis auf die Glocke hin, durch deren wunderbaren Klang sie zur Andacht ruft, ein so vollendetes Gan-

zes, daß es in der Erscheinung der Idee, in ihrer concreten Existenz, nichts Erhabeneres und Schöneres geben kann, als den christlichen Gottesdienst. Palmer.

Gottesfreunde. In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts kommt in mystischen Schriften Süddeutschlands und der Schweiz häufig der Name Gottesfreunde vor; sehr oft, z. B. in den Predigten Taulers und in einigen Traktaten Suso's und Anderer bezeichnet er ganz allgemein Personen, die in der damaligen politischen und kirchlichen Verwirrung und bei den zahlreichen Plagen, die die Völker heimsuchten, in der Hingabe an die göttliche Liebe Trost und Frieden fanden, und sich nach Joh. 15, 15. Freunde Gottes nannten. Solche Gottesfreunde gab es in Klöstern und in Beghinenhäusern, in den Schlössern des Adels und unter den Bürgern der Städte. An verschiedenen Orten thaten sie sich zusammen und bildeten eigene Vereine, die unter einander in Verbindung traten; Priester und Mönche predigten in denselben oder unterhielten das fromme Leben der Mitglieder durch Verbreitung deutscher Schriften. Zu diesen Geistlichen gehörte unter Andern Heinrich von Nördlingen, der in Bayern und Schwaben, in der Schweiz und im Elsaß eine Zeitlang gewirkt.

In den letzten Jahren hat es sich indessen herausgestellt, daß der Name Gottesfreunde noch in einem engern Sinne damals gebraucht worden ist. Es gab nämlich einen Geheimbund, der sich zwar nicht von der Kirche lossagte, um sich Sekten anzuschließen (obgleich auch die Waldenser zuweilen Freunde Gottes genannt werden), aber außer dem Zwecke, den einzelnen Gliedern die Möglichkeit des beschaulichen Lebens zu sichern, auch andere Absichten verfolgte, über denen theilweise noch ein räthselhaftes Dunkel schwebt. Stifter und Haupt dieses Bundes war ein Mann, dessen merkwürdige Persönlichkeit noch bei weitem nicht bekannt genug ist. In den handschriftlichen Dokumenten, die sich auf sein Wirken beziehen, wird er meist nur als „der erleuchtete Laie“ oder „der große Gottesfreund aus Oberland“ bezeichnet; nur erst an zwei Orten glauben wir seinen wahren Namen gefunden zu haben, in der Sentenz gegen den, 1393, zu Köln verbrannten Gottesfreund Martin von Mainz (nach einem Straßburger Msc. abgedruckt als Anhang zu Tauler's Leben, Hamburg 1841, S. 239), und in Nider's Formicarius (Straßburg 1517. 4°. Fol. 40); in beiden Stellen wird er Nicolaus von Basel genannt. Seine Geschichte, so weit sie sich aus seinen eigenen Schriften ermitteln läßt, ist dunkel, mit legendenartigen Elementen vermischt, von denen die reale Wahrheit nicht immer leicht unterschieden werden kann. Er war der Sohn eines reichen Basler Krämers, mit dem er frühe schon weite Reisen machte. In der phantasiereichen Frömmigkeit des Mittelalters erzogen, hatte er von Kindheit auf die Gewohnheit, täglich sich in die Betrachtung des Leidens Christi und der Schmerzen Mariä zu versenken. Dies hinderte ihn jedoch nicht, als er Jüngling geworden, sich dem Sohne eines Ritters anzuschließen und, nachdem seine Eltern gestorben und ihm ein reiches Erbtheil hinterlassen, dem Handel zu entsagen, um mit seinem ritterlichen Freunde Burgen und Turniere zu besuchen. Er gewann die Liebe einer adeligen Jungfrau; allein vor dem Tage der Verlobung hatte er eine Vision, in der ihm geboten ward, seiner Braut und der Welt zu entsagen. Von nun an wandte er sich ausschließlich mystischen Betrachtungen zu, las deutsche Schriften von dem Leben der Heiligen, legte sich körperliche Büßungen auf, bis er sich für stark genug hielt, auch ohne äußere Kasteiung in der göttlichen Liebe zu beharren. Ein schwärmerisches Verlangen nach unmittelbarem Verkehr mit Gott, ein in dem Vorherrschen einer lebendigen Phantasie begründeter Glaube an Gesichte und Eingebungen, ein beständiges Verwechseln der innern Vorgänge mit äußern Anschauungen, eine hieraus hervorgehende ununterbrochene Selbsttäuschung über die Wirklichkeit der Gebilde seiner Einbildungskraft: dies sind die Züge, welche des Nicolaus ganzes Wesen karakterisiren. Zur Gottesfreundschaft führen, ihm zufolge, weniger äußere Entsagung und Armuth, als absolute innere Selbstentäußerung, wie der damalige Mysticismus sie lehrte; alle Dinge sollen nur in Gott angeschaut werden, an und für sich sind sie gleichgültig, in Gott aber sind alle gut; auch das Leiden ist eine Gnade, und zwar wird

dies nicht nur vom äußern Leiden gesagt, sondern auch auf die innere böse Anfechtnng ausgedehnt; Anfälle von Zweifel und Unglauben, ja sogar aufsteigende unkeusche Begierden soll der Gottesfreund, — nicht bekämpfen, sondern geduldig ausleiden, denn sie kommen von der Gnade, an der man sich genügen lassen soll; man soll von Gott nichts bitten, als was er selber will, und Alles, was Einem zustößt, annehmen als komme es von ihm. Falsch in dieser Lehre ist nur dies, daß was der Natur angehört, dem Geiste zugeschrieben wird. Wenn indessen Nicolaus lehrt, das Aeußere sey indifferent, so will er damit nicht sagen, man dürfe die äußern Formen des katholischen Cultus aufheben; diese Formen, die Messe namentlich, waren ihm wunderbare Symbole, seiner schwärmerischen Phantasie ganz angemessen. Ferner soll die Weltentsagung nicht darin bestehen, daß man sich müßig zurückziehe, um für sich allein die göttlichen Gnaden zu genießen; der Freund Gottes soll vielmehr wirken, die Frömmigkeit immer mehr zu verbreiten; die Hüter der Kirche seyen blind und nachlässig geworden; Jeder, der den Geist Gottes besitzt, Priester oder Laie, solle sich daher der Christenheit annehmen, um durch Erweckung zur Buße ein neues Leben in ihr zu entwickeln. Von diesen Gedanken durchdrungen, suchte Nicolaus frühe einige gleichgesinnte Genossen an sich zu ziehen; vier vorzüglich erscheinen als seine, nach einander von ihm gewonnenen Brüder: der Ritter, sein Jugendfreund, ein reicher Domherr und Jurist, ein Jude, der nach der Taufe den Namen Johannes erhielt; von dem vierten ist wenig mehr bekannt, als daß sein Leben eine abwechselnde Reihe von „leidenden“ Anfechtungen und „lichtreichen“ Verzückungen war. Mit diesen Freunden lebte Nicolaus lange zusammen, in einer Stadt „des Oberlands“, die, dreißig Stunden von Straßburg entfernt, keine andere seyn kann als Basel. Um 1340 kam er nach Straßburg, um Tauler, den er für nicht demüthig und nicht erleuchtet genug hielt, über das vollkommene Leben zu belehren; Tauler, nach langem innerem Widerstreben, überließ sich seiner Leitung, „er unterwarf sich ihm zu Grunde an Gottes Statt.“ Auch auf andere Prediger seiner Zeit scheint er eingewirkt zu haben; ebenso übte er seinen Einfluß auf Laien aus; das merkwürdigste Beispiel hievon ist sein Verhältniß zu dem Straßburger Kaufmann Rulman Merswin, der sich ihm gleichfalls „an Gottes Statt überließ“, und den er später, 1367, bewog, ein altes Kloster zu kaufen, es zu einem „Fluchthaus“ für Laien zu bestimmen, und es zuletzt an den Johanniterorden abzutreten, mit dessen Gliedern zu Straßburg Nicolaus, durch Merswin's Vermittlung, in beständigem Briefwechsel blieb. 1356, nach dem Erdbeben Basels, verfaßte er ein Sendschreiben an alle Christen, um sie zur Buße aufzumuntern; er sandte es auch an Tauler, welchen er fünf Jahre später noch einmal besuchte und sterben sah.

Im Jahr 1367 fanden Nicolaus und seine vier Genossen, es sey ihnen nicht mehr „tröstlich“ in einer großen Stadt zu wohnen. Wir übergehen hier die Visionen und Wunder, die Nicolaus über die Art berichtet, wie sie sich auf einem Berge, tiefer in der Schweiz drinnen, in des Herzogs von Oestreich Gebiet, ansiedelten und anfingen, ein Haus und eine Kirche zu bauen. Die Zeit der thätigsten Wirksamkeit für die Gottesfreunde begann zehn Jahre später. Nachdem Gregor XI. von Avignon wieder nach Rom gezogen war, beschlossen sie, 1377, Nicolaus und der Jurist sollten sich zu ihm begeben, um ihm Vorstellungen über die Lage und die Gebrechen der Kirche zu machen. Die Beiden erfüllten ihren Auftrag; der Pabst hörte sie zuerst mißtrauisch, dann verwundert und gläubig an; er entließ sie, nachdem er sie mit Privilegien für ihr Haus beschenkt. Nach dem Ausbruch des Schisma fühlten sich die Gottesfreunde berufen, noch tiefer in die kirchlichen Angelegenheiten einzugreifen. Im März 1379 fand auf einem hohen, waldbedeckten Berg, in der Nähe einer in den Fels gehauenen Kapelle, eine Berathung statt, bei welcher verschiedene Wunder sich zugetragen haben sollen, um den Gottesfreunden von Seiten der Dreieinigkeit zu befehlen, noch ein Jahr zuzusehen. Nach Ablauf dieses Jahres kamen, an der nämlichen Stelle, dreizehn zusammen, worunter außer Nicolaus und seinen vier Genossen, mehrere fremde Brüder aus Ungarn und Italien.

Da soll ein Brief vom Himmel unter sie gefallen seyn, um sie zu berichten, Gott wolle der Christenheit noch drei Jahre Aufschub gestatten; bessere sie sich nicht während dieser Zeit, so werde das Gericht seines Zorns über sie ergehen; unterdessen sollen die Gottesfreunde „sich einschließen", nach drei Jahren aber sollen sie sich „in die fünf Enden der Welt vertheilen", im Fall daß es mit dieser nicht besser werde. Nach dieser Frist, im Jahre 1383, verlieren sich ihre Spuren; wahrscheinlich zogen sie aus, um als Bußprediger zu wirken, indem sie sich auf direkte Eingebungen des heiligen Geistes beriefen. Aus Nider's Formicarius erfährt man, daß Nicolaus von Basel und zwei seiner Gefährten, Johannes und Jakob, zu Vienne in der Dauphiné, von der Inquisition, unter dem Vorwande Begharden zu seyn, zum Feuer verurtheilt wurden; und aus einer zu Straßburg aufbewahrten Handschrift, daß der Benediktiner Martin von Mainz, aus der Abtei Reichenau, 1393 zu Köln als Ketzer verbrannt wurde, weil er zu den Gottesfreunden gehörte und dem Laien Nicolaus gehorsam gewesen war. Auch zu Heidelberg wurden kurz vorher Gottesfreunde verbrannt. Die Straßburger Johanniter, weit entfernt, diese für Ketzer zu halten, machten, nach Merswin's Tod, mehrere vergebliche Versuche, ihren Wohnort aufzufinden; sie schickten Boten aus, selbst ihr Comthur, Heinrich von Wolfach, machte sich auf, um den geheimnißvollen Bund zu entdecken; sie suchten diesen bald bei Engelberg in Unterwalden, bald bei Klingenau im Aargau, erfuhren aber nie, wo dessen Sitz und wer dessen Glieder gewesen. Es muß zukünftigen Forschungen vorbehalten bleiben, ob sich etwas Näheres entdecken läßt, nicht nur über die Niederlassung der Gottesfreunde im Oberland, sondern auch über die verborgenen Pläne einer Verbindung, die in der Schweiz, in Ungarn, in Italien Eingeweihte zählte, und deren geheimnißvolles Oberhaupt einen merkwürdigen Einfluß selbst auf solche ausgeübt hat, denen es persönlich unbekannt war; der Comthur der Straßburger Johanniter, selbst der Meister des Ordens in Deutschland, Konrad von Brunsberg, ließen „den großen Gottesfreund" durch Merswin häufig um Rath fragen; sie faßten kaum einen Entschluß, den er nicht vorher durch seine Briefe gebilligt.

Von des Nicolaus Schriften sind bis jetzt bekannt: 1) die den meisten Ausgaben von Taulers Predigten vorgedruckte Historia des ehrwürdigen Dr. Tauleri; 2) Regeln in Form des Alphabets, über das fromme Leben (Tauler's Leben, S. 32, nach einem Straßb. Cod.); 3) von den fünf Jahren seines anfangenden Lebens oder von den zwei Mannen (zwei kurze Fragmente im Straßb. Cod.); 4) das nach dem Basler Erdbeben verfaßte Sendschreiben (nach einem Basler Msc. herausgegeben, Straßb. 1840, und im Anhang zu Tauler's Leben, S. 220); 5) das Buch von den fünf Mannen, wovon man zu Straßburg des Nicolaus eigene Handschrift besitzt (nach dieser ist es herausgegeben in den Straßburger Beiträgen zu den theol. Wissenschaften, Jena 1854, 5. Bd.); 6) eine Anzahl Briefe an Rulman Merswin und an die Straßburger Johanniter (in einem Straßb. Cod.; die wichtigsten sind herausgegeben in den eben angeführten Beiträgen). C. Schmidt.

Gottesfriede (pax Dei, treuga Dei) ist der von der Kirche um Gotteswillen gewirkte Friede, kraft dessen die Anwendung jeglicher Gewalt untersagt ist. Das ältere Recht gestattet bei allen Völkern im Falle von Verletzungen die Wahl zwischen Rache und friedlicher Vereinbarung. Wie das mosaische Recht diesen Grundsatz in dem: Auge für Auge, Zahn für Zahn u. s. w. (3 Mos. 24, 19. 20. 5 Mos. 19, 16 folg. u. a.), das römische Recht in dem: Si membrum rupit, ni cum eo pacit, talio esto (12 Tafeln, tab. VIII. fragm. 2.) u. a. anerkennt, thut dies das deutsche Recht allgemein, indem es dem Verletzten erlaubt, sich mit dem Verletzer über eine Buße zu vereinbaren (compositio) oder sich selbst Hülfe zu verschaffen (faida, Fehde). Schon zeitig ist aber der Staat bemüht, die Fehde zu beschränken, und so finden wir gegen Ende des ersten Jahrhunderts die Bestimmung, daß nur im Falle gröberer böswilliger Verletzung, wenn der Beschädigte es nicht vorzieht, auf öffentliche Strafe zu klagen, die Anwendung der Fehde zuläßig seyn solle. Späterhin wird die Fehde nur dann erlaubt, wenn gerichtliche Hülfe nicht zu erlangen ist, und zwar sowohl in Civil- wie in Strafsachen. Auch werden zu-

gleich bestimmte Formen vorgeschrieben, unter denen allein Jemand befehdet werden darf. Es soll drei Tage vor dem Angriffe durch einen Fehdebrief der Friede aufgesagt werden; auch sind gewisse Personen und Sachen also befriedet, daß gegen sie jede Gewalt schlechthin verboten ist, wie Geistliche, Kindbetterinnen, schwere Kranke, Pilger, Kaufleute mit ihren Waaren, Landleute u. a. Wer dagegen fehlt, verletzt den Landfrieden und verfällt in die darauf gesetzte Strafe, in der Regel die Strafe des Hängens. Erst durch den auf dem Reichstage zu Worms 1495 beschlossenen allgemeinen Landfrieden wurde alle Fehde überhaupt bei Strafe verboten (m. s. die einzelnen Nachweisungen bei Eichhorn, deutsche Rechtsgeschichte im Register u. d. W. Landfrieden; Walter, deutsche Rechtsgeschichte §. 253. v. Wächter, Beiträge zur deutschen Geschichte. [Tübingen 1845] Nro. II.).

Dem Bestreben des Staats, der Gewalt zu steuern, kam die Kirche seit Beginn her zu Hülfe. Insbesondere war sie auch darauf bedacht, das gesetzliche Fehdewesen in engere Schranken zu weisen. Als im Anfange des 11. Jahrhunderts die Fehden der Großen immer mehr um sich gegriffen hatten, beschlossen die Bischöfe in Aquitanien, Gott darum anzuflehen, daß er diesen Greueln ein Ende mache. Nach dem Berichte der Chronisten vereinigten sie sich auf göttliche Eingebung (inspirante divina gratia) zu dem Beschlusse „ut nemo mortalium a feriae quartae vespera usque secundam feriam, incipiente luce, ausu temerario praesumeret quippiam alicui hominum per vim auferre, neque ultionis vindictam a quocunque inimico exigere, nec etiam a fidejussore vadimonium sumere. Quod si ab aliquo fieri contigisset, contra hoc decretum publicatum, aut de vita componeret aut Christianorum consortio expulsus patria pelleretur. Hoc insuper placuit universis, veluti vulgo dicitur, ut Treuga Domini vocaretur“ (Rudolphus Glaber. V, 1. ad a. 1034. Sigebertus Gemblacensis ad a. 1032 u. a.; s. *Du Fresne*, Glossar. s. v. Treuga Dei. *Datt*, de pace publica lib. I. c. 2.). Sogleich folgten die Bischöfe in Südfrankreich und Burgund, so wie nach und nach in andern Ländern mit gleichen Beschlüssen, auf den Synoden zu Narbonne 1054, Troyes 1093, Clermont 1095, Rouen 1096, Nordhausen 1105, Rheims 1136, im Lateran 1139 und 1179 u. a. (*Du Fresne* und *Datt* a. a. O.). Die ursprüngliche Bestimmung, daß vom Mittwoch Abend (feriae quartae vespera) bis Montag früh keine Fehde bei Strafe des Bannes stattfinden dürfe, wurde bald erweitert auf die Zeit vom ersten Advent bis Epiphanias, vom Sonntage vor Aschermittwoch bis nach Vollendung der Osterwoche, vom Sonntage vor Himmelfahrt bis nach Vollendung der Pfingstwoche, und an verschiedenen Festtagen und deren Vigilien. Die Vorschrift Alexanders III. in c. 21. des dritten Lateranconcils von 1179, welche in die Decretalen Gregors IX. c. 1. X. de treuga et pace (I. 34.) aufgenommen wurde, bestimmt: quarta feria post occasum solis usque ad secundam feriam in ortu solis, ab adventu Domini usque ad octavas Epiphaniae, et Septuagesima usque ad octavas Paschae. Allgemein angenommen waren aber nur außer den Festen die genannten Wochentage, wie aus der Reception im Sachsenspiegel (Landrecht Buch II. Art. 66.) und Schwabenspiegel (Landrecht Art. 250. ed. Laßberg) erhellt. Hier heißt es: „Hilge dage und gebundene dage die sin allen lüden to vrede dagen gesat, dar to in jewelker weken vier dage — . . —. Des donredages wiet man den kresemen (weiht man das Chrisma), das man uns allen mede bekenet to der cristenheit in der döpe. Des donredages mesede (speiste) unse herre got mit sinen jüngeren in' me kelke, dar began unse e (Gesetz). Des donredages vorde got unse minsheit to himele, unde opende uns den wech dar hen, danen er besloten was. — Des vridages makede got den man (Menschen), unde wart des vridages gemartert durch den man. — Des sunavendes rowede he, do he himmel unde erde gemaket hadde, unde alles dat darinne was. He rowede ok des sunavendes in deme grave na siner martere. Des sunavendes wiet man die papen to godes deenste, die der cristenheit meistere sin. — Des sundages würde wir besönt mit gode umme adames missedat. Die sundach was die irste

dach, die je gewart, unde wirt die leste, also wir upersten sollen von deme dode, unde solen varen to gnaden mit live unde mit selen, die't weder got verdient hetten."

Wenn auch an den nicht gebundenen Tagen die Fehde gestattet ist, so sollen doch auch an diesen befriedet seyn Geistliche, Mönche, Laienbrüder (conversi), Pilger (peregrini), Kaufleute, Landleute, auf dem Hin- und Rückwege zum Ackerbau, sowie die Thiere, mit denen sie pflügen und die Saaten auf den Acker bringen. Diese nennt nach dem Vorgange älterer Bestimmungen Alexander III., in c. 2. X. de treuga et pace (I. 34.). Es sind dieses personae miserabiles, deren sich stets die Kirche besonders annahm.

Der Gottesfriede wurde besonders eingeläutet. Wer ihn verletzte, fiel in den Bann, und wenn er sich daraus nicht befreite, in die Acht. Seit der allgemeinen Einführung des Landfriedens bedurfte es nicht mehr des besonderen Gottesfriedens und derselbe verlor seine Anwendbarkeit; indessen suchten auch noch späterhin die Päbste Krieg führende Fürsten zum Frieden zu bewegen, ja sie behaupteten selbst mitunter ein Recht, ihrem Kriege ein Ziel zu stecken (s. *J. H. Böhmer*, jus eccl. Prot. lib. I. tit. XXXIV.).

H. F. Jacobson.

Gottesfurcht. Höchst bezeichnend, ja entscheidend für die richtige Fassung dieses wichtigen Religionsbegriffes ist der Umstand, daß er nicht vor dem Sündenfalle der ersten Eltern, aber auch sogleich nach demselben seine Anwendung findet. Gen. 3, 10. So steht die Gottesfurcht (יראת יהוה) im engsten Zusammenhange mit dem Gewissen, (s. d. Art.) und die alttestamentliche Oekonomie ist der eigentliche Schauplatz der Bethätigung derselben. Das Verhältniß des religiösen Subjekts zu Gott ist zunächst das der Furcht. Zu Grunde liegt allerdings das Gefühl der Abhängigkeit von Gott (s. d. Art.); indem wir aber nicht umhin können, schon vor dem Sündenfalle dieses Gefühl in den ersten Eltern vorauszusetzen, womit jedoch, aus dem Stillschweigen der heiligen Urkunde zu schließen, kein Gefühl der Furcht verbunden war, so erhellt daraus auf unwidersprechliche Weise, daß die Furcht vor Gott mit dem Bewußtseyn der Sünde und Schuld zusammenhängt; das Gefühl der Abhängigkeit von Gott wäre kein Furcht erregendes, wenn das Subjekt sich nicht als Sünder schuldig vor Gott wüßte*). Es ist sich bewußt, daß dieser Gott, von dem es sich in allen Beziehungen abhängig weiß, dessen Macht unumschränkt ist, dessen Auge in das Verborgene sieht, der Herz und Nieren prüft, die Sünde haßt und straft als ein eifriger Gott bis in's dritte und vierte Geschlecht. Daher die Furcht vor Gott als eigentliches Motiv, um das Böse zu meiden und Gottes Gebote zu erfüllen, angeführt wird Exod. 1, 17. Deut. 6, 2. Sprüchw. 3, 7; 14, 2. Daher wird die Frömmigkeit überhaupt als Gottesfurcht bezeichnet; „die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang," Spr. 1,7.; ebenso Hiob 28, 8.: des Herrn Furcht ist Weisheit, und das Böse meiden Einsicht. Ja Furcht Gottes wird geradezu für soviel als Gottes Dienst angesehen, Ps. 19, 10.: „Jehovah's Furcht ist rein, dauernd in Ewigkeit." Wird doch die Furcht so sehr als das Gefühl, welches das Verhältniß zu Gott bestimmt, behandelt, daß Furcht, absolute gesetzt, so viel als Gottesfurcht bedeutet, Hiob 15, 4. Damit hängt der allgemeine Glaube zusammen, daß derjenige sterben muß, der den dreimal heiligen Gott gesehen hat, Exod. 33, 20. Jes. 6, 5. u. a. St. Und doch ist der alttestamentlichen Frömmigkeit kindliches, heiteres Vertrauen zu Gott, Freude an Gott, am Gesetze und an den schönen Gottesdiensten keineswegs unbekannt, wie schon ein flüchtiger Blick in die Psalmen es beweist. Das A. Test. kennt auch das Gebot der Liebe zu Gott, Deut. 6, 5. Wiederum hält der Furcht vor Gott die Hoffnung des künftigen Erretters, der zukünftigen Verklärung des alten Bundes (Jer. 31, 31—34.) das Gleichgewicht. Demnach scheint der ursprüngliche Standpunkt der alttestamentlichen Frömmigkeit von

*) Dadurch unterscheidet sich die alttestamentliche Furcht Gottes von der paganischen, wie sie in den Ausdrücken σεβεσθαι τους θεους, ευσεβεια deutlich enthalten ist; diese hängt aber weit weniger als dies im Bereiche der Offenbarungsreligion der Fall ist, mit dem Bewußtseyn der Sünde und Schuld zusammen.

allen Seiten überschritten zu seyn. Denn was ist das für eine Furcht, die mit kindlichem, glaubensvollem Vertrauen, mit Liebe aus allen Kräften und von ganzem Gemüthe, mit lebendiger, mitten in den schwersten Trübsalen sich bewährender, und gerade in diesen Trübsalen sich um so höher steigernder Hoffnung gepaart ist? Offenbar strebt die alttestamentliche Gottesfurcht zur Verklärung hin in Ehrfurcht, in kindliche Furcht, so wie ja auch das Verhältniß der Knechtschaft unter Gott, dem das Volk dient als seinem Herrn und Könige, schon im Deut., noch mehr in den Propheten gemildert wird durch das Verhältniß der Sohnschaft Deut. 32, 6. Hosea 11, 1. Jesaia 1, 3; 63, 16; 64, 8. Da aber dieses Verhältniß durchaus nicht auf das Bewußtseyn der Versöhnung sich gründet, sondern zunächst nur auf das Bundesverhältniß Gottes zu seinem Volke bezogen wird, da überdies das Bewußtseyn der Sohnschaft hauptsächlich dazu verwendet wird, die Untreue und den Abfall des Volkes in grellerem Lichte darzustellen, seine Strafwürdigkeit hervorzuheben, so ist damit der ursprüngliche Standpunkt der Furcht vor Gott keineswegs überwunden, um so weniger ist dies der Fall, als es sich mehr und mehr erweist, daß das Gebot der Liebe zu Gott ein bloßes Sollen geblieben ist.

In der neutestamentlichen Religion der Versöhnung ist erst die Furcht vor Gott überwunden; d. h. sie ist zu einem untergeordneten und verschwindenden Momente herabgesetzt, dem eine sich immer enger zusammenziehende Grenze angewiesen ist. Es gibt zwar Stellen, wo der *φοβος κυριου*, wie es scheint, in alttestamentlicher Weise, als Bezeichnung der Frömmigkeit überhaupt, gebraucht wird; so Apostelgesch. 9, 31.: die Kirche hatte Frieden, *πορευομενη τῷ φοβῳ του κυρίου*, der Verfasser fühlt das Unzureichende der Bezeichnung und setzt das Neutestamentliche hinzu: *και τῃ παρακλησει του ἁγιου πνευματος επληθυνετο.* Sofern nun auch im Bereiche des erlösten Lebens die Sünde noch hervortritt, und Gefahr da ist, das Heil zu verscherzen, findet die Furcht noch immer ihre Stelle und Berechtigung, 2 Kor. 5, 11; 7, 1. Phil. 2, 12. Ephes. 5, 21. Hebr. 12, 28. 29. Dies wird bestätigt durch die Worte des Herrn selbst, Matth. 10, 28. Doch je mehr das eigenthümlich christliche Prinzip sich in der Seele entwickelt, je mehr mit dem Schwinden der Sünde das Verhältniß der Knechtschaft schwindet und das Bewußtseyn der Kindschaft den Gläubigen durchdringt, je mehr das Verhältniß zu Gott als Liebe zu dem, der uns zuerst geliebt, sich gestaltet, desto mehr wird die Furcht überwunden und in kindliche Ehrfurcht verklärt. Röm. 8, 15. 2 Tim. 1, 7. 1 Joh. 4, 18. Was in den Protoplasten auf natürliche Weise vorhanden war, das wird innerhalb des Bereiches der Erlösung auf sittlich-religiöse Weise vollzogen. Das Ende der religiösen Entwickelung im Bereiche der Offenbarung, welches Ende hienieden freilich niemals völlig erreicht wird, geht in ihren Anfang zurück.

Auf der anderen Seite fand inmitten der christlichen Menschheit, sofern sie nur äußerlich bekehrt war, ein Rückfall in die alttestamentliche, ja paganische Religionssphäre statt. Der in's Christenthum herübergenommene natürliche Mensch konnte, seinem Wesen nach, sich nicht auf der Höhe der neutestamentlichen Anschauung halten. Dieses tritt am deutlichsten hervor in der katholischen Heiligenverehrung, zu deren Entstehung freilich noch andere Faktoren mitgewirkt haben. Mit großer Naivetät sprach sich darüber Eck aus im Religionsgespräch zu Baden (s. Bd. III. S. 634). Deutlicher konnte nicht gesagt werden, daß die katholische Kirche den evangelischen Standpunkt des freien Zutrittes zu Gott (Röm. 5, 1. 2.) aufgegeben habe. Dahin gehört auch dieses, daß die katholische Kirche das Mahl des Herrn, wodurch er seine Liebe zu den Menschen versiegelt hat, zu einem mysterium tremendum, *μυστηριον φρικωδεστατον* herabgesetzt hat. Mit Recht hat daher die protestantische Theologie das Fliehen von Gott hinweg aus Furcht als Folge des Sündenfalls erklärt und den ungehinderten, freien Zugang zu Gott als wesentliches Merkmal des evangelischen Christenthums aufgestellt.

Gottesgebärerin, s. Maria.

Gotteslästerung. 1. Wo die Feindschaft des menschlichen Herzens wider Gott bis zum äußersten Grade fortschreitet, bricht sie in blasphemischen Worten und Handlun-

gen hervor. Sie richtet sich bald unmittelbar gegen Gott in seiner Einheit oder Dreipersönlichkeit, gegen diese im Ganzen, oder gegen die einzelnen Personen der Gottheit, Vater, Sohn und heiligen Geist, indem sie sich in Verwünschungen, Flüchen, harten und frechen Reden, in Hohn und Spott gegen dieselbe bei wachem, bewußtem Zustand der Seele ergießt; bald mittelbar, indem man die göttlichen Offenbarungen, Veranstaltungen, Gnadenmittel und Gnadenwerkzeuge, die Bibel, das Gebet, die gottesdienstlichen Versammlungen, die heiligen Sakramente, die Träger des Predigtamts, die Kinder Gottes, Alles, was heilig ist, mit Bewußtseyn verachtet, verlacht und verspottet. Damit verbinden sich bisweilen rohe Thätlichkeiten, wenn man gottesdienstliche Geräthschaften, das Bild des Erlösers, den Altar, die Kanzel in böser Absicht befleckt oder beschädigt. Eine passive Gotteslästerung nennt Dr. Luther das, wenn uns der Teufel wider unsern Willen solche böse Gedanken eingibt, z. B. Gott vergesse der Armen, er frage nichts nach ihnen, wenn wir aber solchen Versuchungen ernstlich widerstehen. Im weitesten Sinn wird in den neueren Gesetzgebungen der Begriff so bestimmt, der mache sich einer Gotteslästerung schuldig, welcher durch Reden oder Handlungen die einer vom Staate geschützten Religion gebührende Ehrfurcht absichtlich verletze und dadurch ein öffentliches Aergerniß gebe. Dieses Vergehen belegen alle neueren Partikulargesetzgebungen mit der Strafe des Arbeitshauses, mit Ausnahme des bayerischen Gesetzbuches. Pierer, Universal-Lexikon.

2. Die Geschichte dieses Begriffs hängt mit dem Gang, den die Theologie genommen hat, auf's Engste zusammen. Nachdem gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts der herrschende Zeitgeist die biblische Idee Gottes in einen deistisch und pantheistisch gestalteten Begriff von Gott aufgelöst hatte, so stellte man es als ein Axiom hin, dem kein Vernünftiger seinen Beifall versagen könne, die Gottheit sey unendlich erhaben über jede Beleidigung, von einem Zorn Gottes gegen das Böse könne nicht die Rede seyn, ebensowenig von göttlichen Strafen in Folge desselben. Indem man so alle anthropomorphistischen Vorstellungen ferne zu halten suchte, fiel man in einen Anthropomorphismus anderer Art. Wie Plinius den Kaiser Trajan als ein Muster für die Götter bezeichnete, so dachte man sich die Gottheit als einen großmüthigen Regenten, der seinen Stolz darein setzt, über die Beleidigungen der unverständigen Menschen hinwegzusehen. Hieraus erklärt es sich, daß in dem Strafgesetzbuch Josephs II. vom Jahr 1787 verordnet wird, die Gotteslästerer sollen in ein Irrenhaus gebracht werden. Die Staatsrechtslehrer aus der Periode der seichten Aufklärung bezeichnen es nachgerade als bloßen Wahn, wenn man glaube, das höchste Wesen könne beleidigt werden, so daß durch dessen Zorn eine Gefahr und Strafe herbeigeführt würde; nach geläuterten Religionsbegriffen sey das undenkbar. Nur in den finstern Zeiten des Mittelalters habe man ein besonderes Verbrechen aus der Gotteslästerung gemacht, und sie mit bürgerlichen und kirchlichen Strafen belegt. Die neueren Strafgesetzgebungen dagegen, z. B. für Bayern, Württemberg, Holstein, Oldenburg, Frankreich schweigen davon. Nur wegen der wichtigen Bedeutung der Religion für die bürgerliche Gesellschaft, so versichern Einige, könne die Gotteslästerung nicht straflos bleiben, indem durch irreligiöse Frechheit ein allgemeines Aergerniß gegeben, die Ruhe und Ordnung im Staat gefährdet werde. Mit Recht macht Jarke gegen jenen Standpunkt, auf welchem dieses Verbrechen zu einem bloßen Polizeivergehen degradirt wird, geltend, es sey eine merkwürdige Amphibolie, womit in jener Periode des herrschenden vulgären Rationalismus auch auf dem Gebiete des Criminalrechts großer Unfug getrieben worden sey. Dem ewigen, unwandelbaren Gott könne allerdings von schwachen Menschen kein Leid zugefügt, seine Seligkeit durch Schmähungen gegen ihn nicht vermindert werden; aber die innere sittliche Natur einer solchen Aeußerung oder Handlung, ihre Schlechtigkeit und Gefährlichkeit werde dadurch im Geringsten nicht geändert. Wir dürfen hinzusetzen: Die Ehre des Königs aller Könige wird es fordern, nicht gleichgültig zu bleiben, wenn die Krone seiner Majestät von frechen Händen angetastet wird. Doch es fragt sich vor Allem, was ist die biblische An-

schauung von der Gotteslästerung, welche häufig von jenem Standpunkte aus verhöhnt worden ist?

3. Im Gesetz Mosis ist nicht nur der Mißbrauch des Namens Gottes verboten, 2 Mos. 20, 7. 3 Mos. 19, 12. 5 Mos. 5, 11., sondern es heißt ausdrücklich: „Sage den Kindern Israel: Welcher seinem Gott fluchet, der soll seine Sünde tragen. Welcher des Herrn Namen lästert (schmäht), der soll des Todes sterben; die ganze Gemeine soll ihn steinigen; wie der Fremdling, so soll auch der Einheimische seyn, wenn er den Namen lästert, so soll er sterben," 3 Mos. 24, 15. 16. Also nicht für einen Unverstand oder für einen bloßen Wahn, sondern für den Ausbruch einer positiven Feindschaft wider Gott und demgemäß für ein todeswürdiges Verbrechen erklärt die mosaische Gesetzgebung die Gotteslästerung. Uebrigens ist der Unterschied zwischen Fluchen und dem Namen Jehovah's Lästern, und sodann der zwischen dem Tragen seiner Sünde, V. 15., und zwischen des Todes Sterben, V. 16., nicht zu übersehen. Vgl. 2 Mos. 22, 28. Nach der lutherischen Uebersetzung scheint hier auch das Verbot der Lästerung fremder Götter ausgesprochen, wie Philo und Josephus behaupten, aber richtiger ist wahrscheinlich die Uebersetzung: Gott sollst du nicht fluchen. Ein Beispiel von der Vollziehung der Steinigung an einem Fremdling, der sich aus Haß gegen einen Israeliten zur Lästerung Jehovah's hinreißen ließ, lesen wir 3 Mos. 24, 10 ff, vgl. 1 Kön. 21, 13. Apg. 6, 13; 7, 56. Der Flucher wurde hinaus vor die Stadt oder das Lager geführt, die Zeugen legten die Hände auf das Haupt des Angeklagten, und warfen die ersten Steine auf ihn, 5 Mos. 17, 7. Nach 2 Makk. 13, 6. 7. wurden die Gotteslästerer und andere große Uebelthäter, wie z. B. der abtrünnige Menelaus, gerädert. In den späteren Zeiten des Judenthums wurde der Begriff der Gotteslästerung sehr ausgedehnt. Im Neuen Testamente wird insbesondere das als Gotteslästerung bezeichnet, wenn man auf freche und wahrheitswidrige Weise sich selbst oder einem Andern das beimißt, was zu den göttlichen Prärogativen gehört, wie Vergebung der Sünden, oder wenn ein bloßer Mensch sich für Gott oder Gottes Sohn ausgibt, sich zu einem Gott macht, Joh. 10, 33. vgl. Matth. 26, 65., wenn Christus verhöhnt wird, Matth. 27, 39. Mark. 15, 29. Apg. 18, 6; 26, 11., wenn von Gott unehrerbietig gesprochen wird (Röm. 3, 34.), so daß man seine Majestät verkleinert, seine wesentlichen Vollkommenheiten läugnet, ihm seine Ehre entzieht, vergl. Mark. 7, 21. Besonders beachtenswerth ist der Ausspruch Jesu: „Ich sage euch: Alle Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben; aber die Lästerung wider den Geist wird den Menschen nicht vergeben. Und wer etwas redet wider des Menschen Sohn, dem wird es vergeben; aber wer etwas redet wider den heiligen Geist, dem wird's nicht vergeben, weder in dieser, noch in jener Welt, Matth. 12, 31. 32., vgl. Mark. 3, 28. Luk. 12, 10. 1 Tim 1, 13. Manche waren durch tief eingewurzelte Vorurtheile so geblendet, daß sie Jesum in seiner Knechtsgestalt nicht als Messias und Sohn Gottes erkannten; dies war bei ihnen eine verzeihliche Sünde, wenn ihr Unglaube auch zu Lästerungen wider den Menschensohn fortschritt; bei den Pharisäern war es ein Anderes; sie hatten zum Theil die Wunder Christi vor sich gesehen, sie konnten nicht läugnen, daß solche Werke durch keine menschliche Kraft vollbracht werden können; aber anstatt der in ihrem Bewußtseyn sich aufdringenden Wahrheit die Ehre zu geben, nahmen sie ihre Zuflucht zu der unnatürlichen Lüge, Christus vollbringe diese Wunderwerke durch die Verbindung mit bösen Geistern. So machten sie sich der Lästerung wider den heiligen Geist schuldig. In dieselbe Sünde fallen diejenigen noch heute, welche mit vollstem Wissen und Willen, mit Unterdrückung aller besseren Regungen und aller Gnadeneinflüsse sündigen und in diesem Zustande der Verhärtung bis an ihr Ende beharren. Ihre Sünde ist eine unvergebliche hier und dort, weil in diesem Zustande die Erlösungsgnade keinen Anschließungspunkt findet (s. d. Art. Lästerung).

4. In der alten christlichen Kirche betrachtete man diejenigen Gefallenen als Gotteslästerer, welche in Zeiten der Verfolgung das Christenthum abschworen (blasphematici). Ebenso diejenigen, welche Lehren aufstellten, die den Grund des Christenthums umstießen,

oder in der Hitze der Leidenschaft freche Reden gegen Gott und Christus, oder später gegen die Maria sich erlaubten. Im Mittelalter standen die schwersten Strafen darauf. Der Gotteslästerer mußte sieben Sonntage lang ohne Mantel und Schuhe vor der Thüre der Kirche stehen und bei Wasser und Brod fasten. Dazu kamen nicht selten auch Geld- und Gefängnißstrafen. Bisweilen wurde dem Verbrecher die Zunge abgeschnitten, in manchen Fällen die Todesstrafe verhängt. Ein Reichsschluß vom Jahr 1497 sagt, daß Gott schwer dadurch beleidigt und des Menschen Seele seiner göttlichen Gnade ewiglich beraubt und unwürdig werde, auch seyen vormals aus solcher Sünde Hunger, Erdbeben, Pestilenz und andere Plagen auf Erden gekommen. Er bedroht die Leute geringern Standes, welche sich dieser Vergehung schuldig machen, mit dem Tode. Die peinliche Halsgerichtsordnung Karls V. verordnet: „So einer Gott zumißt, das Gott nicht bequem ist, oder mit seinen Worten Gott dasjenige, was ihm zusteht, abschneidet, die Allmacht Gottes, seine heilige Mutter, die Jungfrau Maria schändet, — der soll eingelegt, und darnach an Leib, Leben oder Gliedern — gestraft werden." Oft wurde das Verbrechen verheimlicht; nach und nach traten immer gelindere Strafen ein aus dem oben angegebenen Grunde, bis der Begriff in einen bloßen Wahn aufgelöst wurde. Daß die im A. T. auf diese Sünde gesetzte Todesstrafe aufgehoben wurde, kann man vom Neutestamentlichen Standpunkte aus nur billigen, und ist dem Sinne Christi gemäß, besonders wenn man an seinen Ausspruch über jene Ehebrecherin denkt, auf deren Sünde im Gesetz auch die Steinigung stand, Joh. 8, 1 ff. Wo kein Volk Gottes im eigentlichen Sinne ist, dessen Mehrzahl sich von ihm, als seinem König beherrschen läßt, kann auch von der Anwendung der Alttestamentlichen Verfassung, die überdies nur für eine bestimmte Zeit gegeben war, nicht die Rede seyn. Uebrigens ist es doch sehr zu beklagen und gehört zu den Zeichen des Abfalls von dem christlichen Prinzip, daß in den neueren Gesetzgebungen, und nach der jetzigen Praxis alles Andere eher von der Obrigkeit bestraft wird, als die Gotteslästerung. Sehr beachtenswerth ist das Gutachten, welches einst Spener über die Bestrafung eines Soldaten abgegeben hat, welcher der Gotteslästerung überwiesen war. Er bezeichnet es als die allerschrecklichste Sünde, sowohl wegen der Größe und Majestät Gottes, gegen den sie gerichtet sey, als weil sich der äußerste Grad der Ungerechtigkeit darin offenbare, wenn ein Mensch seine Zunge gegen seinen Schöpfer mißbrauche, die doch ihre Bewegung und ihr Leben, selbst indem sie diese Sünde begehe, von ihm empfange. Ferner finde dabei keine besondere Anreizung, durch Aussicht auf Lust oder Gewinn, wie bei andern Sünden statt, es sey also eine recht teuflische Bosheit. Den hohen Regenten komme es zu, daß sie über die Ehre dessen eifern, von dem sie ihre Krone und Scepter zu Lehen tragen, damit sie nicht ein Gericht auf sich und ihr Land ziehen. Wenn nach 3 Mos. 5, 1. ein Jeder einer Missethat schuldig sey, der einen gehörten Fluch nicht anzeige, so verschulde sich der noch weit schwerer, dem der Befehl, das Böse zu strafen, gegeben sey, wenn er diese Pflicht unterlasse. Nach 3 Mos. 24, 16. sei auf Lästerung des Namens Gottes der Tod gesetzt. Ob es unbillig sey, den am Leben zu strafen, der sein Leben so schändlich gegen den mißbrauche, von dem er es in jedem Augenblick genieße? Daher habe die Kirche von alten Zeiten her (vgl. Nov. 77.) die Todesstrafe darauf gesetzt. Das Kriegsgericht handle darum in dem betreffenden Fall nicht ungerecht, daß es auf Todesstrafe erkannt habe. Auf der andern Seite sey zu bedenken, es sey kein allgemein verbindliches Gebot in dieser Beziehung vorhanden, denn jenes in 3 Mos. 24. enthaltene Gebot gehöre zu den mosaischen, allein dem israelitischen Volk gegebenen Gesetz, während das 1 Mos. 9, 6. ganz allgemein sey. Die Gebote, die der israelitischen Polizei gegeben seyen, dürfen nicht weiter ausgedehnt werden als auf Israel, wie man z. B. in der neueren Gesetzgebung nicht daran denke, die 2 Mos. 31, 14. auf Entheiligung des Sabbaths gesetzte Todesstrafe zu vollziehen, doch könne ein Regent, wo er es nöthig finde, um dem einreißenden Laster zu steuern, solche Strafen gegen Gotteslästerer einführen, ohne ungerecht zu seyn. Nur müsse, wie bei andern Verbrechen immer die Persönlichkeit dessen, der gesündigt habe, wohl berücksichtigt werden.

Oft sey es mehr dummer Unverstand und Rohheit, als vorsätzliche Bosheit, aus welcher eine solche Sünde hervorgehe, bisweilen sey das vorhergegangene Leben eines solchen Menschen eine tägliche Gotteslästerung gewesen. Er glaube in dem betreffenden Fall, die göttliche Ehre werde mehr gerettet, wenn der Verbrecher nicht zum Tode verurtheilt werde, aber durch eine lange und schmerzliche Strafe die Größe seines Verbrechens zu fühlen bekomme und ihm die Mittel zur Sinnesänderung dargeboten werden. Spener, letzte theol. Bedenken. II. S. 34. ff. Michaelis, mosaisches Recht. V. Th. Carpzov, Practica nova rerum criminalium. P. I. qu. 45. Staatslexikon von Rotteck und Welker. Jarke, Handb. des gemeinen deutschen Strafrechts II. Bd. S. 27. Reinhard, christl. Moral. Winer, bibl. Realwörterbuch. Neudecker, allgem. Lexikon der Religion und christl. Kirchengeschichte. Fronmüller.

Gotteslängnung, s. Atheismus.

Gottesraub, s. Sacrileginm.

Gottesurtheil (Dei judicium, divinum judicium, angelsächsisch ordâl, althochdeutsch urteili) ist eine Probe, ein Beweismittel, durch welches eine Thatsache oder ein Recht unter der Mitwirkung der Gottheit festgestellt wird. In schwierigen Fällen, wo die gewöhnlichen Beweismittel, Augenschein, Zeugen, Urkunden, Eid fehlten oder nicht ausreichten, wo man die Ermittelung der Wahrheit durch den menschlichen Richter nicht für möglich hielt, wo man dem Gegner mißtraute, da griff man leicht zu einer letzten und der Ueberzeugung nach untrüglichen Hülfe, man provocirte das Urtheil Gottes selbst, der sich allein im Besitze der Wahrheit befindet und als ein gerechter Gott die Unschuld schützt und den Schuldigen der verdienten Strafe überliefert. Diese Anschauung veranlaßte die Einführung von Institutionen, in welchen man eine Kundmachung Gottes erwarten zu dürfen meinte. Während wir einzelnen Spuren solcher Entscheidungen Gottes bei den Israeliten in der Probe des bittern Wassers beim Verdachte des Ehebruchs (4 Mos. 5, 12 folg.; 27. 28., was Saalschütz, das mosaische Recht S. 572 folg., als Reinigungseid auffaßt), bei den Griechen (Sophocles Antigone V. 264.) im Tragen des glühenden Eisens — *μύδρους αἴρειν χεροῖν* — Durchschreiten des Feuers — *πῦρ διέρπειν* — begegnen, finden wir ein vollständiges System bei den Indern und vorzüglich bei den Germanen. Schon Tacitus berichtet in der Germania cap. 10., daß die Deutschen der Gottheit die Entscheidung des Kampfes beilegten: deum adesse bellantibus credunt: und den Ausfall desselben als ein maßgebendes Urtheil (praejudicium) betrachteten. Die Kirche, welche den weit verbreiteten Zweikampf zu beschränken suchte, bestätigte theils ältere denselben ersetzende Ordalien, theils führte sie neue ein, suchte aber auch schon zeitig ihre Beseitigung herbeizuführen. Nach und nach erfolgten dann auch Beschränkungen, doch haben sich einzelne Gottesurtheile bis in die neuere Zeit erhalten. Die wichtigsten sind:

1) der gerichtliche Zweikampf (judicium pugnae seu campi). Bei einem so kriegerischen Volke, wie bei den Germanen, mußte gerade dieses Ordale im weitesten Umfange anwendbar seyn. Selbst zur Entscheidung von Rechtsfragen bediente man sich desselben, wie Otto I. über die Frage, ob Neffen neben den Oheimen erben können (*Widekind,* Corbej. lib. II. a. 942), Alphons von Castilien, ob die ältere spanische Liturgie der römischen vorzuziehen sey u. a. Ja die Sachsen entschieden Prozesse in höherer Instanz durch das Schwert (Sächsisches Landrecht B. I. Art. XVIII. §. 3.). Die Kämpfer stritten in Person oder durch Stellvertreter, wie selbst Frauen (Sächsisches Landrecht Bd. I. Art. XLIII. Rechtsbuch Ruprechts von Freysingen II. 51. u. a.). Immer konnten sich vertreten lassen schwache Personen, Geistliche (Otto II. leges Longobard., in *Walter*, Corpus juris Germ. T. 3. p. 666). Wer im Kampfe unterlag, galt für überführt, oder wenn es der Kläger war, zahlte er Strafe (Wette) und Entschädigung (Buße) (Sächsisches Landrecht Bd. I. Art. LXIII. §. 4.). Staat und Kirche nahmen schon früh darauf Bedacht, den Zweikampf durch andere Ordalien zu ersetzen oder überhaupt abzuschaffen (Edicta regum Longob. Rotharis c. 164—166. Grimcaldi leges

1. 2. 4. u. a. — c. 22. Can. II. qu. V. Nicolaus I. a. 867 „cum hoc et huiusmodi sectantes Deum solummodo tentare videantur." c. 1—3. X. de purgatione vulgari. V, 35.). Der Verfasser des kleinen Kaiserrechts (aus dem 14. Jahrhundert) behauptet selbst ein kaiserliches Verbot Buch II. cap. 72. IV. cap. 19., das allerdings nicht vorhanden war und nur eine allgemeine Rechtsüberzeugung bezeichnen sollte. Sitte und Gesetz erhielten aber den Zweikampf noch bis in's 17. Jahrhundert hinein, ja in England ist erst 1818 die Aufhebung erfolgt (Biener, Beiträge zur Geschichte des Inquisitionsprozesses. Leipzig 1827, S. 309).

2) Das Loos (sors) findet sich als Ordale bei den Germanen schon nach dem Berichte des Tacitus (Germania cap. 10.), so wie in den Volksrechten, nämlich um einen Dieb oder Mörder zu ermitteln neben anderen Proben (Lex Ribuaria lit. XXXI. c. 5. Frisionum tit. XIV. c. 1. verb. Childeberti II. et Chlotharii II. pactum a. 593 c. 5. Chlotacharii II, decretum [c. 595.] c. 2. 3. bei *Pertz*, Monumenta Germaniae Tom. III. fol. 8. 12.). Während es in solchen Anwendungen schon frühzeitig unpraktisch wurde, erhielt es sich bisweilen bei kirchlichen Wahlen oder Entscheidungen über wichtige Lebensverhältnisse (vgl. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie Bd. X. S. 277 folg. Wegen des gegenwärtigen Gebrauchs in der Brüdergemeinde s. man den Verlaß des Synodus der evangelischen Brüderunität zu Herrnhut im Jahre 1848. Gnadau 1848, §. 15—18.).

3) Der Kesselfang (judicium aheni, aquae ferventis, caldariae). Der Angeschuldigte mußte aus einem mit siedendem Wasser gefüllten Kessel einen Gegenstand mit entblößtem Arme herausnehmen. Dieses Gottesurtheil war sehr verbreitet, bei den Franken (Lex. Sal. tit. 56. 59. c. 1. 76. c. 1. vgl. Childeb. II. et Chlotharii II. pactum a. 593), den Longobarden (leges Luitprandi V, 21.), den Gothen (Lex Wisigoth. lib. VI. tit. I. §. 3. vgl. Gregor Turon. de miraculis lib. I. c. 81.), den Friesen (Ketelfang. Lex Frisionum lit. III. cap. 6. 8. lit. XIV. cap. 3., Fries. Landrecht u. a.), den Angelsachsen, in der Isländischen Gragal (Ketiltak) u. a. Vergebens hatte es Stephan V. verboten (c. 20. Can. II. qu. V.). Die Anwendung im 13. Jahrhundert erhellt aus dem Sachsenspiegel (Landrecht Bd. I. Art. XXXIX.: in enen wallenden Ketel to gripene bit to dem ellenbogen. III, XXI.: water ordele kann hierauf oder auf die Probe des kalten Wassers gehen. Nr. 5.) und Schwabenspiegel (Landrecht Art. XLII. XLVIII. CXCII. a. CCCLXXIV. II. ed. Laßberg). Ja noch im Jahre 1436 wird die citirte Stelle des Sachsenspiegels in einer Rechtsweisung des Raths zu Hannover einfach wiederholt (*Grupen*, observationes rerum germanic. pag. 65).

4) Die Feuer- und Eisenprobe (judicium ignis, probatio per ignem, examinatio ferri candentis). Der Angeklagte mußte ein glühendes Eisen, eine Pflugschaar (vomer) mit bloßen Händen tragen, oder die Hand in einen glühenden Eisenhandschuh stecken, oder im Hemde, auch wohl von Wachs, durch's Feuer gehen. Beispiele in der lex Ribuaria tit. XXX. §. 1. XXXI. §. 5. Lex Angliorum et Werinorum tit. XIV. Capitulare Caroli M. a. 803 ad legem Salicam c. 5. (*Pertz*, Monum. Germ. III, 113): si negaverit, se illum ocidisse, ad novem vomeres ignitos judicio Dei examinandus accedat, wobei an ein Fortgehen über das Eisen mit bloßen Füßen zu denken ist. Auch dieses Ordale hatte Stephan V. vergeblich abzuschaffen gesucht (c. 20. Can. II. qu. V.). In den unter Nro. 3. citirten Stellen des Sachsen- und Schwabenspiegels ist zugleich die Rede von: dat glogende isern to dragene. Daran schließen sich spätere Gesetze, wie die Statuten von Braunschweig, das Ritterrecht von Riga u. a. Noch im Jahre 1498 wurde Hieronymus Savonarola zur Feuerprobe verurtheilt. Auch wird noch 1563 der Gebrauch in Ditmarschen erwähnt.

5) Die Probe des kalten Wassers (examen aquae frigidae, aquaticum Dei judicium). Die erste Erwähnung dieses Gottesurtheils geschieht in Ludwigs des Frommen Capitularia Wormatiensia a. 829 c. 12. (*Pertz*, Monumenta III, 352). Es wird den Sendgrafen der Auftrag gegeben, dasselbe nicht ferner zu gestatten. Das Verbot

half jedoch nichts, es findet sich vielmehr diese Probe späterhin sehr häufig, wie die von *Du Fresne* s. v. aqua frigida mitgetheilten Urkunden ergeben. Lucius III. erwähnt sie ohne Mißbilligung (c. 8. X. de purgatione canonica V. 34.). Besonders üblich war dieses Ordale als Hexenbad bei den Hexenprozessen, die bis in's 18. Jahrhundert hinein dauerten (vgl. v. Wächter, Beiträge zur deutschen Geschichte, Tübingen 1845, Nr. IV. nebst den dazu gehörigen Excursen. Ein Beispiel solcher Probe aus dem Jahre 1728 bei *J. H. Böhmer*, jus eccl. Prot. lib. V. tit. XXXV. §. XVII.). Der Beschuldigte wurde an einen Strick befestigt und in's Wasser geworfen. Ging er darin unter, so galt dies als Zeichen der Unschuld, schwamm er, so war die Schuld dargethan. Als Gottesurtheil wird auch eine Probe des Wassers erwähnt, welche der oben erwähnten Mosaischen nachgebildet ist, *ὕδωρ τῆς ἐλέγξεως*, aqua redargutionis, wobei ein bloßes Trinken stattfand (s. Protevangelium Jacobi c. 13—17. historia nativitatis Mariae c. 12., in der Ausgabe der apokryphischen Evangelien von Thilo (Lipsiae 1832) pag. 223 sq. 371 sq.). An diese letztere schließt sich

6) die Abendmahlsprobe, die Probe des geweiheten Bissens (purgatio per eucharistiam, examen corporis et sanguinis Domini, judicium offae, manger le morceau). Der Angeschuldigte erhielt das heilige Abendmahl und sprach dabei die Worte: Corpus Domini sit mihi ad probationem hodie. So wird es auf der Wormser Synode von 868, can. 15. verb. c. 9. erwähnt (c. 23. Can. II. qu. V. verb. *Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. II. Fol. 312.), um einen in einem Kloster verübten Diebstahl zu ermitteln. Nach dem Berichte des Thomas von Aquinas ist im 13. Jahrh. diese Probe bereits außer Gebrauch (P. III. qu. 80. art. 6.). Statt derselben findet sich auch besonders bei den Angelsachsen der Genuß von geweihetem Brod und Käse (casibrodeum — corsnaed, von cors = execratio und snaed = offa, frustum, oder nedbraed = panis necessario sumendus vgl. *Du Fresne* s. v. corsned). Das Brod wurde mit dem Wunsche benedicirt, daß, wenn der Essende der Verbrecher sey, er nicht im Stande seyn möge, es hinunterzuschlucken „ut fauces illius et guttur constringantur et quicquid ex praedicto pane et caseo ore perceperit, antequam hospitia tangat cum sanguineo vomitu illud rejiciat etc." (vgl. formulae veteres exorcismorum c. 5., in *Walter*, corpus juris Germ. III, 572).

7) Die Kreuzesprobe (judicium crucis). Der Angeschuldigte mußte mit kreuzförmig ausgespannten Armen den Psalter oder andere Gebete hersagen, ohne daß er ermüdete, oder, wenn mehrere beschuldigt waren, galt der für den schuldigen Theil, dessen Arme zuerst hinabsanken. Es gedenkt dieser Probe Pipin 753 (Capitulare synodi Vermer. c. 17. bei *Pertz*, Monum. III. 23.), Karl der Große 779 (Capit. c. 10.), 806 (divisio imperii c. 14.) und öfter (Pertz a. a. O. Fol. 37. 142.). Beispiele bei Grimm, Rechtsalterthümer S. 926. Ludwig der Fromme verbot dieselbe durch das Capitulare a. 847 c. 27. (Pertz a. a. O. Fol. 209): „nullus deinceps quamlibet examinationem crucis facere praesumat; ne quae Christi passione glorificata est, cuiuslibet temeritate contemtui habeatur."

8) Das Bahrrecht (-gericht) (jus feretri). Der vermuthliche Mörder wurde zu der auf einer Bahre ruhenden Leiche geführt und mußte dieselbe berühren. Blutete sie oder bewegte sie sich, so hielt man den Angeschuldigten für überführt. Es ist davon öfter im Mittelalter die Rede (Grimm a. a. O. S. 930). In Westphalen kommt es als „Scheingehen" vor, indem der Verdächtige die abgenommene Hand des Todten anfaßte und seine Schuldlosigkeit betheuerte (Wigand, Archiv für Westphalen Bd. III. Heft IV. S. 231—233).

Die Gottesurtheile wurden in der Regel unter Mitwirkung der Kirche vollzogen. Die Geistlichen bereiteten diejenigen, welche sich der Probe zu unterwerfen hatten, durch Fasten und Beten vor und leiteten auch das ganze Verfahren, welches, so weit es möglich war, in der Kirche erfolgte. (Ueber das Verfahren selbst s. m. die rituellen Bestimmungen, wie sie sich in der formulae veteres exorcismorum u. s. w. finden, bei

Baluzius in dem Appendix des zweiten Bandes seiner Ausgabe der Capitularien, und darnach wiederholt bei *Walter*, corpus juris germ. T. III. pag. 559 seq. *Martene*, de antiquis eeclesiae ritibus T. III. p. 456 seq. u. a.). Die Entscheidung über den Ausfall gab die Geistlichkeit, ausgenommen bei dem Zweikampfe, über welchen die Kampfrichter zu sprechen hatten. Daß hierbei die Geistlichen oft im Stande waren, das Urtheil selbst zu bestimmen, unterliegt kaum einem Zweifel. Beim Kesselfange u. s. w. erging die Entscheidung nicht sogleich, sondern es wurde die Hand eingewickelt, versiegelt und erst am dritten Tage wieder geöffnet und dann die Sentenz gefällt. Es fehlte weder an Trug- noch an Heilmitteln, deren sich der Klerus nach seinem Willen bedienen konnte. M. s. Nachweisungen in Mone's Anzeiger für Kunde des deutschen Mittelalters 1832 S. 292. 1833 S. 59. Schon Gregor von Tours erzählt von einem Falle, bei welchem der Arm des Diakonus, der in den Kessel greifen sollte, gesalbt war (de miraculis lib. I. cap. 81.).

Ueber die Gottesurtheile vgl. man Majer, Geschichte der Ordalien, insbesondere der gerichtlichen Zweikämpfe in Deutschland. Jena 1795. Augusti, Denkwürdigkeiten Bd. X. S. 245 folg. Grimm, deutsche Rechtsalterthümer S. 908 folg. Wilda u. d. W. Ordalien, in Ersch und Gruber Encyklopädie. Phillips über die Ordalien. München 1847, und die von diesem citirte Literatur, wie auch die Commentatoren zu den Dekretalen lib. V. tit. XXXV. H. F. Jacobson.

Gottesverehrung, s. Gottesdienst.

Gottfried von Bouillon war der Sohn des Grafen Eustach von Boulogne und der Ida, der Schwester von Herzog Gottfried dem Buckligen von Lothringen. Vater und Mutter leiteten ihr Geschlecht bis auf Karl den Großen zurück. Der genannte Oheim nahm den jungen Gottfried an Kindesstatt an und hinterließ ihm alles eigene Gut, als er selbst 1076 zu Antwerpen durch Meuchelmord fiel. Er ward ritterlich erzogen und hatte durch den Einfluß seiner Mutter eine starke Richtung auf geistige und geistliche Bildung empfangen: damals wohl noch sehr jung, hielt er sich ohne weiteren Einfluß auf seinen Gütern und fand gegen mächtigere Nachbarn Schutz bei Bischof Heinrich von Lüttich. Sobald Gottfried herangewachsen war, hielt er sich zur Partei Heinrichs IV., und gewann binnen kurzer Zeit so allgemeine Achtung, daß man ihm, als dem Würdigsten, die Reichsfahne in der entscheidenden Schlacht wider Rudolph den Gegenkönig anvertraute. Diesem Vertrauen entsprechend drang er am 15. Oktober 1080 kühn voraus in das feindliche Heer und stieß Rudolphen den Schaft seines Banners so tief in die Brust, daß dieser wenige Tage nachher in Merseburg starb. Später begleitete Gottfried den Kaiser auf dem Zug wider Gregor VII. und erstieg zuerst die Mauern Roms, allein die Anstrengung, die Hitze und die ungesunde Luft zogen ihm ein fast tödtliches Fieber zu. So treue Dienste belohnte der Kaiser zunächst durch Ertheilung der Mark Antwerpen, dann im Jahr 1084 durch Ueberlassung des Herzogthums Lothringen. Bald darauf ward der Herzog wegen beträchtlicher Besitzungen in Streit mit einem vornehmen ihm verwandten Edeln verwickelt. Die Richter erkannten auf den Zweikampf, welchen Gottfried, wiewohl mit Widerstreben, der Landessitte gemäß annahm. Bald nach dem Beginn des Kampfes zersprang Gottfrieds Schwert an dem Schild seines Gegners, worauf sich der anwesende Kaiser zur Vermittelung erbot; allein der Herzog wollte nicht mit zweideutigem Ruf aus dem Streite scheiden, und traf bei Erneuerung des Gefechtes mit der verstümmelten Waffe den Gegner so heftig an die Schläfe, daß er für todt aus den Schranken getragen wurde. Das sind einige der wenigen und glaubwürdigsten Züge, mit denen die spätere Sage das Jugendleben Gottfrieds verherrlicht hat. Sein Aeußeres war einnehmend, das Gesicht schön, die Haare eher blond als braun, ein hoher Wuchs, stark und dabei gewandt. Als Pabst Urbans Ruf an alle Christen zur Pilgerung in das heilige Land erging, erfüllten sich Gottfried's frühere Wünsche, wie er dann schon früher die Sehnsucht ausgesprochen haben soll, einmal in Waffen nach Palästina zu ziehen. Für 1500 Mark Silbers verpfändete er sein

Stammschloß an den Bischof von Lüttich, jedoch mit dem Einlösungsrecht für sich und drei Nachfolger; seine Brüder Eustachius und Balduin gesellten sich zu ihm, wie sein Neffe Balduin von Mons. Um die Mitte des Monats August im J. 1096 versammelte er sein Heer; wie stark es war, wissen wir nicht. Anna Komnena gibt 70,000 Mann, doch ist diese, wie jede ähnliche Angabe bei ihr, unverbürgt. Er hatte beschlossen, durch Deutschland und Ungarn die griechischen Grenzen zu erreichen, während die Nordfranzosen den Weg durch Italien bis Apulien erwählt, die Provenzalen durch Slavonien und Dalmatien nach Constantinopel die Reiseroute eingeschlagen hatten. Den größten Theil des September mußte Gottfried mit seinem Heer an der ungarischen Grenze verweilen, um den Durchzug durch Ungarn mit König Kalman zu ordnen. Als dann erst die bulgarische, dann die griechische Grenze erreicht war, wurde er in Nissa von einer Gesandtschaft des Kaisers begrüßt, welcher die beste Aufnahme verhieß und um gute Behandlung des Landes bat. So gelangte das Heer im besten Vernehmen über Sterniz nach Philippopel, und lagerte am 23. December vor Constantinopel. Lange Verhandlungen wurden nun mit dem Kaiser unter gegenseitigem gegründetem Mißtrauen gepflogen, bis am 3. April Alexius die Feindseligkeiten eben nicht sehr ritterlich mit einem Angriff auf arglose fränkische Pilger begann, die zum Einkauf von Lebensmitteln herankamen. Entschlossen rief der Herzog sein Heer alsbald unter die Waffen und dieses wandte sich gegen die Mauern der Hauptstadt selbst, welche in Angst und Unruhe außer sich war. Nachdem Alexius umsonst auf's Neue zu parlamentiren versucht hatte, gab er am Charfreitag den Befehl zu einem Ausfall auf die Franken. Der Erfolg war ihm günstig: Gottfried bequemte sich zu unbedingtem Nachgeben und schwor, alle Städte, Länder und Burgen, die ehemals zum römischen Reich gehört hatten, nach der Eroberung dem Kaiser herauszugeben, und versprach dem griechischen Reich die Treue eines Vasallen zu jeder Zeit zu halten. Seitdem hörten alle Feindseligkeiten auf; Gottfried, von dem Kaiser reich beschenkt, ließ seitdem nur Ergebenheit gegen Alexius blicken. In den letzten Tagen des April brach das vereinigte lothringische und italienische Heer von Chalcedon auf, und richtete unter Anführung Gottfrieds, Roberts von Flandern und Tancreds seinen Marsch auf Nicomedien, nachdem am 19. Juni Nicäa genommen war, und am 27. Juni 1097 verließ das Heer sein Lager vor Nicäa, um durch Phrygien und Cilicien die Pässe des Taurus und damit Syrien zu erreichen. Die Schlacht bei Doryläum, bei welcher Gottfried den Oberbefehl hatte und den Sieg entschied, war für das Kreuzheer von der größten Wichtigkeit, denn Kilidsch Arslan wagte seitdem die Franken auf ihrem Durchzug durch sein Land nicht mehr zu beunruhigen. Unter vielfachen Entbehrungen gelangte nun das Heer der Pilger nach Antiochien und wandte sich hier nach Osten; Iconium öffnete seine Thore ohne Schwertstreich, Erkle wurde mit stürmender Hand genommen, Armenien besetzt, Antiochien genommen, von allen Resten der türkischen Besatzung gesäubert, und der Patriarch wieder eingesetzt, aber innere Zerwürfnisse verzögerten die Eroberung Palästina's. Erst im Mai des folgenden Jahrs wurde der Marsch bis Jerusalem zurückgelegt, das von drei Seiten her umlagert wurde. Am 13. Juni unternahm man den ersten Angriff auf die Stadt selbst, der zurückgeschlagen wurde. Einen Monat später wurde der Angriff, nachdem der Bau der Maschinen beendigt war, erneuert. Nachmittags, um dieselbe Stunde, wird erwähnt, in welcher Christus seine Passion vollendet, hatte Gottfried seinen Thurm hart an die Mauer herangebracht; die Fallbrücke wurde ausgeworfen, Gottfried und Eustach betraten unter den Ersten die Mauer. Gleichzeitig hatten dicht am Stephansthor Tancred und Robert von der Normandie eine Bresche gelegt, und hier drang man von beiden Seiten her mit Macht in die Stadt. Ein furchtbares Gemetzel entstand. Raimund schon sagt: „rede ich Wahrheit, so finde ich keinen Glauben, im Tempel Salomonis reichte das Blut bis an das Knie der Reiter und das Gebiß der Pferde.“ Nach einer höchst unverbürgten Sage hätte sich Gottfried alles Mordens enthalten und wäre mit drei Gefährten zum h. Grab geeilt, um dort baarfuß, in Thränen und Entzückung, der Erste an der h. Stätte zu beten. Raimund dagegen sagt umgekehrt: „Es ist unglaublich, wie

viel Blut Tancred und Gottfried an diesem Tage vergossen haben!" Wie sich denken läßt, war der Taumel des Siegs nicht gering unter den Kreuzfahrern. Mehrere Tage vergingen, ohne daß irgend eine allgemeine Bestimmung getroffen wurde. Am 23. endlich traten die Fürsten zusammen, um über die Bewahrung des Gewonnenen Rath zu halten, aber sogleich erhoben sich die alten Zwistigkeiten mit gewohnter Stärke, doch wurde noch am gleichen Tag der Herzog von Lothringen einstimmig zum Beschützer des h. Grabes gewählt. Lobgesänge wurden hierauf in der Kirche des heil. Grabes angestimmt, aber eine feierliche Salbung und Krönung fand nicht Statt: denn der Herzog soll sich geweigert haben, an dem Ort, welcher zur tiefsten Demuth verweise, wo man dem König der Ehren, dem Herrn des Himmels nur Dornen um die Schläfe gewunden habe, anmaßlich Zeichen und Titel irdischer Größe anzunehmen. Nachdem den fränkischen Waffen vor Antiochien das seldschukische Heer und nach dem Fall von Jerusalem der Wesir von Aegypten unterlegen war, hatte der Kreuzzug sein Ende erreicht. Alle feindlichen Gewalten waren gebrochen, der Boden war erobert, auf welchem ein christlicher Staat auferbaut werden sollte. Ueber die Regierungsweise Herzog Gottfrieds haben wir nur höchst unvollständige und sagenhafte Berichte. So sagt Ekkehard (Col. 524): "der Herzog, obwohl über wenige Kräfte verfügend, begann Großes zu unternehmen; er verfolgte, wo er sie fand, die Reste der Heiden, legte an passenden Orten Befestigungen an, stellte Joppe und dessen lange zerstörten Hafen wieder her, unterstützte die Kirche und den Klerus, gab den Klöstern und dem Hospital zu Jerusalem reiche Geschenke, hielt sich des Handels wegen in festem Frieden mit Askalon und Damaskus, schätzte vor Allem die Ritter deutschen Stammes hoch, empfahl ihre Rauhheit durch eigene Milde den französischen Edlen, und verhütete beider leicht erregbare Eifersucht durch vollkommene Kenntniß der beiden Sprachen." Die in den Assisen von Jerusalem über Gottfrieds organisirende Thätigkeit sich findenden Nachrichten, welche Wilken (Kreuzzüge I, c. 13.) zwar als sagenhaft anerkannt, aber dennoch später als historische Quelle gelten läßt, während sie Schlosser als erweislich irrig bei Seite schiebt, sind nach der Untersuchung v. Sybels (Gesch. d. ersten Kreuzzugs S. 517) erst 150 Jahre später niedergeschrieben worden, zwar auf urkundliche Schriften gestützt, aber machen selbst auf urkundlichen Karakter keinen Anspruch. Eine der ersten Handlungen des neuen Fürsten war die Einrichtung und Dotation des Capitels zu Jerusalem. Indeß war der Patriarch Dagobert damit nicht zufrieden und trat mit immer größeren Ansprüchen hervor, indem er sagte, die Stadt Jerusalem, heilig und dem Herrn geweiht, erfordere einen geistlichen, keinen weltlichen Oberherrn, sowie es der Klerus schon vor der Eroberung behauptet habe; auch stehe dem Patriarchen ein sehr bestimmtes, irdisches und wohlerworbenes Recht darauf zu: in der Zeit der Unterdrückung sey er der einzige, von Niemanden bestrittene Oberherr der Stadt gewesen, so weit sie christliche Bevölkerung gehabt habe: er verlange also von den christlichen Fürsten nur die Restitution in die Rechte, welche die heidnischen Emire ungekränkt gelassen. Gottfried gab nach und übertrug am ersten Ostertag dem Patriarchen in Gegenwart des Klerus und Volkes Jerusalem mit dem Davidsthurm und allen Pertinenzen. Bis das Reich durch die Erwerbung von ein oder zwei Städten erweitert sey, sollte jedoch der Herzog den Nießbrauch der Stadt behalten: falls er unterdessen ohne männliche Erben mit Tod abginge, würde die Stadt ohne Widerspruch dem Patriarchen zu überantworten seyn. Für das Ganze gelobte sich Gottfried als den Lehnsträger des h. Grabes und des Patriarchen und versprach die Sache Gottes und des Patriarchen nach Kräften zu vertheidigen. Hiemit war der geistliche Karakter dieses Staats ausgesprochen. Doch der ungewohnte Himmelstrich und die großen Anstrengungen untergruben Gottfrieds Gesundheit, und als er nach Joppe eilte, um den mit einer Flotte angelangten Sohn des Dogen Micheli von Venedig zu bewillkommnen, ergriff ihn ein viertägiges Fieber. Krank wurde er nach Jerusalem zurückgebracht, und starb daselbst am 18. Juli 1100, für seinen Ruhm eben noch zu rechter Zeit. Nach Andern wäre er einem von Heiden, sey es in einem Granatapfel oder in einer Schüssel beigebrachten Gift erlegen. Er ward

in der Kirche des h. Grabes beerdigt, und gleichmäßig von Franken, Syrern und Griechen beweint. Seine einfache Grabschrift lautet: „Hier liegt Gottfried von Bouillon, welcher dieses ganze Land dem Christenthum gewann; seine Seele ruhe in Christo!“ Richtig faßt v. Sybel das Urtheil über Gottfried in die Worte zusammen: „er ist kein Mensch, der den Lauf der Geschicke bestimmt und geregelt hätte, aber ein Karakter ist er doch von unerschütterlicher Art, der trotz aller Einwirkung der überlegensten Kräfte sein Wesen behauptet, und in der Strenge geistiger Bestrebungen seine rüstigeren Gefährten weit hinter sich zurückläßt.“ Vgl. H. v. Sybel, Gesch. des ersten Kreuzzuges (Düsseldorf 1841). F. Wilken, Gesch. d. Kreuzz. Lpzg. 1807—32. Dr. Pressel.

Gotthart, s. Godehard.

Gottlosigkeit. Der menschliche Geist ist aus und für Gott geschaffen, das Bewußtseyn Gottes ist ihm eingeboren, und der Name Gottes ist auf alle Kreaturen geschrieben; aber durch die Sünde befindet er sich in einem Zustand der Losgerissenheit, der Trennung von Gott. Hiebei ist jedoch sowohl auf dem testamentischen als außertestamentischen Standpunkt ein Zweifaches zu unterscheiden. Es gibt bei Völkern und Individuen einen Zustand der Rohheit, wo das Gottesbewußtseyn noch nicht erwacht, oder kaum in einzelnen, schwachen Funken aufgegangen ist, es gibt aber auch einen Zustand der Bekämpfung und Läugnung des Göttlichen, der zur Verstockung führt. Beides wird unter dem Ausdruck der Gottlosigkeit befaßt. Schon im vorchristlichen Alterthum machte sich die Ueberzeugung geltend, Irreligiosität, Unglauben, Gottesläugnung sey ein nicht zu duldendes Verbrechen, wie denn Polybius den Satz aufstellt: „Ohne Gottesfurcht kann der Staat nicht bestehen.“ In Athen wurde einst besonders vom Areopag streng gewacht, daß die öffentliche Religion erhalten, und keine neue Lehre eingeführt werde. Anaxagoras, der Zeitgenosse des Perikles, wurde der Irreligiosität angeklagt und um 5 Talente bestraft. Diagoras aus Melos wurde wegen Unglaubens verfolgt und sogar ein Preis auf seinen Kopf gesetzt. Bekannt ist die Anklage gegen Sokrates und seine Verurtheilung unter dem Vorgeben, daß er die Religion verändern und neue Götter einführen wolle. S. Tzschirner der Fall des Heidenthums I. 88 ff. Doch erst auf dem Gebiete der geoffenbarten Religion kann das Wesen der Gottlosigkeit recht erkannt und gewürdigt werden. Hier tritt uns als einer der durchgreifendsten Gegensätze der zwischen Frommen und Gottlosen, Gerechten und Ungerechten entgegen. Die Bezeichnungen dafür im Alten Testament sind: רֶשַׁע רִשְׁעָה 5 Mos. 9, 4. Jes. 9, 17. רָעָה Jes. 13, 11. Im N. T. ἀσέβεια. Tit. 2, 12. Röm. 1, 18; 11, 26. 2 Tim. 2, 16., was zunächst Unfrömmigkeit, Abgewandtheit von Gott und von allem dem bedeutet, was ein lauterer Ausdruck des reinen Verhältnisses zur Gottheit ist. Das Wort umfaßt ebensowohl die innere tiefverborgene Quelle des Bösen, als alle die bitteren Wasser, die aus derselben fließen, oder die Erbsünde und die wirklichen Sünden in ihrer Einheit. Gottlos im Sinne der Schrift ist daher nicht nur der, bei welchem das innere Verderben in groben Ausbrüchen hervortritt, die sich zur Leidenschaft, zum Laster und Verbrechen steigern, sondern Jeder, der kein inneres Leben aus Gott hat, der nur den Geist der Welt, und den Geist aus Gott noch nicht empfangen oder wieder verloren hat, 1 Kor. 2, 12. Ein solcher kann äußerlich ehrbar, ja fromm und heilig erscheinen, berühmt und gefeiert seyn von der Welt, gelehrt, witzig, genial, und er ist doch in den Augen Gottes fleischlich gesinnt, also gottlos, Röm. 8, 6. 7. Man steht dabei im Eigensinn, Eigenwillen und Eigendünkel, in einer geheimen oder offenbaren Feindschaft gegen Gott und Jesum. Die Erscheinungsform eines solchen von Gott abgekehrten Sinnes ist eine dreifache, wie sie der Apostel Johannes beschreibt, 1 Joh. 2, 16., Fleischeslust, Augenlust und hoffärtiges Leben, oder Vergnügungssucht, Habsucht, Stolz. Aehnlich einer leiblichen Krankheit, steht die Gottlosigkeit unter bestimmten Entwicklungsgesetzen. Wenn ihr nicht Einhalt gethan wird, so schreitet sie von Stufe zu Stufe fort, von der ungöttlichen Gesinnung zur äußerlichen That, von der Gleichgültigkeit zur Verläugnung, von der Untugend zum Laster, vom Leichtsinn zu Verstockung und positiver Feindschaft wider Gott, welche in Hohn, Spott

und Lästerung hervorbricht. Ungemein wichtig und lehrreich ist die Erörterung des Apostels Paulus, Röm. 1, 18—32. Wir sehen dort, wie sich das gottlose Wesen durch drei Abfallsstufen hindurch bewegt, und wie auf jeder derselben die göttliche Heiligkeit, der Zorn Gottes wider das Böse sich schon jetzt in dieser Zeitlichkeit offenbart. Auf die Vermischung Gottes mit der Natur folgt die Hingabe der Menschen in Unreinigkeit zur Entehrung ihrer persönlichen Würde; auf die eigentliche Vergötterung der Natur die Hingabe der Menschen in schändliche Geschlechtsvermischung; auf völlige religiöse Abstumpfung sittliche Stumpfheit und Verworfenheit, woraus alle Laster hervorbrechen. Der Gottlose ist dem Tode verfallen, wenn er nicht zu rechter Zeit noch umkehrt, worunter alles Elend, aller Jammer, der aus der Sünde folgt, namentlich der ewige Tod begriffen ist. Röm. 7, 10. 13. Eph. 2, 1. Kol. 2, 13. Eph. 5, 14. Vgl. Nitzsch, System der chr. Lehre. Beck, chr. Lehrwissenschaft. Schmid, bibl. Theol. **Fronmüller.**

Gottmensch, s. Jesus Christus.

Gottschalk. Aus dem Geschlechte der Grafen von Benno stammend, wurde dieser in der Geschichte der Lehrstreitigkeiten des Mittelalters durch sein zähes Halten an der Lehre von der unbedingten Gnadenwahl berühmt gewordene Theologe, von seinen Eltern schon als Kind in das Kloster Fulda gebracht und daselbst erzogen. Zu reiferen Jahren gelangt, wurde er aber des Klosterlebens überdrüssig und suchte sich demselben zu entziehen; allein sein Abt, der berühmte Hrabanus Maurus wollte ihn mit Zwang zurückhalten, obgleich der Erzbischof Otgar von Mainz in Uebereinstimmung mit 58 Bischöfen einer daselbst im Jahr 829 versammelten Synode ihn zu dispensiren sich bereit zeigte*). So viel erreichte wenigstens Gottschalk, daß er das Kloster Fulda, das ihm zur Pein geworden, gegen das westfränkische Kloster Orbais in der Diöcese Soissons, vertauschen durfte. Er legte sich nun fleißig auf das Studium der Kirchenväter, namentlich des Augustinus und des ihm verwandten Fulgentius von Ruspe; bald wurde ihm klar, daß die Zeit, in der er lebte, in ihren Ueberzeugungen von dem Wesen der Gnade und ihrem Verhältniß zur menschlichen Freiheit bedeutend abgewichen sey von dem System des großen Nordafrikaners. Er fühlte sich berufen, dieses System wieder in seiner ganzen Strenge herzustellen: ja, er ging in so weit über Augustinus hinaus, als er, was dieser sorgfältig vermieden hatte, ohne Scheu und Rückhalt aussprach, daß Gott nicht nur die Einen zur Seligkeit, sondern auch die Andern zur ewigen Verdammniß vorher bestimmt habe (praedestinatio duplex). Auf der Rückreise von einer Wallfahrt nach Rom nahm er seine Einkehr bei dem Grafen Eberhard von Friaul und trug diesem seine Ansicht vor, in Gegenwart des nachmaligen Bischofs Notting von Verona. Hrabanus Maurus, dem dieses Gespräch war hinterbracht worden, glaubte den Grafen sofort vor dieser Ketzerei warnen und dem weitern Umsichgreifen derselben Einhalt thun zu sollen. Hrabanus nämlich wollte zwar nicht die Lehre Augustins bestreiten, aber, wie er es faßte, dem Mißverstand derselben vorbeugen; er behauptete keck, Augustin habe anders gelehrt, man müsse wohl unterscheiden zwischen Vorherwissen und Vorherbestimmen u. s. w. (was freilich nicht augustinisch war). Auf einer Synode zu Mainz (848), auf welcher Ludwig der Deutsche in Person anwesend war, erschien Gottschalk, um seine Lehre von der praedestinatio duplex als eine schriftgemäße und mit Augustin übereinstimmende Lehre zu vertheidigen; es gebe, behauptete er, wie eine praedestinatio ad vitam, so auch eine ad mortem. Die Stelle 1 Tim. 2, 4.: „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde," legte er so aus, daß darunter eben nur die zum Leben Prädestinirten verstanden seyen. Die entgegengesetzte Ansicht nannte er semipelagianisch. Gleichwohl sprach die Synode über ihn das Verdammungsurtheil. Da aber Gottschalk nicht in die Mainzer Diöcese gehörte, so schickte ihn Hrabanus Maurus an seinen Collegen Hinkmar von Rheims; er bezeich-

*) Hrabanus bewies in einer eigenen Schrift, die er Ludwig dem Frommen einreichte, daß christlichen Vätern das Recht zustehe, ihre Kinder Gott zu weihen, und daß solche Gelübde ohne schwere Sünde nicht gelöst werden können. (Abgedr. b. *Mabillon*, acta ord. S. Bened. II, 677).

nete ihn schon zum Voraus als einen geistlichen Vagabunden (quidam gyrovagus Monachus, nomine Gottschalk). Hinkmar berief eine Synode nach Chiersy (Carisiacum) 849 und verfuhr gegen den Angeklagten mit der größten Härte. Als er ihn vergebens zum Widerruf hatte zu bewegen suchen, ließ er ihn bis auf's Blut geißeln und sodann in das Kloster zu Hautvillers einsperren, wo Hilduin Abt war, der zugleich mit auf der Synode in das Verdammungsurtheil gestimmt hatte. Sein Buch wurde den Flammen übergeben. Einundzwanzig Jahre verschmachtete Gottschalk in dieser Gefangenschaft, ohne sich von seinem Glauben im Geringsten abwendig machen zu lassen. Vielmehr verfaßte er auch hier Schriften zur Vertheidigung seiner Lehre (ein größeres und ein kleineres Bekenntniß)*); ja er anerbot sich, durch ein Gottesurtheil die Wahrheit seiner Lehre zu erhärten**). Dies wurde ihm als ein Frevel verargt, der eines Simon Magus würdig sey. Gottschalk verfiel zuletzt in eine tödtliche Krankheit. Man ließ ihm Absolution anbieten unter der Bedingung des Widerrufs. Er blieb unbeugsam und ergab sich mit der eines Prädestinatianers würdigen Resignation in das Unabänderliche seines Schicksals. Im Bewußtseyn, für Gottes Sache gelitten und gestritten zu haben, erwartete er den Tod. Man begrub ihn in ungeweihter Erde. Kein Gebet durfte an seinem Grabe für die Ruhe seiner Seele gesprochen werden. Gleichwohl fehlte es Gottschalk zu seiner Zeit nicht an Vertheidigern seiner Lehre oder wenigstens nicht an Solchen, die, wenn sie ihm auch nicht bis zur äußersten Consequenz folgten, doch die strenge augustinische Grundlage des Systemes mit ihm theilten. So schrieb Galindo (Prudentius von Troies) um's J. 849 eine Schutzschrift für Gottschalk***). Auch Ratramnus (von Corbie), Servatus Lupus, Remigius von Lyon sprachen sich mehr oder weniger für Gottschalk aus, während der berühmte Dialektiker Johann Scotus Erigena (s. d. A.) in seiner Schrift: de divina praedestinatione contra Gotteschalcum Monachum den Gottschalk'schen Prädestinationsbegriff schon darum als unhaltbar darstellt, weil bei Gott kein Vor- und Nachher stattfinde, und das Böse vor ihm ein Nichts sey†). Eine zweite Synode zu Chiersy (853) verdammte die Gottschalk'sche Lehre auf's Neue, während die Synode von Valence (855) wieder zum strengern Augustinismus zurücklenkte, und selbst eine praedestinatio duplex auszusprechen nicht scheute††). Das Weitere gehört in die Geschichte der Prädestination (s. d. A.). Ein minder erheblicher Streit wurde auch zwischen Gottschalk und Hinkmar geführt über das Verhältniß der Personen in der Trinität. Ein alter Lobgesang der Kirche endigte mit den Worten: Te, trina Deitas unaque, poscimus. Hinkmar nahm Anstoß an dem Ausdruck trina und änderte ihn in sancta. Dies gab dem Gottschalk Anlaß den Hinkmar des Sabellianismus zu beschuldigen, während dieser wiederum Gottschalk einen Arianer und Sohn des Teufels schalt; der Ausdruck deitas beziehe sich auf die göttliche Natur, welche nur eine sey; wer das Wort trina mit deitas verbinde, zerfleische die Einheit des Ewigen. Er warnte alle Mönche vor dieser neuen Ketzerei Gottschalks und forderte die Bischöfe und Aebte auf, ihr nach Kräften zu steuern.

Vgl. außer den angeführten Schriften von Mauguin, Cellot ꝛc.: Gfrörer, in seiner Untersuchung über Alter, Ursprung und Zweck der Dekretalen des falschen Isidorus. Freib. 848. S. 67 ff., der jedoch den Gottschalk unbillig beurtheilt, wenn er ihn nur für das blinde Werkzeug einer klerikalen Faktion hält. **Hagenbach.**

---

*) Mitgetheilt in ***Mauguin***, vett. auct. qui saec. IX. de praedestinatione et gratia scripserunt opp. et fragm. p. 7—17. und in ***Usher's*** Gotteschalci Historia p. 319 sq.

**) Man solle vier Fässer, angefüllt mit siedendem Wasser, Oel und Pech hintereinander aufstellen und sie anzünden, er wolle mitten durch die Flammen hindurch (Feuerprobe).

) Abgedruckt in ***Cellot, opp. misc. ad historiam Gotteschalci p. 420 sq.

†) Gegen Scotus schrieb dann wieder Prudentius von Troies: De praed. contra Joh. Scotum, worin er denselben der Sophisterei beschuldigte.

††) Fidenter fatemur praedestinationem electorum ad vitam et praedestinationem impiorum ad mortem.

Gottschalk, Wendenfürst und Märtyrer. Jahrhunderte lang widerstanden die auf ehemals deutschem Boden zwischen Ostsee, Elbe, Oder und Saale angesiedelten, slavischen oder wendischen Stämme (Obotriten oder Abodriten im Mecklenburgischen, Wagrier an der Ostsee bis zur Eider, Wilzen in Brandenburg, Sorben an der Mittelelbe, Lausitzer an der oberen Spree u. s. w.) der Einführung des Christenthums und der Obmacht der Deutschen. Jenes wurde ihnen durch die gewaltsamen Versuche zu seiner Einführung seit Karl d. Gr. immer mehr verhaßt, und umgekehrt erhielt der nationale und politische Widerstand gegen alles deutsche Wesen durch den religiösen Gegensatz immer neue Kraft und Nahrung. Im zehnten Jahrhunderte stiftete Kaiser Otto I. nach seines Vaters und seinen eigenen Siegen über die Slaven, zur politischen Sicherung der östlichen Marken und zur Bekehrung der Wenden unter ihnen die Bisthümer Havelberg 946, Brandenburg 949, Meißen, Oldenburg, Merseburg, Zeiz-Naumburg und das Erzbisthum Magdeburg 969. Aber schon 983 unter Otto II. brechen neue Aufstände der Wenden, besonders unter dem Obotritenfürsten Mistewoi, aus und machen der deutschen Herrschaft und dem Christenthum wieder ein Ende. Zwar kehrt Mistewoi selbst später zu dem feierlich abgeschwornen und blutig verfolgten Christenglauben zurück; sein Sohn Uto (Udo) baut wieder christliche Kirchen, obwohl selber male Christianus, und läßt seinen talentvollen Sohn Gottschalk (sein slavischer Name ist unbekannt) in dem Michaeliskloster zu Lüneburg erziehen. Aber bei der Kunde von seines Vaters Ermordung durch einen Sachsen (1032) verläßt der Jüngling plötzlich Kloster und Christenthum, um seinen Vater zu rächen. Neuer blutiger Krieg in ganz Nordalbingien, neue Verheerung des Landes und Verfolgung der Christen ist die Folge, bis Gottschalk, von Markgraf Bernhard von Niedersachsen besiegt und gefangen, mit großem Eifer zum Christenthum zurückkehrt. Der Gefangenschaft entlassen, geht Gottschalk an den Hof Kanuts des Großen, bringt hier in Dänemark und England etwa zehn Jahre zu, kehrt (um 1043) als Gemahl einer dänischen Königstochter Sirith in seine Heimath zurück, wird Fürst der Obotriten, und bald theils durch Besiegung, theils durch freiwillige Unterwerfung Herr eines großen — Holstein, Mecklenburg, Vorpommern und einen großen Theil der Marken umfassenden — Wendenreichs. Mit aller Macht sucht er nun dem Christenthum Eingang zu verschaffen: er versammelt seine Völker um sich und bewegt sie in feuriger Rede zur Annahme der Taufe, beruft Missionäre, besonders von Erzbischof Adalbert von Bremen-Hamburg, errichtet mit dessen Hilfe neben dem bisherigen Bisthum Oldenburg zwei weitere zu Razzeburg und Mecklenburg und Klöster in Lenzen, Oldenburg, Razzeburg, Lübeck, Mecklenburg, predigt selbst seinem Volk die christliche Lehre und übersetzt die liturgischen Formeln und Predigten der deutschen Missionäre in die heimische Sprache: täglich bekehrte sich eine Menge, das Land füllte sich mit Kirchen, die Kirchen mit Priestern, Schulen wurden angelegt, für Glanz des Gottesdienstes gesorgt. Aber auf's Neue regte sich, besonders durch den wilden Rugierfürsten Kruko und Gottschalk's Schwager Prusso (oder Blusso) geschürt, der nationale und religiöse Fanatismus. 7. Juni 1066 wird Gottschalk selbst zu Lentzen ermordet, mit ihm am Altar sein alter Lehrer Abt Eppo (Yppo). Und nun erhob sich ein neuer allgemeiner Aufstand der Slaven und ein blutiger Sturm wider das Christenthum: alle christlichen Gründungen wurden zerstört, die Christen, besonders Geistliche und Mönche gesteinigt (so Abt Ansverus zu Razzeburg mit seinen Mönchen) oder unter furchtbaren Mißhandlungen den heidnischen Götzen geopfert (so der greise Bischof Johannes von Mecklenburg), die Götzenaltäre (z. B. zu Rhetra) durch das Blut christlicher Märtyrer neu geweiht. Das Christenthum war für Jahrzehnte wieder völlig ausgerottet. Erst Gottschalk's Sohn Heinrich, der mit seiner Mutter nach Dänemark geflüchtet war, stellte 1105—27 das obotritische Reich seines Vaters und das Christenthum wenigstens theilweise wieder her; vollendet aber wurde nach manchen Schwankungen die Christianisirung und Germanisirung jener Gegenden erst mittelst völliger Besiegung der Wenden durch Albrecht den Bär (seit 1133) und Heinrich den Löwen (1142—62). Des Letzteren Zeitgenosse, der Wendenfürst Niklot, war, wie man vermuthet, ein Urenkel des

Märtyrers Gottschalk und dieser somit Stammvater des mecklenburgischen Fürstenhauses.

Quellen bes. *Adam.* Bremens. hist. eccl. und zum Theil wörtlich übereinstimmend *Helmold,* Chron. Slav. Bearbeitungen: Spieker, Kirchen- und Ref.-Gesch. der Mark Brandenburg. Berlin 1839; Wiggers, Kirchengeschichte Mecklenburgs. Parchim 1840; Giesebrecht, Wendische Geschichten. Berlin 1843; Hirsch in Pipers evang. Kalender. 1856. S. 172 ff. Wagenmann.

Goudimel, Claude, ist im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts in der Franche-Comté geboren, und wird, sofern diese Landschaft eine Provinz des burgundischen Herzogthums war, den Niederländern beigezählt. Ob er den berühmten Meister Josquin des Près, der eine Zeitlang der päbstlichen Kapelle in Rom vorstand, zum Lehrer in der Musik gehabt habe, ist ungewiß, dagegen haben Kiesewetter (Verdienste der Niederländer in der Tonkunst) und Baini (über Leben und Werke des Pier Luigi da Palestrina) erwiesen, daß, als Palestrina in Rom die Musik studirte, unter Einheimischen und Fremden Claudio Goudimel daselbst als Meister des Contrapunktes hervorgeragt habe. Von Goudimel's Lebensschicksalen ist nur sein Ende bekannt. Als Hugenot wurde er zu Lyon i. J. 1572 in der Bartolomäusnacht eines der unzähligen Opfer des katholischen Fanatismus, nachdem die Bemühungen angesehener Personen, sogar des Commandanten von Lyon, Mandelot, nicht vermocht hatten, seinen Namen von der Liste der Proscribirten zu entfernen. Spottend erwiederte daher Burney auf den Eifer der Franzosen, Goudimel's Landsmannschaft sich zuzusprechen: wenn er auch dem französischen Boden seine Geburt nicht zu verdanken habe, so sey er diesem Lande doch unläugbar den Tod schuldig. Goudimel's einflußreichstes Werk im Dienste der Kirche war die Ausstattung der von Clement Marot und Theodor Beza bearbeiteten Davidischen Psalmen mit Musik im vierstimmigen Satz (1565). Die Melodieen sind auch hier, wie bei so vielen deutschen Kirchenliedern, großentheils vorhandenen Volksweisen entnommen. Sie sind noch jetzt in der reformirten Kirche von Frankreich, auch (in der Uebersetzung von Lobwasser) von Deutschland und der Schweiz im Gebrauche; auch haben etliche z. B. Wenn wir in höchsten Nöthen seyn, Wie nach einer Wasserquelle, unter den Chorälen der lutherischen Kirche eine Stelle gefunden. Durchgehend athmen sie den dem reformirten Cultus eigenthümlichen, schlichten Ernst und gehen nur an seltenen Stellen, wie in Ps. 42., in einen weicheren Ausdruck über. Goudimel's übrige Compositionen sind als Chansons spirituelles und in der Fleur de Chansons des deux plus excellents musiciens de nôtre temps (Orlando Lasso und Claude Goudimel) aufbewahrt. Nicht zu verwechseln ist er jedoch mit Claude le Jeune, der einen Theil der Psalmen der holländischen reformirten Kirche bearbeitet hat. Von seiner hohen, geistigen Bildung liegt ein Beweis in den klassisch geschriebenen, lateinischen Briefen, welche mit den Gedichten seines Freundes Melissus abgedruckt worden sind. Fink im Universallexikon der Tonkunst. Grüneisen.

Goulart, Simon, geboren zu Senlis 1543, flüchtete sich frühe nach Genf, wo er Pfarrer und, nach Beza's Tod, Präsident der Geistlichkeit wurde. Die Genfer Regierung gestattete ihm mehrmals für kurze Zeit französische Gemeinden zu versehen: so 1576 in der Provinz Forèz, 1582 in der Champagne, 1600 zu Grenoble. Er starb zu Genf 1628. Goulart war vielseitig gelehrt; in der Geschichte und den alten Sprachen besaß er Kenntnisse, vor welchen Joseph Scaliger selbst große Achtung hatte. Die lange Liste seiner Publikationen findet man bei Senebier, Histoire littéraire de Genève, II, 71 sq. Eigenes ist verhältnißmäßig wenig darunter; Goulart war vorzugsweise Uebersetzer und Sammler; auch gab er Tertullian (Genf, 1593, fol.) und Cyprian heraus (ebend.), letztern mit Observationes, in denen er, mit scharfsinniger Kritik, die in römischem Sinne gemachten Interpolationen, so weit es damals möglich war, nachzuweisen sucht. Seine eigenen Werke behandeln theils einzelne merkwürdige Begebenheiten aus der Geschichte Genfs, theils sind es erbauliche Betrachtungen über religiöse Gegenstände oder über die Zeitverhältnisse; eine der interessantesten dieser letztern Schriften scheint Senebier nicht

gekannt zu haben: 28 discours chrestiens, touchant l'estat du monde et de l'Eglise de Dieu, (Genf), 1591, 12°. Wenn Goulart durch solche einfache, fromme Betrachtungen in der damaligen, bedrängten Zeit sich vielfach nützlich gemacht hat, so hat er der Nachwelt bedeutende Dienste geleistet als Sammler seltengewordener kleinerer Schriften und Aktenstücke über die französischen Religions- und Bürgerkriege. Hieher gehören: Recueil contenant les choses plus mémorables advenues sous la Ligue, tant en France, Angleterre, qu'autres lieux, (Genf), 1590—1599, 6 B., 8°; wieder abgedruckt 1602 unter dem Titel Mémoires de la Ligue; eine neue Ausgabe, vermehrt und mit Anmerkungen versehen, veranstaltete der Abbé Goujet, 1758, Amsterdam, 6 B., 4°; — Recueil des choses mémorables sous le règne des roys Henri II. etc., depuis l'an 1547 — 1591; s. l., 1598, 8°; — ferner bin ich geneigt zu glauben, daß Goulart auch der Sammler der Mémoires de l'estat de France sous Charles IX. ist, 3 B. 8°, wovon kurz nach einander zwei Ausgaben erschienen, 1578, Meidelburg bei Heinrich Wolf; der Styl der Einleitung ist ganz dem Goulart's ähnlich; auch sind einige Stücke, wie z. B. die Uebersetzung der Franco-Gallia Hotman's, nur mit den Initialen S. G. S. bezeichnet, deren Goulart sich bediente, wenn er seinen Namen nicht ausschreiben wollte. Niemand übrigens kannte so gut wie er die zahlreichen damals erscheinenden politischen und kirchlichen Flugschriften und Abhandlungen; sein Ruf in diesem Bezuge war so groß, daß der König Heinrich III., aufgebracht über die Publikation der Vindiciae contra tyrannos, bei Goulart nachfragen ließ, wer der Verfasser sey; Goulard hütete sich aber wohl, ihn zu nennen. Zuletzt verdient er noch den Dank der Geschichtschreiber für seine Ausgabe der Histoire des martyrs. Diese Sammlung, zuerst von Johann Crespin angelegt, wuchs unter Goulart's Händen zu einem der dickleibigsten, aber auch interessantesten Folianten an, die unsere Hugenotten-Literatur besitzt. (S. d. Art. Crespin.) C. Schmidt.

Grab der Hebräer und Juden, s. Begräbniß bei den Hebräern.

Grab, das heilige in Jerusalem. Die Stätte, da unser Herr und Heiland gekreuzigt wurde, hieß Golgotha (*Γολγοθᾶ*), d. i. Schädelstätte (Stätte des Schädels, *τοῦ κρανίου τόπος*), Joh. 19, 17. Matth. 27, 32. Mark. 15, 21. (Luk. 23, 33. nur: *ἐπὶ τὸν τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον*) und lag außerhalb der Stadt (s. d. angef. Stellen u. Hebr. 13, 12.) und nahe bei derselben, Joh. 19, 20.; daß sie aber an einer frequenten Straße gelegen habe, wie man gewöhnlich aus dem Worte *οἱ παραπορευόμενοι* in Matth. 27, 39. Mark. 15, 29. schließt, scheint mir dem ganzen Zusammenhange der Stelle gemäß nicht erwiesen zu seyn. Nicht weit von diesem Orte lag der Garten (*κῆπος*), in welchem der Leichnam des Herrn in einem neuen Grabe beigesetzt wurde, Joh. 19, 41. Daß Golgotha ein Berg oder Hügel gewesen sey, wird zwar von den Evangelisten nicht ausdrücklich berichtet, läßt sich aber daraus schließen, daß das dabei gelegene Grab aus dem Felsen gehauen war, Matth. 27, 60. Mark. 15, 46. Luk. 23, 53. Was den Namen Golgotha betrifft, so führt die von dem Evangelisten angegebene Deutung auf das hebräische גֻּלְגֹּלֶת, aram. גּוּלְגַּלְתָּא, ܓܓܘܠܬܐ. Diese Benennung soll nach den meisten Kirchenvätern von der weiter unten zu erwähnenden Tradition sich herschreiben, daß hier der Schädel Adams begraben worden sey (s. Tobler, Golgatha S. 254 f.); nach Andern davon, daß dies die Richtstätte für Verbrecher gewesen sey und so von den abgehauenen Häuptern den Namen erhalten habe. Bedenkt man aber, daß dann gewiß *τῶν κρανίων τόπος* gesagt worden wäre, und daß schwerlich so nahe bei dem gewöhnlichen Richtplatze ein *κῆπος* mit einem Grabe angelegt seyn wird, so empfiehlt sich die Ansicht als die richtigste, nach welcher der Hügel von seiner Aehnlichkeit mit einem Schädel benannt worden sey (so schon bei Cyrill. Hierosol.; vgl. bes. *Thenius*, de Golgotha et sancto sepulcro in: Ilgen's Zeitschr. für histor. Theol. 1842. Heft 4. S. 10). Verunglückt scheint mir die Combination Kraffts (die Topographie Jerusalems S. 158, 170; aufgenommen von Ritter, Erdkunde XVI, 1. S. 434) mit dem גֹּעָתָה bei Jerem. 31, 39., was als גֹּל גֹּועָתָה „Hügel des Sterbens, Hinscheidens" (den Richtort der Mis-

fethäter bezeichnend), von גָּוַע abgeleitet, später, als das Aramäische herrschend wurde, die im N. T. angegebene Etymologie erhalten haben soll, „welche die Bedeutung des Hügels als Richtstätte nicht mehr festhielt, sondern sich bloß auf die schädelförmige Gestalt des Hügels bezog.“ Abgesehen von der verwandelten Etymologie und der mißlichen Beziehung des גוע auf Hinrichtungen, welche durch 4 Mos. 17, 27. Sachar. 13, 8. keineswegs gerechtfertigt wird, muß schon die doppelte Femininalendung in גּוֹעָתָה, die sonst nur in der Poesie vorkommt, hierbei bedenklich machen. Auch heißt nicht גֹּל „der Hügel“ sondern גַּל „der Steinhaufen.“ Das in *Γολγοϑᾶ* ausfallende zweite ל aus גֻּלְגָּלְתָּא ist gewiß nicht auffallender als der Ausfall des ersten im Syrischen ܓܳܓܽܘܠܬܳܐ; es ist beides Erleichterung der Aussprache (s. *Gesen.* Thes. s. גֻּלְגֹּלֶת S. 289).

In den ersten Jahrhunderten des Christenthums wird dieser Stätte gar keine Erwähnung weiter gethan; erst Eusebius (de vit. Const. III. 23 sq.) und die folgenden Kirchenhistoriker (Socrat. I. 17. Sozomen. II. 1.) sowie Hieronymus (Ep. XLIX. ad Paulin.) berichten: gottlose Menschen hätten, um das göttliche Denkmal der Unsterblichkeit, nämlich die heilbringende Höhle (*τὸ σωτήριον ἄντρον*), aus der Christus von den Todten auferstanden sey, der Finsterniß und der Vergessenheit zu übergeben, über dem Orte Erde hoch aufgeschüttet und daselbst ein Heiligthum der Venus errichtet, um die Christen von der Verehrung hier abzuhalten oder um sie wenigstens zu dem Anscheine zu zwingen, als beteten sie hier heidnische Götter an. Im Einzelnen gehen die Angaben hierbei auseinander, indem Einige die Errichtung des Götzentempels ausdrücklich dem Hadrian ums Jahr 135 zuschreiben, Andere die Kreuzigungs- und Grabstätte hierbei verwechseln oder über dem einen ein Bild des Jupiter, über dem andern ein Venusbild aufgerichtet seyn lassen. Aus der Zeit des Hadrian selbst ist, wie erwähnt, kein Zeugniß darüber vorhanden; erst aus der Zeit des Kaisers Constantin besitzen wir sichere Nachrichten. Eusebius berichtet (Vit. Constant. III. 25—40), daß dieser Kaiser, nachdem auf wunderbare Weise das „Zeichen der allerheiligsten Passion des Erlösers,“ das so lange Zeit unter der Erde verborgen gewesen, auf wunderbare Weise wieder aufgefunden worden sey, alle von den Heiden darüber aufgeschütteten Hindernisse habe wegräumen und einen prächtigen Tempel über dem Grabe erbauen lassen. Daß die Mutter des Kaisers, Helena, dabei irgend wie thätig gewesen sey, davon berichten Eusebius und Hieronymus nichts; ebenso wenig als der Pilger von Bordeaux im Jahr 333 und Cyrillus, der von 348 an Bischof von Jerusalem war; desto mehr aber die späteren Schriftsteller, welche der Helena das alleinige Verdienst davon zuschreiben. Vom Verlangen, das heilige Grab und das Kreuz wiederzufinden, getrieben, habe sie vergeblich darnach geforscht, bis sie durch eine göttliche Eingebung den Ort erfuhr, hier Nachgrabungen anstellen ließ, und endlich in einer Höhle oder tiefen Cisterne, die man für einen Theil des alten Stadtgrabens hielt, die drei Kreuze fand, unter denen sie das ächte an der durch Berührung desselben bewirkten wunderbaren Heilung einer todkranken Frau erkannte. In Folge dieser Entdeckung habe sie dann im Auftrage ihres Sohnes eine prächtige Kirche über der Stelle erbauen lassen. Dieser Kirchenbau des Constantin wurde unter der Leitung des Bischofes Makarius von Jerusalem im Jahre 336 n. Chr. vollendet. Das ganze Heiligthum „Tempel des Herrn“ (Dominicum, templum Domini) oder des Heilandes (*ὁ τοῦ σωτῆρος νεώς*) oder Martyrion (*μαρτύριον*) oder Basilika genannt, bestand aus zwei Tempeln, aus dem eigentlichen über dem Grabe, *Ἀνάστασις* genannt, und der Kirche östlich davon über dem Orte der Kreuzfindung, von jenem durch einen unter freiem Himmel stehenden Platz mit drei Säulenhallen getrennt, welche die Basilika oder das Martyrion im engern Sinne genannt wird. Eine ausführlichere Schilderung dieser Kirchen nach der Beschreibung des Eusebius geben Tobler S. 83—99. *Williams*, the holy City. Edit. 2. II. S. 241—256. Wahrscheinlich schon im 5. Jahrhundert wurde zu diesen beiden Tempeln noch ein drittes Gotteshaus, in der Mitte über Golgotha errichtet, als Kalvarienkirche hinzugefügt. Der Bau Constantins stand bis zum Jahre 614, wo bei dem Einfalle der

Perser unter Kosroes II. derselbe durch Feuer gänzlich zerstört und der Patriarch Zacharias mit dem wahrhaftigen Kreuze und einer Menge Einwohner in die Gefangenschaft geschleppt wurde. Doch noch unter der Herrschaft der Perser baute der Patriarchalvikar und spätere Patriarch Modestus unter Beihülfe des Patriarchen von Alexandrien, Johannes Eleemon, die Auferstehungskirche, die Kalvarienkirche und die St. Constantinskirche oder das Haus des Kreuzes zwischen den Jahren 616 und 626 wieder auf, scheint aber doch dem Grabe wenigstens eine von der früheren etwas abweichende Gestalt gegeben zu haben (s. Robinson, II. S. 235). Um's Jahr 670 werden von Arculfus vier Kirchen genannt: die Anastase, die Golgothakirche, die Basilika Constantins und die St. Marienkirche (s. Tobler S. 106 ff. Williams II. S. 257—268). Als die Araber im J. 637 unter dem Feldherrn und spätern Khalifen Omar Jerusalem eroberten, wurden die Kirchen verschont und Omar selbst schrieb einen Freibrief, nach welchem die Muhammedaner auf der Treppe, wo er gebetet, nur einzeln beten und nicht zum Gebete sich versammeln durften. Zur Zeit des Khalifen el-Mamun war die Kuppel der Auferstehungskirche baufällig geworden und drohte den Einsturz; Thomas, der Patriarch von Jerusalem, baute sie mit Balken von Cedern- und Fichtenholz aus Cypern von 813—820 wieder aus. Im J. 936 wurde die Auferstehungskirche und die Schädelstätte, sowie ein Theil der Constantinskirche von den Muhammedanern bei einem Aufruhre, den sie am ersten Ostertage anstifteten, durch Brand verwüstet und dann 969 die Kirche zum heil. Grabe von Neuem in Brand gesteckt, wobei der Patriarch Johannes IV. in den Flammen umkam. Wann und wie der Wiederaufbau ausgeführt wurde, darüber fehlen die Nachrichten; daß er aber erfolgt sey, geht aus dem Berichte über die auf Befehl des ägyptischen Khalifen Hakim Biamrillah um's Jahr 1010 ausgeführte Zerstörung der Grabeskirche von Grund aus hervor, bei der man sich alle Mühe gab, das Grab selbst zu entstellen und zu zerstören. Bald darauf gab jedoch derselbe Khalife den Christen die Erlaubniß, den Tempel wieder aufzubauen, von der aber nicht sogleich Gebrauch gemacht wurde; erst unter seinem Nachfolger ed-Dâher wurde der Bau in Angriff genommen und c. 1048 (über die Verwirrung in den historischen Angaben s. Tobler S. 120 f. Anm. 5.) vollendet. Von dieser vierten oder fünften Kirche zum heil. Grabe, welche die Kreuzfahrer bei der Eroberung Jerusalems mit so überschwenglichen Gefühlen betraten (s. Wilken, Gesch. d. Kreuzzüge I. S. 297 f.), ist es schwierig, aus den verschiedenen Berichten ein treues Bild sich zu verschaffen; doch scheint so viel sicher hervorzugehen, „daß die alte Basilika Constantins, als der große Osttempel und die Mutterkirche, nicht wieder aufgeführt wurde, daß über der Stätte der Kreuzigung und der Salbung Kapellen von sehr mäßiger Größe sich erhoben, und daß beim Bau der Grabrotunda bestmöglich der alte Styl befolgt wurde.“ (Tobler S. 124). Unter der Frankenherrschaft, wahrscheinlich zwischen 1103 und 1130, wurde die Kirche über dem Grabe erweitert und die verschiedenen Theile durch einen hohen und festen Bau zu einem einzigen Gebäude verbunden, dessen Mauern im Allgemeinen dieselben sind, welche noch heutzutage stehen. Im J. 1187, als die erste fränkische Herrschaft ihr Ende nahm, zerstörten die Sarazenen die Schädelstätte, jedoch nur obenhin; weit gründlichere Verwüstungen richteten 1244 die erobernden Kharismier an; wie aber dem Baue wieder aufgeholfen wurde, verschweigt die Geschichte. Verschiedene Ausbesserungen fanden dann weiterhin statt, bis endlich am 12. Okt. 1808 ein auf der Seite des griechischen Klosters im SO. der Kirche ausgebrochenes Feuer, dessen Anlegung der Parteihaß der Katholiken den Griechen oder den Armeniern selbst zuschreibt, die große Kuppel der Grabkirche mit ihren Säulen und Pfeilern, alle brennbaren Stoffe in der Griechenkirche und auf Golgotha, sowie einen großen Theil des armenischen und griechischen Klosters zerstörte. Den Neubau führten die Griechen auf ihre Kosten und nach ihrem Geschmacke aus, wodurch sie manche Vorrechte erlangten, und vollendeten ihn schon nach 12 Monaten im Okt. 1810. Diesen Neubau, der jedoch im Ganzen und Großen die Gestalt des früheren bewahrt hat, wollen wir jetzt näher in's Auge fassen.

Das Ganze umschließt eigentlich drei Kirchen, die des Grabes, des Kalvarienberges

und der Kreuzfindung, oder genauer architektonisch genommen sind es nur zwei Kirchen, eine über dem Boden emporstrebende und eine unterirdische. Den mittleren Theil des Gebäudes nimmt die Kirchenhalle der Griechen, das Katholikon, mit Golgotha ein, woran westlich die Grotte des heil. Grabes stößt. Ueber dem Katholikon und dem Grabe wölben sich zwei hohe Kuppeln, die in der Richtung von Ost nach West nebeneinander stehen. Die Westkuppel über der Grabeskapelle, von den Arabern Kubbet el-Kijâmeh (قُبَّة القِيَامَة) genannt, ist weit breiter und ein wenig niedriger als die Ostkuppel, mit Kupfer gedeckt und von abgestorbener Kupferfarbe. Oben ist in ihr eine große, zum Abhalten der Vögel mit einem feinen Drahtgitter versehene Oeffnung, die einzige der Rotunda, zum Einlasse des Lichtes und der Luft angebracht, durch welche aber auch der Regen auf die unmittelbar unter ihr stehende Grabkapelle fällt. Die schlanke Ostkuppel ist gemauert und grau, weiß aber der mit Bogenfenstern versehene Cylinder, auf dem sie aufsitzt. An die Kirche der Griechen schließt sich östlich die unterirdische Kirche der Kreuzfindung, deren über der Erde noch über die Höhe Golgotha's emporragende Kuppel abgesondert von den übrigen Gebäuden im Platze des abyssinischen Klosters versteckt ist und daher manchem Reisenden ganz unbekannt blieb (Abbildung bei Tobler, Taf. III.). Der Eingang in die Kirche findet sich auf der Südseite, vor welcher ein Vorplatz in der Form eines Quadrates um drei Stufen tiefer als die Straße, welche von Süden aus dahin führt, liegt. Er ist mit großen, weißgelblichen Steinplatten gepflastert und nicht ganz eben, indem er sich ein wenig gegen NO. neigt. Aus Ueberresten von Säulen an der Treppe läßt sich vermuthen, daß dieser Vorplatz ehedem durch eine Säulenreihe und durch Bogen zu einer Vorhalle der Kirche geschlossen war. Auf ihm wird Handel mit Rosenkränzen, geweihten Kerzen, Jerichorosen, Modellen der Kirche und des heil. Grabes und allerlei andern Dingen, welche die Pilger als Andenken mitzunehmen pflegen, getrieben; auch Bettler treiben da ihr Wesen. Den Eingang zur Kirche bilden zwei in leichtem Spitzbogenstyle gebaute Portale, von denen das östliche zugemauert ist. Das westliche, welches einzig den Zutritt zur Kirche gestattet, öffnet sich mit zwei Flügeln; die Thüren selbst sind viereckig, hoch, von hartem Holze, mit 22 Täfelfeldern. Ueber jedem Portale erhebt sich ein Spitzbogenfenster mit Verzierungen, wie die Portale selbst von Säulenbündeln eingefaßt. Auf der linken Seite des Vorhofes, an das Hauptportal anstoßend, steht ein schöner, zur Hälfte eingestürzter Glockenthurm von behauenen Marmorquadern aufgemauert. Es haben sich nur noch zwei Stockwerke erhalten. Ueber die Zeit seiner Erbauung gibt die Geschichte keinen Aufschluß; Gottfried v. Bouillon ließ Glocken hinaufbringen, die Saladin 1187 mit Hämmern zerschlagen ließ. Seine Spitze verlor er in der Mitte des 16. Jahrhunderts; 1681 war auch das oberste Stockwerk eingefallen und 1719 mußte er noch weiter bis auf das zweite Stockwerk abgetragen werden. Wenn man durch das Portal in die Kirche selbst eintritt, so sieht man gleich links einen Divan mit Teppichen und Polstern, auf welchem die moslemischen Thürhüter sich lagern. Ihre Obliegenheit besteht darin, daß sie auf Verlangen die Kirchenthüre für den Eintritt Einzelner oder der Masse aufschließen und zu seiner Zeit wieder sperren. Während des Aufschlusses halten sie polizeiliche Aufsicht. Der Aufschluß geschieht zu unbestimmten Zeiten, bald auf kürzere, bald auf längere Zeit; außer derselben zahlte man 2—5 Piaster (Tobler S. 411); in neuerer Zeit kann man jedoch täglich und unentgeltlich in die Grabeskirche kommen (Wolff, Reise in das Gel. Land. S. 56). Wenige Schritte vom Eingange gerade aus liegt auf den bunten glatten Steinen, mit welchen der Fußboden belegt ist, eine 7¾ Fuß lange und etwas über 2 Fuß breite gelbe, rothädrige Marmorplatte, an deren Saum man ringsum griechische Inschriften liest, von vier colossalen Kandelabern umgeben. Unter dieser Platte soll sich der Stein befinden, auf welchem der Leichnam des Herrn nach der Abnahme vom Kreuze von Joseph von Arimathia und Nikodemus gesalbt wurde (Joh. 19, 40.). Den mittleren Theil des ganzen Gebäudes nimmt, wie schon erwähnt, die

Kirche der Griechen, von ihnen das Katholikon (τὸ καθολικόν), von den abendländischen Christen der Griechenchor genannt, ein, in einer Länge von 110 und einer ungleichen Breite von mehr oder minder 40 Fuß. In der Halle derselben bezeichnet ein in dem Marmorboden von farbigen Steinen eingelegter Stern (so Wolff S. 55; nach Andern „eine Halbkugel in einem etwa 2 Fuß hohen Becher von Marmor“ Tobler S. 328; „a lectern of marble“ *Williams* II. S. 218) den Ort, welchen die Griechen mit Bezug auf Psalm 74, 12. LXX. für den Mittelpunkt der Erde halten. Die ganze Kirche ist mit großer Pracht, aber mit wenig Kunstgeschmack ausgeschmückt; in ihr befinden sich auch die meisten Kapellen. — Zur näheren Besichtigung derselben wenden wir uns nach dem Eintritte durch das große Portal gleich östlich und steigen eine Treppe von 18 Stufen, die sich aufwärts wie ein Knie biegt, auf die Höhe von Golgotha, wohin dieser Treppe gegenüber auf der Nordwestecke Golgotha's eine andere von 13 Stufen, sowie außerdem noch einige andere von der nördlichen Seite aus dem Griechenchor hinaufführen. Eine 40 Fuß lange und 21 Fuß breite Plattform finden wir hier durch zwei große, durch Bogen verbundene Pfeiler in zwei Räume, einen südlichen und einen nördlichen, getrennt. Das Licht fällt theils von der offenen Westseite, theils durch ein Gitter der Kapelle Maria's auf Golgotha herein; dabei fehlt es nicht an künstlicher Beleuchtung durch Lampen. Im Osten des Nordraumes, der Kapelle der Kreuzigung oder Kreuzerhöhung, 40 Fuß lang und 14 Fuß breit, befindet sich ein Hochaltar, vor welchem sich eine Art Gitterwerk erhebt, das von Gold und mit edeln Steinen besetzt ist. Hinter diesem Gitter sieht man unter dem Altare den Boden des nackten Felsen und in demselben drei Löcher, welche für die ausgegeben werden, in welchen die drei Kreuze gestanden haben. Das mittelste, das des Erlösers, ist etwa 1 Fuß tief, mit Silberblech ausgelegt, auf welchem die Worte aus Psalm 74, 12. LXX: Ὁ δὲ θεὸς βασιλεὺς ἡμῶν πρὸ αἰῶνος εἰργάσατο σωτηρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς (s. Wolff S. 52, vgl. jedoch Tobler S. 277, 282 ff.) eingegraben sind. Weiter östlich und etwas höher gelegen, von dem vordern Kreuzloche gleichweit, vielleicht 5 Fuß entfernt und so mit ihm ein gleichseitiges Dreieck bildend, sind die Vertiefungen für die Kreuze der beiden Schächer, nördlich das des bekehrten, südlich das des verstockten. Zwischen letzterem und dem mittleren Kreuzloche, 4½ Fuß südlich von diesem und etwas höher, sieht man eine Spalte, die den Felsenriß darstellt, der beim Verscheiden des gekreuzigten Christus entstand (Matth. 27, 21.). Sie ist mit Marmor gedeckt, wenn man aber den Schieber horizontal auf die Seite thut, sieht man auf das Gestein hinab. Der Riß läuft von W. gen O. so, daß sich ein südliches und zwar höheres, und ein nördliches Steinstück dem Auge darbietet. Diese Steine, die sich so nähern, daß sie etwa einen halben Fuß weiter unten sich berühren, tragen kein Gepräge der Kunst, sind graulicher und grobkörniger Kalkstein ohne irgend eine rothe Ader. Nördlich an der Wand der Kapelle findet sich eine Kanzel, und sonst gibt es noch zwei hübsch verzierte Patriarchenstühle. Die ganze Kapelle ist mit Verzierungen und Bildern überladen; hinter dem Loche des Christuskreuzes sieht man zwei gemalte Standbilder in Lebensgröße. Der Boden ist von schöner Mosaik. Die Südkapelle heißt die der Kreuzannagelung, weil hier nach der Sage der griechischen, vorzüglich aber der lateinischen Christen, vor der Aufrichtung des Kreuzes Christus auf dem Boden an dasselbe geschlagen wurde. Zwei eingelegte Marmorstücke, beinahe in der Mitte, bezeichnen die Stelle; östlich stellt ein schönes Altargemälde diese Scene dar. Diese Kapelle gehört den Lateinern, die erstere den Griechen. Unter beiden befindet sich ein anderes Stockwerk, zu welchem man zu ebener Erde eingeht. Der Felsen, wenn überhaupt an solchen zu denken ist, was Tobler (S. 288 f.) entschieden in Abrede stellt, ist also als ausgehöhlt zu denken. Senkrecht unter der Kreuzeskapelle liegt in jenem Erdgeschosse eine andere, die gemeiniglich Adamskapelle, auch Johannis- oder Frauenkapelle genannt wird. Den ersten Namen hat sie von der Sage, daß hier, namentlich in der Felsspalte, der Schädel Adams, von Christi Blute überströmt, gelegen habe, woher auch die älteren Kirchenväter, wie schon

oben erwähnt, den Namen Golgotha ableiten; die beiden andern Namen schreiben sich davon her, daß angeblich hier der Ort war, wo die Mutter Christi und Johannes am Kreuze standen (s. Tobler S. 377). Auch der Name Melchisedekskapelle kommt vor, weil Melchisedek hier begraben worden sey. Oestlich steht der Altar und südlich daneben und gegen Osten ist ein mit einem eisernen Gitter vermachtes Loch, wodurch man den dem oberen in der Kreuzeskapelle entsprechenden untern Felsenriß sieht. Vorn am Eingange dieser Kapelle standen vormals frei vor ihr die steinernen mit Inschriften (bei Tobler Beil. A. 1. 2.) versehenen Särge der beiden ersten Könige von Jerusalem, die aber im Jahre 1244 von den wilden Horden der Kharismier geöffnet und aus denen die Gebeine herausgenommen und verbrannt wurden; die Gräber selbst wurden jedoch nicht zerstört. Erst 1583 findet man die Inschriften etwas abgekratzt, die Gräber selbst zerbrochen und zerstört. Jetzt bezeichnen seit dem Neubaue zwei Mauerbänke in der Adamskapelle, beide nackt ohne alle Inschriften, die eine südlich das Grabmal Gottfrieds von Bouillon, die andere nördlich gegenüber das Balduins. Die ganze Adamskapelle ist wenig ansehnlich und ziemlich dunkel, ohne Spur von Mosaik an den Wänden oder Gewölben. Eine kleine Thüre führt nahe dem Altar nördlich in eine Kaffeeküche der Griechen, wo dieselben für Geld wie in einem Kaffeehause den braunen Trank spenden. Durch eine andere Thüre an der Südwand gelangt man in das große Refectorium der Griechen, das südlich von der Façade der Grabeskirche begränzt wird. Gegen Westen ist dasselbe jetzt verschlossen. Sonach besteht das Golgothagebäude eigentlich aus drei Geschossen, dem Erdgeschosse mit der Kapelle Adams und dem Refectorium, dem mittleren Stocke mit der Kapelle der Kreuzerhöhung und Kreuzannagelung, und dem oberen mit einer Abtheilung des griechischen Klosters. Außen vor der Kreuzigungskapelle auf der Nordseite läuft ein schmaler Gang, von welchem aus ein Paar Treppen uns in die Kirche der Griechen hinabführen. Der östliche Theil derselben, der hohe Chor, hat die Form eines Halbkreises; zwischen diesem und der parallelen äußeren Kirchenmauer läuft ein Gang, aus welchem man in mehrere in die Mauer eingreifende Kapellen gelangt. Zunächst von der westlichsten Nordtreppe Golgotha's 28 Schritte entfernt liegt die Kapelle der Verspottung (improperii oder opprobrii), auch Kapelle der Dornenkrönung genannt, etwa 20 Fuß hoch, ohne Fenster und sehr unansehnlich. Ziemlich in der Mitte ist ein kastenförmiger Altar, unter welchem ein dickes Säulenfragment von 1 Fuß 10 Zoll Höhe, von weißgraulichem Marmor, „die Säule der Ausschimpfung“, steht, auf der Christus gesessen haben soll, als man ihm die Dornenkrone aufsetzte. Daß dieses Säulenstück mit der Zeit ein anderes und andere untergeschoben wurden, dafür zeugt schon der Wechsel der Farbe in den verschiedenen Zeiten (s. Tobler S. 342 f.). Nicht weit von dieser Kapelle führt durch eine Thüre in der Mauer eine gerade, breite Treppe von 28 Marmorstufen hinab in die Helenenkapelle, die ein vollkommenes, 12 Fuß tief unter dem Boden des Katholikons und 26 Fuß tief unter dem Platze des abyssinischen Klosters gelegenes Quadrat von 45 Fuß Durchmesser bildet und über dem Orte errichtet seyn soll, auf welchem die heil. Helena betete, während man nach den Kreuzen suchte. Zur Seite der Stiege finden sich Räume, die zu Wohnungen benutzt werden, wenigstens sah Tobler (S. 301) Betten darin. Die Kapelle ist ein ziemlich geräumiges Gewölbe, über dem sich eine Kuppel erhebt, deren sechs alterthümliche Seitenfenster dem unterirdischen Baue Licht geben. Das durchaus künstliche Gewölbe wird von vier röthlichen Marmorsäulen getragen. Gegen Morgen stehen zwei wenig zierliche Altäre; nördlich am Eingange zeigen namentlich die Griechen eine Art Sitz von Stein, den sogenannten Stuhl Helena's, auf der Stelle, wo dieselbe während der Nachsuchung gesessen haben soll. Die Kapelle gehört den Armeniern und Griechen, die täglich hier Messe lesen. An der südlichen Ecke steigt man noch 13 Stufen zu der natürlichen Grotte hinab, in welcher die heil. Helena die drei Kreuze gefunden haben soll. Den Boden der Gruft, deren Umriß ein längliches Viereck vou etwa 25 Fuß Länge und geringerer Breite in der Höhe von etwa 16 Fuß darstellt, decken kleine vier-

eckige Steinplatten. Die Gruft ist ziemlich düster; sie erhält ihr Licht von Lampen und durch den Eingang der Helenakapelle. Auf der Morgenseite finden sich die zwei Stellen, die man verehrt, nämlich gegen Mitternacht ein Altar mit einem unansehnlichen Gemälde und gegen Mittag zwischen zwei Mauersätzen ein in eine Marmorplatte schön eingelegtes Kreuz. Hier unten ist übrigens ein wirklicher Felsenraum. — Kehren wir nun aus diesen unterirdischen Kapellen in die Kirche zurück und setzen unsern Weg in dem oben erwähnten halbkreisförmigen Gange weiter fort, so kommen wir in die der Grabkirche und dem Katholikon gerade östlich gegenüberliegende, 10 Fuß lange und 6 Fuß breite Kapelle der Kleidervertheilung, wo die Kriegsknechte das Loos um Christi Kleider warfen, und wenige Schritte weiter davon in die Kapelle des Longinus, des römischen Kriegsknechtes, der die Seite Christi mit dem Speere durchstach und hier oder nach Andern in einem Häuschen des Thurmes Davids nach seiner Bekehrung eine vieljährige Buße gethan haben soll. Die Kapelle ist ohne Thür, nur beim Eingange stehen zwei Pfeiler. Im Innern gehört ein unansehnlicher Altar den Griechen. Von hier biegen wir um die Ecke des halbkreisförmigen Ganges rechts herum und kommen am östlichen Ende des nördlichen Seitenganges der Kirche in ein finsteres Gewölbe, das Gefängniß genannt, wo die zur Kreuzigung Verurtheilten, und somit auch Christus, eingesperrt gewesen seyn sollen, bis Alles zur Kreuzigung vorbereitet war. Nördlich ist der Raum durch eine von West gegen Ost laufende Mauer, südlich durch Pfeiler in drei Kapellen geschieden. Das Innere ist ohne Fenster, kümmerlich beleuchtet und ohne Pracht. Tritt man aus der Kapelle hinaus, so sieht man beim Umbiegen gegen Süd (links) einen Altar, in welchem man durch zwei runde Löcher hinab zwei längliche Eindrücke in Stein erblickt, welche nach der Meinung der Griechen, denen die Kapelle gehört, von den Füßen Christi herrühren.

Versetzen wir uns hierauf wieder in den Mittelpunkt des ganzen Gebäudes auf die Stelle, welche für den Mittelpunkt der Erde ausgegeben wird (S. 300), und gehen von hier aus in westlicher Richtung, so gelangen wir durch drei Gitterthüren in die Kirche des heiligen Grabes. Es ist dies eine große Rotunde, etwa 50 Fuß hoch und 72 Schritt im Durchmesser haltend, von der oben (S. 299) erwähnten großen Kuppel überwölbt. Diese Kuppel wird von 16 Pfeilern getragen, von denen nur die östlichen freistehen, die übrigen dagegen in ihren Zwischenräumen eine Ausfüllung von Mauer und Thüren haben, zwischen der und der äußern Umfassungsmauer noch Zwischenräume sind. Die Pfeiler haben 4 Fuß 10 Zoll Breite und 4 Fuß Abstand; die östlichen sind weiter auseinander gesprengt. Sie tragen eine Gallerie, über welcher ein zweiter Säulengang angebracht ist. Gerade unter der Oeffnung der Kuppel liegt das eigentliche heilige Grab, wie eine Kirche in der Kirche, da das außen mit Marmorsäulen geschmückte und mit Marmorplatten überkleidete Häuschen von ungefähr 30 Fuß Länge und der Hälfte Breite durch eine eigene achteckige und auf Säulen stehende Kuppel überwölbt wird. Es bildet ein längliches Viereck, dessen eine Seite, die nach West zu, abgerundet ist. Ueber dem Eingange ist ein länglich viereckiges Tuch in geneigter Richtung aufgespannt und dient als Schutzdach gegen den Regen. Vor dem Eingange, welcher auf der Ostseite sich befindet und mit edeln Steinarten prächtig geschmückt ist, steht auf jeder Seite eine steinerne Ruhebank, woneben auf hohen Silberkandelabern je drei Wachskerzen brennen. Das Innere dieser eigentlichen Grabkirche ist nach der Weise der alten Gräber in zwei Abtheilungen getheilt, deren vordere die sogenannte Engelskapelle, die hintere das Grab selbst bildet. Die Engelskapelle ist ein kleiner Raum von 17 Fuß Länge und 10 Fuß Breite, in dessen Mitte ein etwa 3 Fuß hoher, verschnörkelter, taufsteinartiger Stein als derselbe gezeigt wird, auf welchem der Engel saß, als er den Frauen die Auferstehung des Gekreuzigten verkündigte (Matth. 28, 2. Mark. 16, 5.). Von hier führt ein unregelmäßiger enger Eingang, durch den man nur gebückt schreiten kann, in die eigentliche Grabesgrotte, welche nur etwa 8 Fuß hoch, 7 Fuß lang und 6 Fuß breit ist. An den Wänden und am Boden erblickt man nicht etwa Felsen,

sondern weiße Marmorplatten; über dem Eingange steht die Jahrzahl 1810, das Jahr der Restauration. Mit dem Begriff einer Grabkammer darf man auch nicht denken, daß die Decke felsicht sey, sondern es ist die Kapelle oben offen, ziemlich hoch hinauf bis zur kleinen Kuppel, und so gedeckt, daß bei starkem Regensturme Wasser auf das Grab fällt (Tobler S. 175. 179; nach Andern befinden sich in der Decke Oeffnungen, durch welche der Lampenrauch einen Abzug hat). Das Allerheiligste dieser Kapelle ist auf der Nordseite, rechts vom Eingange, das Grab Christi, eine mit Marmorplatten belegte Bank von 5 Fuß 11 Zoll Länge, 2 Fuß 10 Zoll Breite, 3 Fuß 1 Zoll Höhe, von der man nur die Ober- und Südseite gewahr wird, da die übrigen Seiten an die Wände anstoßen. Die Oberseite ist ein Deckel, eine einzige weiße, in der Mitte gespaltene Marmortafel, die auch als Altarplatte dient und von den Pilgern geküßt wird. Um diesen Sarkophag befinden sich Mauerblenden, in denen goldene und silberne Leuchter mit geweihten Kerzen aufgestellt sind, so wie zierlich gearbeitete Gefäße, die täglich mit frischen Blumen versehen werden. Von der Decke der Grotte hängen 48 (die Zahl variirt in den verschiedenen Angaben) goldene und silberne Lampen, von denen die meisten das Wappen des österreichischen Kaiserhauses tragen. Sie werden Tag und Nacht brennend erhalten, und der von ihnen aufsteigende Rauch, der die Umgebung schwärzt, zieht zu der Oeffnung der Decke hinaus. Durch diese fällt auch Licht von oben herab und fließt mit dem Scheine der Lampen zusammen. Die zugerundete westliche Seite der ganzen Kapelle umfaßt eine jetzt halb verfallene Kapelle der koptischen Christen, die nur sehr selten geöffnet wird. Dieser gerade westlich gegenüber liegt im Umfange des Grabdomes eine beinahe schmucklose Kapelle der Syrer. Am südwestlichen Ende derselben führt ein schmaler kurzer Gang eine Stufe tief unter dem Boden der Grabkirche zu den Gräbern Josephs von Arimathia und des Nikodemus. Wegen der Wichtigkeit, die man neuerlich, (bes. Williams u. Schultz) diesen Gräbern bei der Frage über die Aechtheit des h. Grabes beigelegt hat, setze ich Toblers ausführliche Beschreibung derselben (S. 354 ff.) hierher: „Dort sieht man in einer Höhle zwei Gräberpaare und an der Nordwand Spuren von abgetragenen Schiebgräbern. Das erste Gräberpaar stellt 3 Fuß im Boden tiefe Senkgräber*) vor, wovon das eine 2½ Fuß lang und 2 Fuß breit, das

*) Zum Verständniß dieser Benennungen diene folgende kurze Darstellung aus der umfassenden und gründlichen Erörterung Toblers über die altjüdischen Begräbnißstätten (S. 201 ff.). Die überall in den Felsen eingehauenen Gräber haben einen offenen Vorraum, in dessen einer, senkrechten Felswand die Grabkammern eingehauen sind. In dieser Felswand befindet sich der äußere, fast ohne Ausnahme viereckige Eingang oder die Thüröffnung, die entweder in eine Vorkammer oder in die Grabkammer selbst führt. Die Vorkammern sind viereckig, bald kleiner, bald größer als die Grabkammern selbst; wenigstens haben sie ein solches Raumverhältniß, daß die Leiche und die Leichenträger bei'm Absetzen derselben genug Platz hatten. Die Grabkammern sind fast durchgehends viereckig, bald größer, bald kleiner. In ihnen gibt es nun vier verschiedene Arten von in Felsen gehauenen Gräbern, nämlich 1) das gemeine oder Senkgrab, in den Boden der Grabkammer geteuft, worin die Leiche der ganzen Länge nach auf einmal versenkt werden konnte. Sie kommen nur sehr selten vor; unter der Masse von Gräbern, die Tobler untersuchte, waren nur zwei Senkgräber. 2) Das Schiebgrab, ein in den Felsen greifender, mit dem Boden der Grabkammer eben fortlaufender vierseitiger Gang von 6 Fuß Länge, 1½ Fuß Höhe und Breite, in welchen die Leiche horizontal, wahrscheinlich die Füße voran, geschoben wurde. Es ist dies die gewöhnliche, sehr häufig vorkommende Art, die mit vielerlei Varietäten im Einzelnen sich gestaltet. 3) Das Bank- oder Auflegegrab, wenn die Leiche ihrer Länge nach an der Wand einer Kammer 2 Fuß hoch vom Boden derselben auf eine Felsenbank hingelegt, oder wenn sie, während die Todtengräber in der Kammer, den Leichnam an dem Kopfe oder den Füßen haltend, standen, in der Höhe, daß die senkrecht hinablangenden Finger des aufrechtstehenden erwachsenen Mannes die Fläche der Grabesbank erreichen konnten, hinüber gelegt wurde. Dieses Lager bildete eine etwas breitere Bank, die entweder vereinzelt oder als Divan an den drei Seiten ununterbrochen, entweder mit oder ohne Wölbung war. 4) Das Trog- oder Ein-

andere, mehr gegen die Grabkapelle und diagonal unter den Felsen vorgreifend, hinten mit einem Steine ausgelegt, 3½ Fuß lang ist. Jenes hat oben deutlich eine Nuth für einen Deckel oder Schließstein. Das andere Gräberpaar liegt südlich: Bodenebene Schiebgräber von 5½ Fuß Länge, 1½ Fuß Breite, 2½ Fuß Höhe und mit Scheidewand von ½ Fuß Dicke. Hier ist wirklich Alles Fels, selbst die überhängende Decke, und Mauer nur die Wand gegen die Kirche (N.O.). Das erste Gräberpaar läßt sich wegen der Kürze nicht unter die gewöhnlichen Gräber Jerusalems subsumiren, und kann als ein verunglückter Versuch, die Grabstätten Josephs von Arimathia und des Nikodemus zu veranschaulichen, betrachtet werden. Höchstens wären die vermeintlichen Gräber dieser Männer Kindergräber. Die Schiebgräber, an denen man freilich so wenig als an den Senkgräbern unzweideutige Spuren des jüdischen Alterthums entdeckt*), sind zwar besser gelungen; doch haben sie nicht die normale Länge von 6 Fuß, wie man sie in den Gräbern der Richter und Propheten, der Schluchten Josaphats und Ben Hinnoms findet. Allein die Geschichte wird selbst zeigen, was der Augenschein lehrt.... Im 12. Jahrhundert war von keinem Grabe des Josephus, sondern von seinem Hause die Rede. Wohl ward aus dieser Zeit überliefert, daß Wilhelm der Einsiedler im Umfange des Patriarchenpalastes bei Fulcher in einer sehr engen, oben bedeckten Höhle wohnte, die jener (im Felsen) aushauen ließ. Im J. 1217 meldete man, daß auf dem Berge Zion der heil. Stephan zwischen Nikodemus und Abias begraben lag. Die erste Erwähnung der Ruhestätte des Josephus geschah, so weit ich zu erforschen vermochte, im 14. Jahrhundert; sie war aber kein eigentliches Grab, sondern dieses wurde nur als Kreis in der Mitte des Chors (Katholikon), da wo man die Mitte der Welt annahm, mithin an einer ganz andern Stelle, als jetzt, gezeigt. Vor dem 16. Jahrhunderte fand ich die Gräber nicht, wenigstens nicht so, wie und wo sie jetzt gewiesen werden. Amman gedachte etlicher Begräbnisse ohne Namen. Kurz nachher führte man, meines Wissens, zuerst die zwei Gräber als angehörig dem Josephus und Nikodemus an. Surius unterschied ohne Stichhalt das Grab des Josephus von dem des Nikodemus. Später erwähnten der Gräber auch Troilo, de Bruyne, Light, Berggren u. A."

Vom Eingange des heil. Grabes gerade nördlich 35 Fuß entfernt bezeichnen drei concentrische Kreise die Stelle, wo der Auferstandene der Maria Magdalena zuerst als Gärtner erschien (Joh. 20, 14.), und 14 Fuß davon ein in den Boden eingelassener Kreis mit Strahlen die Stelle, wo Maria Magdalena stand. Vier Fuß von hier noch

---

leggrab, ein 2½ Fuß über den Boden der Kammer und als Absatz ihrer Längenwand sich erhebender, 1½ Fuß breiter Felsentrog, dessen Fuß- und Kopfseite, so wie die abgewandte Längenseite, gleich dem Boden selbst, der unsichtbare und nicht abgetrennte Fels ist, so daß nur die zugewandte Längenseite und die 1 Schuh tief in's Gevierte hohle Oberseite sichtbar und frei ist. In diesen Felsentrog wurde der Leichnam hinein- oder hinabgelegt. Solcher Einleggräber sah Tobler im Ganzen etwa dreißig.

*) „Which certainly bear marks of antiquity, and serve further to prove the existence of sepulchral excavations in this part in ancient times. *Williams* 296 (vgl. II. 194. 2. Ausg.). Nach Schultz (97) gehören die Senkgräber vielleicht der Zeit der Kreuzfahrer an, wogegen ihm es unzweifelhaft scheint, daß die Schiebgräber altjüdisch seyen. Tischendorf spricht (I. 317) für das gleiche Alter, und ebenso Strauß (212), mit den Worten, daß die Gräber jedenfalls in die Zeiten Christus hinaufreichen, und als Zeugniß für eine ehemalige Leichenlege dienen. Wenn die Mönche etwa im 14. oder 15. Jahrh. nachahmungsweise Schiebgräber in die Felsen hieben, die ich gerade für neuer halte, als die Senkgräber, wer will bei den ohnehin unregelmäßigen Zügen des Gesammtbildes eines Grabes, in Betracht der Isolirung, des ungeraden Einganges, des Abwesens einer ordentlichen Vorkammer, die nicht einmal die Länge der Schiebgräber hat, und die durch Senkgräber zur Grabkammer wird, und in Erwägung der normalwidrigen Länge dieser Schiebgräber, — ich sage, wer will heute beweisen, daß die Gräber vor Zerstörung Jerusalems durch Titus in den Felsen gehauen waren? Vgl. *Fergusson* 86." Tobler S. 355. Anm. 1.

weiter nördlich führt eine halbkreisförmige Treppe von drei Stufen in die den Franziskanern gehörende Erscheinungs- oder Frauenkapelle, wo Christus seiner Mutter erschienen seyn soll. Sie liegt einige Fuß hoch über der Grabrotunde und hat auf der Südseite eine Orgel. Gleich rechts vom Eingange wird unter einem vorn vergitterten Altare ein Stück der Säule gezeigt, an welcher Christus gegeißelt wurde (zuerst im 4. Jahrh. befand sich die ganze Säule auf dem Zion im Hause des Kaiphas; zur Zeit des fränkischen Königthums in der Grabkirche; das andere Stück wird in Rom aufbewahrt und ein drittes nach della Valle's und de Bruyne's Bericht in Constantinopel). Da das Gitter bloß jährlich einmal am Abende des grünen Donnerstags geöffnet wird, wobei die Gläubigen in erstaunlichem Gedränge durch Küssen der Säule ihre Verehrung darlegen, so ist, um auch außer dieser Zeit die erwähnte Verehrung möglich zu machen, ein spanisches Rohr mit einem silbernen Knopfe an einer Kette angebracht, welches durch eine kleine Oeffnung des Gitters gesteckt, an die Säule gerührt und dann geküßt wird, was die Stelle des unmittelbaren Kusses vertreten soll. Oestlich neben dem Eingange in die Erscheinungskapelle liegt die Kapelle der Maria Magdalena, wie ehedem unbedeutend und mit einem kleinen Altare, gegenwärtig den Lateinern gehörig.

Außer diesen in der Kirche befindlichen Kapellen sind noch folgende mittelbar oder unmittelbar an dieselbe angebaut: 1) die Kapelle Unserer Lieben Frau auf Golgotha, Kapelle Maria auf Golgotha, außerhalb an der Façade der Grabeskirche, beinahe so hoch als das heutige Golgotha und eigentlich nur eine Treppenhalle (a porch *Williams* II. 228 sq.) außerhalb der Südmauer der großen Kirche, zu welcher eine Stiege von 10 hohen Stufen neben dem zugemauerten Portale hinaufführt. Die nicht große, nach Williams kaum 10 Fuß im Quadrat haltende Kapelle ist alt und nur die sie überwölbende kleine Kuppel neu. Sie hat zwei Fenster, eins nach Norden in die Kapelle der Kreuzannagelung führend, und eins gegen Süden nach dem Vorhofe zu. Im Osten befindet sich ein Altar, sonst ist sie ohne besondere Zierde. Nach der Sage der Lateiner, von welcher aber die Griechen nichts wissen wollen, war hier der Standpunkt Marias und des Johannes bei der Kreuzigung, woher die Kapelle den Namen hat. 2) Unmittelbar unter ihr liegt auf der gleichen Ebene mit dem Vorplatze der Kirche die Kapelle der Maria Aegyptiaca mit einer alten Spitzbogenthüre, die gewöhnlich verschlossen ist; über der viereckigen Thür ist eine viereckige Oeffnung angebracht, sonst hat sie kein Fenster. In ihr wird ein sehr altes Marienbild aufbewahrt. Nach einer älteren Sage betete hier die Maria von Aegypten, nach einer neueren fiel hier die Mutter des Gekreuzigten in Ohnmacht. 3) Oestlich an die Kapelle der Kreuzannagelung, von ihr durch eine Mauer getrennt, stößt eine andere, zu der man durch die südlichste Pforte am Ostflügel des Kirchenplatzes auf 18 Stufen hinauf, vorbei an einer Küche mit Pilgerkammern daneben gelangt. Sie heißt die Kapelle Abrahams, in deren Mitte eine mit Perlen belegte, sanfte Vertiefung die Stelle anzeigt, wo nach der neuern Ueberlieferung Abraham seinen Sohn Isaak opfern wollte. Oestlich davon wird das Meßopfer verrichtet. Von einem Felsen erblickt man keine Spur. Daneben ist 4) die Kapelle Melchisedeks, nahe dem Orte, wo Melchisedek dem Abraham begegnete und Wein und Brod reichte (1 Mos. 14, 18.). Im Ostflügel des Vorhofes befinden sich folgende Kapellen: 5. u. 6) nördlich, der Grabkirche am nächsten, ist die Engelskapelle der Kopten, die folgende gegen Mittag die Engelskapelle der Armenier; beide haben die Altäre gegen Morgen, sind dunkel und zeugen von keinem Aufwande. — Im Westflügel: 7) die nördlichste, die Kapelle der sieben Märtyrer, der unterste Stock des Glockenthurms, den Griechen gehörig und nach ihrem Geschmacke geziert. 8) Die von dieser durch einen Gang getrennte Kapelle der Maria Magdalena, wo nach dem Vorgeben der Griechen Christus der Maria Magdalena zum dritten Male erschien, bildet gleichsam eine Vorkapelle zu der 9) Jakobskirche, die südlich an jene anstößt, zu Ehren des Apostels Jakobus des Aelteren sehr schmuck eingerichtet.

In den Besitz der ganzen Kirche theilen sich die verschiedenen christlichen Glaubensparteien, wie in der vorhergehenden Schilderung dies bei den einzelnen Lokalitäten gezeigt ist; obgleich aber eine jede derselben ihre bestimmten Stunden zur Verrichtung ihrer Processionen und Andachtsübungen hat, so kommen sie dabei doch nicht selten in Conflict mit einander, der oft zu blutigen Schlägereien ausartet, in denen die türkischen Thürhüter und Soldaten als Friedensstifter auftreten müssen. Ueberhaupt macht die gehässige und feindselige Eifersucht und der Neid, welche zwischen den einzelnen Parteien herrschen, sie bei den Türken zu einem Gegenstande des Spottes und der gerechten Verachtung, wie denn das ganze Benehmen der Christen an dem Orte, der für sie der heiligste seyn sollte, von nichts weniger als von christlichem Geiste zeugt. Alle Ceremonieen und Andachtsübungen, die von den Priestern verrichtet werden, sind zu einem todten Formelwesen erstarrt; ja noch mehr, es wird geradezu Unsittlichkeit und Unzucht im Tempel verübt (Belege bei Tobler, S. 423—441), und schon mancher Pilger, der mit einem Herzen voll heiliger Andacht und tiefer Inbrunst hierhergekommen war, hat sich mit Abscheu erfüllt von solchen Unwürdigkeiten abgewendet. Vor Allem am Osterfeste, dem eigentlichen Feste des heil. Grabes, tritt dies am widerwärtigsten hervor, wo besonders die bildlichen Darstellungen der Leidensgeschichte Christi durch die Lateiner in eine abgeschmackte Mummerei ausarten und die Ceremonie des heiligen Feuers bei den Griechen ein nur für das grobgläubigste Publikum berechnetes Gaukelspiel darbietet. Erstere beginnen am Palmsonntage mit der Palmweihe (in früheren Zeiten wurde der ganze Einzug Christi von Bethanien an bildlich dargestellt), bei welcher ein Haufen dem Gebrauche nach von Gaza herbeigebrachter Palmzweige, der auf einem vor der Thür des heil. Grabes errichteten Altare liegt, mit Weihwasser besprengt wird, worauf die einzelnen Zweige unter die Pilger vertheilt werden und dann eine Procession um das heil. Grab und den Stein der Salbung angestellt wird. Die Hauptfeierlichkeiten beginnen am grünen Donnerstage mit einem feierlichen Hochamte und der Ceremonie der Fußwaschung, welche der Guardian der Lateiner und der Patriarch der Griechen, jener an der Thür der Grabkapelle, dieser in der Mitte des Vorplatzes der Kirche auf einer Art Bühne, an zwölf Geistlichen, die die Stelle der Apostel vertreten, verrichtet. Am Charfreitage wird dann in und bei der Golgothakapelle das Leiden Christi von den Franziskanern bildlich dargestellt, wobei ein Priester die Rolle des lebenden Christus, und eine mannsgroße Puppe die des gekreuzigten spielen muß! Noch abstoßender ist die Farce des heil. Feuers, welche von den Bekennern der orientalisch-christlichen Kirche (Griechen, Armenier, Kopten und Abyssiniern) aufgeführt wird, und womit es sich der Sage nach folgendermaßen verhält. Im zweiten Jahrhunderte lebte zu Jerusalem ein frommer Bischof, Narcissus, der am Sonnabend vor dem Ostertage seinem Diakonus befahl, die Lampe der Kirche mit Oel zu füllen, damit dieselbe am folgenden Tage im Festglanze strahlen könne. Der Diakonus aber zeigte an, daß weder Oel noch Geld, solches zu kaufen, vorhanden seyen. Da ließ der fromme Bischof im festen Glauben, Gott werde nöthigen Falls durch ein Wunder für die feierliche Begehung des Festes Sorge tragen, Wasser in die Lampen schütten, und siehe da — der Glaube hatte geholfen, denn am andern Tage war das Wasser in Oel verwandelt; und nicht genug damit, es fiel auch Feuer vom Himmel, das die Lampen anzündete. Bis in die Zeiten der Kreuzzüge wiederholte sich das Wunder alljährlich (das Historische s. bei Tobler S. 461—468), nachher wurde es immer seltener und blieb endlich ganz aus. Da die Christen deßhalb von den Saracenen verspottet wurden, suchten sie sich durch List mit Anwendung eines Feuerzeuges und dadurch in Flammen gesetzten Spiritus zu helfen, in welcher plumpen Weise es noch jetzt alljährlich von den Griechen und Armeniern wiederholt wird, doch so, daß kein gebildeter Mann mehr, sondern nur die rohe Volksmasse an das heil. Feuer glaubt. Am Charsonnabend um 12, 1 oder 2 Uhr Nachmittags beginnt das Fest; nach ein Paar Stunden begeben sich der griechische und armenische Patriarch in das heil. Grab, nachdem in der ganzen Kirche die Lampen ausgelöscht sind, und während sie darin sich befin-

den, kniet und betet das Volk mit lautem Lärm um die Erscheinung des heiligen Feuers. Sobald diese erfolgt ist, erscheint der griechische Patriarch mit einem Bündel brennender Kerzen, und weil es nun darauf ankommt, an diesen sein Licht zuerst (oft wird das Vorrecht dazu mit hohen Summen erkauft, so 1748 mit 30,000 Zechinen, noch 1845 mit 1000 Thalern) oder doch so schnell als möglich anzuzünden, so entsteht ein furchtbares Gedränge, in welchem Kleider zerrissen, Bärte versengt und die Menschen fast erdrückt werden. Am schlimmsten kam dabei früher der Patriarch selbst weg, weßhalb seit dem Neubaue das Feuer durch zwei in der Kapelle angebrachte Seitenlöcher herausgereicht wird. Im Jahre 1834 war das Gedränge so groß, daß 300 Personen, größtentheils kleinasiatische Griechen und armenische Perser, dabei umkamen (s. Tobler S. 481 f.). Am Ostersonntage bietet der Gottesdienst außer mehr Gepränge nichts besonders Bemerkenswerthes dar.

Treten wir nun schließlich an die Beantwortung der Frage: ist der Ort der jetzigen Grabeskirche wirklich der, an welchem der Heiland gekreuzigt und begraben wurde und auferstand, oder ist er, wie so viele andere Lokalitäten biblischer Begebenheiten willkürlich angenommen und durch die Tradition geheiligt? An der Aechtheit des heil. Grabes, das nach dem Zeugnisse der Bibel außerhalb der Stadt lag, erregte der bedenkliche Umstand, daß das jetzt dafür geltende mitten in derselben gelegen ist, schon im 8. und 13. Jahrhundert und weiterhin leise Zweifel (s. Robinson, II. S. 270), die zuerst der deutsche Buchhändler Korte (Reise. Halle. 1743. S. 210—240) stark und entschieden aussprach und Plessing (Ueber Golgatha und Christi Grab. Halle. 1789. 8.) weiter ausführte. Hierauf ruhte die Untersuchung bis in den Anfang dieses Jahrhunderts, wo Clarke (Travels. Lond. 1811.) gegen die Aechtheit auftrat und das wahre Grab im Thale Josaphat suchte, Chateaubriand dagegen (Itinéraire de Paris à Jerusalem. Paris. 1811. Deutsch von Haßler. Freiburg. 1817.) in glänzender Darstellung die Aechtheit besonders aus der Sicherheit der Tradition nachzuweisen suchte (in der 2. Abhandl. seiner Einleitung). Von nun an wurden die Stimmen meist entschieden für oder gegen die Aechtheit laut, doch gab es auch Solche, welche nur eine der beiden Oertlichkeiten für ächt, die andere für unächt hielten, wie Scholz, der in seiner Reisebeschreibung (Leipz. 1822.) die schon von Schweigger (1576—81.) aufgestellte Behauptung, das Grab sey ächt und Golgotha erdichtet, verfocht, später aber in einer Commentatio de Golgathae et sepulchri D. N. J. Chr. situ. Bonn. 1825. beide für ächt erklärte. Am gründlichsten beleuchtete Robinson (Palästina. II. S. 268—286.) die Frage und gelangte zu dem Ergebniß der Unächtheit; gegen ihn traten dann *Williams* (The holy City. Lond. 1845. 8. 2. Edit. 1849. 2 Voll.) und der verstorbene kgl. Preußische Consul in Jerusalem, Dr. Schultz (Jerusalem. Eine Vorlesung. Berlin. 1845. 8. bes. S. 95 ff.) auf, mit denen Krafft (die Topographie Jerusalems. Bonn. 1846.) meist übereinstimmt. Die von Williams und Schultz angegriffenen Punkte vertheidigte Robinson in einem Aufsatze der von ihm herausgegebenen Bibliotheca sacra and theological Review. 1846. Nro. IX. (Topography of Jerusalem. Deutsch: Neue Untersuchungen über die Topographie Jerusalems. Halle. 1847. 8.). Auf die Seite Robinsons treten dann weiterhin: Tobler: Golgatha. Seine Kirchen und Klöster. St. Gallen und Bern. 1851. bes. S. 160 ff.) und *John Wilson:* The Lands of the Bible. Lond. 1847. Vol. I. S. 453 ff., auf die Seite von Williams und Schultz *Lord Nugent* Lands Classical and Sacred. Vol. II. Lond. 1845. und Tischendorf, Reise in den Orient. Leipz. 1846. Bd. II. S. 17 ff. Unentschieden lassen die Frage Raumer (Palästina. 1838. S. 326. Beiträge zur bibl. Geogr. S. 55), Wolff (Reise. S. 83) und Ritter (Erdkunde. XVI, I. S. 426). Von einer neuen Seite aus beleuchteten den Streit *George Finlay* (On the Site of the Holy Sepulcre. Lond. 1847.) und Dr. Fallmerayer (Denkschrift über Golgotha und das h. Grab. in: Abhandlungen der histor. Classe der kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München 1852. Bd. VI. S. 641—688). O. Thenius in der oben S. 296) angeführten Schrift versuchte, von dem Namen *τοῦ κρανίου τόπος* als von der Form

des Hügels hergenommen, die Lage Golgothas selbstständig zu bestimmen und fand sie in der Felskuppe, die nördlich vor dem Damaskusthore unter dem Namen „Grotte des Jeremias“ sich befindet. Eine wunderliche Hypothese stellte *Fergusson* (The ancient Topography of Jerusalem. Lond. 1847, S. 174) auf, daß es nämlich jetzt zwei Grabkirchen gebe, eine falsche und wahre, die erste, welche die Christen im Besitze haben, und hauptsächlich aus architektonischen Gründen, die zweite, welche nun als Moschee es-Szakhrah innerhalb des großen Harāms steht. Eine gute Uebersicht über die Gründe für und gegen gibt Albert Schaffter, die ächte Lage des h. Grabes. Bern. 1849., auch Ritter, Erdkunde. XVI, 1. S. 422—440.

Dies im Allgemeinen die Umrisse der Geschichte des Streites; gehen wir jetzt auf diesen selbst ein. Daß die heutige Grabeskirche im Ganzen die Stelle einnimmt, auf welcher Constantin zuerst sie erbaute, daran ist wohl kein Zweifel; es fragt sich nur, wurde damals die rechte Stelle getroffen? Die Hauptstütze für die Aechtheit ist und bleibt die Annahme einer fast ununterbrochen fortlaufenden Tradition. Es hat allerdings auf den ersten Anschein viel für sich, daß die ersten Bekenner des Christenthums, denen die Stätte der Kreuzigung bekannt seyn mußte, nach dem Tode ihres Herrn und Meisters gerade hieher vorzüglich sich wendeten, wie man gern bei den Gräbern geliebter Todten weilt, um das Andenken an sie zu ehren und lebendig zu erhalten; daß sie auch nach der Zerstörung Jerusalems, welche diese Lokalität nicht aus ihrem Gedächtnisse zu tilgen vermochte, hierher kamen und vorzugsweise an diesem geweihten Orte später ein Bethaus errichten mochten. Verstärkt wird diese Ansicht von einer so frühen Verehrung der heiligen Orte durch den Umstand, daß ja Hadrian, um dem hier gehaltenen Gottesdienste der Christen Einhalt zu thun, über der Stelle einen Tempel der Venus errichten ließ. Dazu kommt, daß vom Apostel Jakobus an bis zu Hadrians und Constantins Zeiten eine ununterbrochene Reihe christlicher Bischöfe nachgewiesen werden kann, durch welche die Tradition sich rein und unverfälscht erhalten konnte. Wäre alles dies unzweifelhaft und unumstößlich gewiß, so dürfte eine solche Tradition wohl hinreichendes Gewicht haben, alle Zweifel zu beseitigen; allein bei schärferer Prüfung erscheint jene Aufstellung doch nicht eben sehr sicher und fest. Zunächst muß uns schon der Umstand für die Existenz einer solchen Tradition bedenklich machen, daß bei der Wiederauffindung und Herstellung des heil. Ortes unter Constantin nicht im Entferntesten auf eine solche hingedeutet wird, daß Eusebius den Ort „einen entweihten und ganz der Vergessenheit und dem Untergange bestimmten“ nennt, daß die Auffindung des Kreuzes nicht ohne göttliche Eingebung statt findet und sie Constantin selbst in seinem Briefe an den Bischof Makarius „ein Wunder“ nennt, „größer als menschliche Fähigkeit es feiern, ja selbst begreifen kann.“ Und auch die spätere Tradition, welche der Helena Alles zuschreibt, läßt diese nicht etwa durch den christlichen Bischof zu dem Orte geführt werden, sondern entweder eine unmittelbare, göttliche Eingebung muß ihr denselben anzeigen, oder es wird ihr nach andern Berichten durch fleißiges Nachforschen bei den jüdischen Bewohnern (wobei sie sogar die Tortur nicht verschmäht) Kunde davon. Hätte man zu alle dem seine Zuflucht zu nehmen nöthig gehabt, wenn die Tradition so einfach, klar und ungetrübt sich erhalten hatte? Aber auch abgesehen davon (denn die spätere Zeit konnte absichtlich, um eben etwas Wunderbares zu finden, die Ueberlieferung ignoriren) hat eine solche ununterbrochene Tradition in sich selbst wenig feste Stützen. Daß den ersten Christen alle diese Oertlichkeiten bekannt waren, läßt sich wohl nicht läugnen, desto größerer Zweifel aber erhebt sich dagegen, daß sie vorzugsweise hier ihre Andachtsstätte hatten. Nirgends in der heil. Schrift finden wir die geringste Andeutung davon; die Evangelisten erwähnen des Ortes nur ganz allgemein, ohne ihm irgend welche höhere Heiligkeit beizulegen, Paulus in seinen Briefen spricht nie von ihm als einem lebendigen Beweise für die Auferstehung Jesu, und keine andere Schrift des N. T. erwähnt seiner. Auch in den Schriften der ersten christlichen Schriftsteller steht nichts davon, und erst über 300 Jahre nach Christi Tode gibt Eusebius den Bericht von ihm. Auch die Reihenfolge der

christlichen Bischöfe hat lediglich die Auctorität des Eusebius für sich, und dazu sagt er ausdrücklich, er habe kein Dokument darüber auffinden können und berichte nur nach Hörensagen. Von größerem Gewichte würde der Umstand seyn, daß Hadrian, um den Christen die Verehrung des Ortes zu verleiden, hier einen Tempel der Venus erbaut habe. Allein abgesehen von der Differenz der Nachricht bei Eusebius mit anderen in Betreff der Bildsäulen und Lokalitäten (s. oben S. 297), so rührt ja diese Nachricht auch nur aus der Zeit des Eusebius her und ermangelt aller weiteren historischen Beglaubigung. Eusebius und Hieronymus legen allerdings bei der Erbauung des heidnischen Tempels die Absicht unter, das Grab Christi der Vergessenheit zu übergeben, aber war sie denn dies sicher und wirklich, und worauf beruhte diese Angabe? War sie begründet, wie konnte die Auffindung des Ortes für ein so großes Wunder gelten? So lange wir nicht Zeugnisse aus den ersten drei Jahrhunderten haben, wird die Tradition immer als eine erst im vierten Jahrhunderte entstandene gelten müssen. Nach alle dem wird es einleuchtend seyn, daß die Annahme einer solchen alten Tradition auf sehr schwachen Füßen stehe, und daß damit auch die Gewißheit für die Identität der Orte illusorisch werde; ganz erschüttert wird diese Gewißheit dadurch, daß, selbst die Existenz der Tradition zugestanden, dieselbe Tradition nicht minder heilige Orte an offenbar falsche Stellen versetzt, wie z. B. den Ort der Himmelfahrt und der Geburt Christi. So gut als hier die Tradition ganz erweislich irrt, eben so kann sie auch in Bezug auf das heil. Grab im Irrthume seyn. Es bleibt also nur noch die Möglichkeit übrig, und auch diese ist bestritten worden, weil Golgotha außerhalb der Stadt gelegen haben muß, die jetzige Grabeskirche aber innerhalb mitten in derselben sich befindet. Es kommt dabei Alles darauf an, wie man die zweite Mauer des Josephus zieht, denn von dieser kann allein hier die Rede seyn, da auf die des Agrippa, die erst 10—12 Jahre nach Christi Tode errichtet wurde, natürlich keine Rücksicht genommen werden kann. Wir müssen hierbei auf den Artikel Jerusalem, in dem dieser Gegenstand ausführlicher erörtert werden muß, verweisen. Zieht man die zweite Mauer mit Robinson so, daß dieselbe so ziemlich dem Laufe der heutigen Stadtmauer folgt, so kann das Grab nicht das ächte seyn; zieht man sie mit Williams, Schultz und Krafft so, daß sie viel weiter nach Osten zu von der ersten Mauer ausgehend gerade hinauf durch die Bazarstraße nach dem Damaskusthore sich erstreckt, so ist die Möglichkeit der Aechtheit gegeben. Gegen diese Construction aber sind Robinsons gewichtige Einwände wohl zu beachten und machen sie höchst unsicher. So viel steht fest, daß dabei auf die angeblich alten Ueberreste, auf die Williams und Schultz so viel Gewicht legen, nicht viel zu geben sey. Dazu kommt der von mir schon 1845 hervorgehobene Grund (Palästina S. 292), daß eine solche Führung der Mauer gegen alle Gesetze der Strategie seyn würde, indem diese Mauer bloß die südöstliche Spitze der Unterstadt abschnitte und von dem zunächst darüber sich erhebenden Rücken aus vollständig beherrscht werden könnte (vgl. Robinson, Neue Untersuchungen S. 53. III.). Freilich ist Robinsons Behauptung für seinen Lauf der Mauer auch noch nicht über alle Zweifel erhaben und bedarf noch weiterer Nachforschungen und an Ort und Stelle angestellter Untersuchungen über den Lauf der alten Mauern, wozu, wie Wolff S. 74 mit Recht verlangt, Nivellirungen und Nachgrabungen in größerem Maßstabe als bisher nöthig sind. In wie weit Tobler, der S. 160 angibt, daß sich bei seinen Untersuchungen der Stadtmauern herausgestellt habe, daß die Kirche zum Grabe innerhalb der zweiten Stadtmauer liege, diesen Punkt auf's Reine gebracht habe, läßt sich nicht beurtheilen, da er meines Wissens diese Untersuchungen noch nicht bekannt gemacht hat. Auch dürfte eine noch sorgfältigere Erforschung und Zusammenstellung der Angaben des Josephus manches neue Resultat ergeben. Auf einem ganz andern Wege will Fallmerayer a. a. O. die Möglichkeit der Aechtheit, aber auch nur diese, erweisen. Er geht zunächst, und mich dünkt mit vollem Rechte, davon aus, daß die bisher fast allgemein geltende Annahme, Golgotha sey ein bestimmter Richtplatz für Verbrecher gewesen, durchaus gegen alle morgenländische Sitte verstoße, denn „in Jerusalem und im ganzen

Orient gab es niemals und gibt es auch heute nirgend einen „Seufzer- und Missethäter-hügel" (Kraffts Hügel Goath), nirgend ein sogenanntes Hochgericht nach dem Begriffe des Abendlandes." Die Hinrichtungsstelle Christi war mithin eine für diesen Fall willkürlich gewählte, auf dem belebtesten Punkte der Vor- oder Neustadt von Jerusalem. Unter der „Stadt" aber, außerhalb welcher nach den Berichten der Evangelisten die Kreuzigung stattfand, ist nach dem Sprachgebrauche jener Zeit nicht die ganze, von der zweiten Mauer umschlossene Stadt Jerusalem, sondern κατ᾽ ἐξοχὴν die alte Davidsstadt, die von der ersten Mauer umgrenzte Zionsstadt zu verstehen, und diesen Sprachgebrauch sucht der Verfasser aus Beispielen bei Josephus nachzuweisen. Hiernach kommt es also durchaus nicht auf den Lauf der zweiten Mauer an, und die Untersuchung hat sich vorzugsweise auf die Begründung der Tradition zu richten, wenn man die Aechtheit des Grabes nachweisen will. Es scheint mir aber diese Argumentation mehr blendend als richtig zu seyn, wenigstens muß ich den angeführten Sprachgebrauch für die Stellen der Evangelien sehr in Zweifel ziehen. Den von Finlay eingeschlagenen Weg, die richtige Wahl Constantins durch Berufung auf den römischen Census und die im Staatsarchive niedergelegten Katasterlisten desselben wahrscheinlich zu machen, hat Fallmerayer a. a. O. S. 648—652 schlagend zurückgewiesen. — Um nun schließlich mein eigenes Urtheil abzugeben, muß ich gestehen, daß die Unächtheit mir zwar nicht unwiderleglich erwiesen, aber doch immer noch wahrscheinlicher erscheint, als die Aechtheit. Ich finde darin auch gar kein so großes Unglück, als es manchem frommen Gemüthe erscheinen möchte; meinem Gefühle nach wenigstens ist es mir lieber, daß ein Ort, an welchem solche Unwürdigkeiten vorgekommen sind und noch immer vorkommen, wie die oben berührten, in Wahrheit nicht der ist, an welchem unser Herr und Heiland durch sein Leiden, Sterben und seine Auferstehung die Sünde und den Tod besiegte.

Ueber Nachbildungen des heil. Grabes im Abendlande s. Williams T. II. S. 276 ff.: On the imitations of the Holy Sepulchre in the Middle Ages. *Tobler* p. 249—251 und ganz kurz Ritter a. a. O. S. 440. — Uebrigens habe ich der voranstehenden Darstellung den Anhang zu meinem Palästina S. 282—293, nach den neueren Angaben besonders Toblers verbessert und erweitert, zu Grunde gelegt. Arnold.

Grab bei den Christen, s. Begräbniß bei den Christen.

Grabe, Johann Ernst, war zu Königsberg den 10. Juli 1666 geboren, Sohn des dortigen Professors der Geschichte und Theologie, Martin Sylvester Grabe, und studirte daselbst. Von Jugend auf trat bei ihm ein Drang hervor, die Gründe der Religion zu untersuchen; durch die Beispiele verschiedener Königsberger Gelehrten ward er aber der römisch-katholischen Lehre zugeneigt und durch die Lectüre der Kirchenväter kam er zur Ueberzeugung, daß durch die Reformation ein Schisma entstanden sey, und daß in der Kirche eine ununterbrochene Folge des Priesterthums statthaben müsse. Er verfertigte nun eine Schrift, die er dem kurfürstlichen Consistorio zu Samland übergab, und in welchen er den Evangelischen die Ursache der Trennung aufzubürden suchte, und sie mit den Simonianern, Novatianern und andern alten Ketzern verglich. Darauf begab er sich nach Wien, um förmlich zu der katholischen Kirche überzutreten. Als aber seine Schrift im Jahr 1695 von Dr. Spener, Dr. Bernhard von Sanden und Dr. Johann Wilhelm Baier auf Befehl des Kurfürsten von Brandenburg gründlicher Widerlegung gewürdigt wurde, wankte sein Entschluß, und da ihm Spener u. A. hervorgehoben hatte, daß auch die anglicanische Kirche auf eine ununterbrochene Abfolge des Episkopats Ansprüche erhebe, und daß er also aus diesem Bedenken nicht katholisch werden müsse, reiste er durch Schlesien nach Sachsen und von da nach England und trat zur englischen Hochkirche über, welche er in Betreff des Kirchenregiments und der Ceremonieen als am meisten der apostolischen Kirche nahestehend ansah. In England lebte er lange ohne Anstellung, mit schriftstellerischen Arbeiten beschäftigt, genoß aber von der Königin Anna eine jährliche Pension von hundert Pfund Sterling. Er war von kleinem, untersetztem Körperbau, melancholischen Temperamentes, und besaß große Gelehrsamkeit und Belesenheit in der

Patristik. Er starb zu London den 3. Nov. 1706. Seine Schriften sind: Spicilegium patrum et haereticorum primi, secundi et tertii a Christo nato seculi; Justini martyris apologia prima cum notis variorum; Irenaei libri adversus haereses c. notis; Georgii Bulli opera c. not.; Caroli Daubuz defensio testimonii Josephi de Christo; epistola ad Joh. Millium de codice alexandrino 70 interpretum; an essay upon two Arabic MS. Vgl. Ammon, Gallerie denkw. Personen ꝛc. Erlang. 1833. S. 355 ff. Dr. Pressel.

Grabreden — ein Theil der Leichenfeier, womit es in verschiedenen Provinzen sehr verschieden gehalten wird. An dem einen Orte sieht man dieselben als eines der bedeutendsten Stücke der geistlichen Praxis, als eine Aufgabe an, deren Lösung am meisten die homiletische Virtuosität bekunden müsse; anderswo dagegen (wie dies namentlich von der katholischen Kirche gilt, s. z. B. Zarbl, kath. Homiletik S. 426, und Graf, „Votum gegen Leichenreden" Tübing. Quartalschr. 1856, I.) will man keinen homiletischen, sondern nur einen liturgischen Akt, womit nicht ausgeschlossen ist, daß etwa ein Laie, ein Freund ꝛc. noch perorirt. Wieder an andern Orten (so in Alt-Würtemberg auf dem Lande) besteht Grabrede und Leichenpredigt oder Rede in der Kirche nebeneinander, jene vom Schullehrer, diese vom Pfarrer gehalten, und zwar Kindern so gut wie Erwachsenen; anderswo, zumal auf Filialien, wird eine gedruckte Predigt vom Küster gelesen (die sogenannten Leseleichen); endlich findet sich auch der Brauch, die Rede im Trauerhause zu halten und am Grabe nur ein Vater Unser zu beten. Die urchristliche Begräbnißsitte kennt wohl, wie Apg. 8, 2. schon darauf deutet, eine spezifisch christliche Feier, aber sie ist nur liturgischer Art (Constit. apost. l. 8. cap. 41. 42. Celebretur dies tertius in psalmis, lectionibus et precibus, ob eum, qui tertia die resurrexit; item dies nonus etc.), wobei überdies noch zu bemerken ist, daß diese Feier wenigstens ihrem Haupttheile nach nicht im Moment des Begräbnisses stattfand, mit dem bekanntlich im Morgenlande nicht bis zum dritten Tag gewartet wurde. Die Rede tritt als Theil dieser Feier erst auf, nachdem sich in Basilius, den beiden Gregoren, Chrysostomus die griechische Rhetorik auf die christliche Predigt übergetragen hatte; ihren heidnischen Ursprung verräth sie dadurch, daß sie wesentlich Lobrede ist, die auch nur Personen von Distinction, Märtyrern, Bischöfen, Fürsten ꝛc. zu Theil wird. (Aehnliches widerholt sich in den Trauerreden Bossuets, Flechiers und anderer Kanzelredner unter Ludwig XIV., nur daß diese nicht die Märtyrer unter Ludwig, dafür gelegentlich eher dessen Maitressen zu beloben haben.) — Das Mittelalter kennt wohl sermones de sanctis; für die Abgeschiedenen aber hat es Nöthigeres zu thun, als Reden zu halten. Die Reformation schafft die Seelenmessen ab und pflanzt dafür an jedem ehrlichen Grabe ihr Panier, Gottes Wort auf. Die würtemb. Kirchenordnung von 1536 gibt den Zweck solcher Feier schön als einen dreifachen an: 1) sie soll ein öffentliches Bekenntniß christlicher Auferstehungshoffnung seyn; 2) ein öffentliches Zeugniß der Liebe; 3) ein ernstliches memento mori. Bibellection und Vermahnung in dieser Richtung wird von den evang. Kirchenordnungen vorgeschrieben (vgl. Richter, I. S. 272; die pommersche K.O. neu herausg. von Otto, S. 250 und viele andre); sie nennen auch beides eine Predigt, aber wollen damit nur ein Muster geben, wie der Pfarrer die Sache behandeln soll, wornach also die Intention wirklich auf eine Predigt, nicht auf liturgische Vorlesung geht. So erscheinen denn schon früh evangelische Leich-Sermonen in Menge; einige namhafte Prediger haben die ihrigen in eigenen Sammlungen herausgegeben (Valerius Herbergers Trauerbinden; Heinrich Müllers Gräber der Heiligen ꝛc.). Indessen ist in älterer wie in neuerer Zeit diese Partie der homiletischen Literatur zu einem großen Theil die am wenigsten erquickliche, da unter dem Bestreben, die Persönlichkeit des Gefeierten in's günstigste Licht zu setzen, überhaupt den casus mit seinen Appertinentien rednerisch auszubeuten, Geist und Geschmack wie des Amtes Würde oft Noth leidet. Daß an die Stelle der immer noch ein objectiveres Verhalten fordernden Leichenpredigten in neuerer Zeit, wenigstens in den Städten, meist Grabreden getreten sind, hängt damit zusammen, daß in Folge des Rationalismus die ganze Feier ihren kirchlichen Karakter mehr oder weniger eingebüßt hat

und zu einer persönlichen und Familienfeier gemacht worden ist; das persönliche Lebensbild muß nothwendig alsdann den Hauptinhalt der Feier ausmachen, wenn der objektive christliche Glaubensgehalt einer Zeit abhanden gekommen ist. Zu solch rein persönlicher Behandlung bot die Grabrede sich williger dar, die zuerst nur Abdankung, d. h. Dankesbezeugung im Namen der Familie für die Leichenbegleitung war, somit an sich schon eine rein persönliche Bedeutung hatte. Wenn man aber deßhalb die Grabrede selbst beseitigen will, so heißt dies das Kind mit dem Bad ausschütten; daß man auch diese Form mit wahrhaft evangelischem Inhalt erfüllen, daß man Wahrheit und Liebe ganz wohl verbinden, daß man das Objektive, Allgemeine mit persönlichen Zügen lebendig verarbeiten kann und so aus der Rede etwas Anderes wird als ein christlich aufgeputzter Nekrolog, auch etwas Anderes, als eine Lob-, beziehungsweise Schandrede: das muß in unsern Tagen die Homiletik zeigen. Das persönliche Element, so schwierig seine Behandlung ist, darf dennoch nicht fehlen; die Kirche erkennt in ihren hingeschiedenen Genossen nicht nur Individuen oder Exemplare, sondern Personen, deren persönliches Leben einer Feier, eines gemeinsamen Liebeszeugnisses werth ist. **Palmer.**

Graduale oder Gradale in der Messe — ist meistens ein kleiner Theil eines Psalms, bisweilen eine andere kleine Schriftstelle, welche zwischen der Epistel und dem Evangelium gesungen wird. Früher wurde dieser Gesang auch schlechtweg Antiphonarium oder responsorium, auch cantus responsorius, Responsum (Ord. Rom. I. n. 10.) und psalmus responsorius (Gregor von Tours) genannt, weil er theils vom Vorsänger, theils vom respondirenden Chor vorgetragen wurde. Seinen gegenwärtigen, weniger allgemeinen und eine Verwechselung mehr ausschließenden Namen hat dieser Theil der Meßliturgie nicht etwa, wie behauptet worden ist, von der bei'm Vortrage desselben stufenweise sich erhebenden Stimme des Singenden, sondern von den Stufen (gradibus) des erhöhten Ortes, sey es des Ambon, sey es des Chores, sey es des Altars, von wo aus, je nach den verschiedenen Sitten der Kirchen, das Graduale gesungen wurde. Gegenwärtig kommt dieser Gesang an jener Stelle der Messe vor, wo der Diakonus nach der Epistel entweder noch auf den Stufen des Altars ist oder die Stufen hinaufsteigt, um das Evangelium zu singen. In der Fastenzeit, welche auch kein Halleluja duldet, singt der Chor in gedehnter Weise den Tractus statt des Graduale. Während zu Augustins Zeiten in Afrika ein ganzer Psalm und zu Antiochien gar nach jeder der drei Lectionen ein ganzer Psalm üblich war, hat man, wahrscheinlich im Laufe des sechsten Jahrhunderts, den Modus des Graduale adoptirt, dessen Urheber übrigens nicht bekannt ist. Die Praxis hat wohl von selbst auf ihn geführt. Ambrosius und Gregor M. werden als Verfasser von Gradualien genannt und Pabst Cölestin I. soll die Absingung bei der Messe befohlen haben. Wir lassen das dahingestellt seyn. **K. Sudhoff.**

Gradualpsalmen, s. Psalmen.

Grâl, St. Die Sage von dem heil. Gral ist nach ihrem Ursprunge aus heidnischen, maurischen und christlichen, aus kirchlichen und ketzerischen, nestorianischen und gnostischen Elementen, nach ihrer successiven Aus-, Um- und Verbildung in den unterschiedenen Landen und Zeiten, so wie nach ihrem Inhalte und Sinne für die christliche Kirchen- und Dogmen-Geschichte von größerer Bedeutung, als bisher anerkannt worden ist. Die erste Kunde davon scheint zur Zeit der Kreuzzüge aus dem Morgenlande nach Frankreich, Spanien und England gekommen zu seyn, worauf sie besonders im Süden wie im Nordwesten Frankreichs, theils in der Provence, theils in der Bretagne ihre weitere Ausbildung erfahren hat. Außer einer Handschrift von Toledo und einer Chronik von Anjou, worüber wir nur noch Nachrichten haben, werden als Autoren Flegetanis, Kiot von Provence, Chretien de Troyes, Gautiers de Denet, Gerbers und Manessier genannt, wozu noch altfranzösische Romane, aber besonders die in Wales und Bretagne einheimischen Mabinogien kommen, unter denen namentlich das wälsche in dem rothen Buche von Hergest zu Oxford aufbewahrte Mabinogion Peredur ab Efrawk über den Gral und den letzten Gralskönig Parcival Auskunft gibt. Für uns ist indessen die

deutsche Ausbildung der Sage im 13. Jahrhundert am wichtigsten, wie wir sie theils im Parcival und in zwei Fragmenten des Titurel von dem Ritter Wolfram von Eschenbach, theils im jüngeren Titurel von dem Ritter Albrecht von Scharfenberg überkommen haben. — Die Sage beginnt mit dem Sturze der gefallenen Engel aus der Höhe, wobei der Krone Lucifer's als das einzige noch unversehrt gebliebene Kleinod ein kostbarer Edelstein entfiel, welcher seitdem von heil. Engeln zwischen Himmel und Erde getragen wurde, aber, als die Zeit erfüllet war, zur Erde hernieder kam. Aus diesem Edelstein wurde das Gefäß gebildet, welches Gral geheißen ist. Dasselbe war zunächst bestimmt, dem Heilande zum letzten Genusse des Osterlammes mit seinen Jüngern zu dienen. Alsdann kam es an Joseph von Arimathia, der darin das Wasser und Blut auffing, welches aus der geöffneten Seite des Gekreuzigten floß (Joh. 19, 34.). Dasselbe Gefäß ist demnächst als das Wahrzeichen des wirklich hernieder gekommenen Heils auf Erden geblieben, und später von Gott einem Könige Titurel und denjenigen seiner Nachkommen, welche jedesmal an dem Rande des Gefässes werden bezeichnet werden, zur Bewahrung anvertraut worden. Der letzte König des Grals im Abendlande war Parcival. Der Gral selbst wurde in der Kapelle eines Tempels aufbewahrt, der Tempel stand auf einem hohen Berge (Mont Salvas), der Berg lag in einem für die Nichtberufenen unzugänglichen Walde (Floveis Salvas) in dem Lande Salva Terra. Aber eben dieser Tempelberg (Mont Salvas) wurde später sammt seinem heil. Kleinode durch Gebet im Glauben aus Spanien nach Indien versetzt, und zwar kraft der dem Glauben gegebenen Verheißung (Matth. 17, 20. 21, 21. Mark. 11, 23. 1 Kor. 13, 2.). Hier folgte nach vielhundertjähriger Regierung Parcival's ein Priesterkönig oder königlicher Priester Namens Johannes, dessen Name demnächst durch alle Jahrhunderte geht, und zwar im unverkennbaren Gegensatze gegen das abendländische Pabstthum, welcher schon durch das Königthum und den Templeisen-Orden begründet war, und durch die morgenländische Richtung überhaupt, sowie durch den nestorianischen Einfluß insbesondere verstärkt wurde, aber auch in Deutschland unter den Hohenstaufen den geeigneten Boden fand. — Diese Sage nimmt wirklich von Wort zu Wort die volle Aufmerksamkeit in Anspruch. Selbst der Name des Saint Gral hat die verschiedensten Deutungen erfahren: der Saint Gral ist in Sang real (royal) umgedeutet worden: so ist auch die Ableitung aus der hebräischen Sprache versucht worden, Garalah (עָרְלָה), d. i. Vorhaut, in Beziehung auf das bei der Beschneidung vergossene Blut zum Vorbilde des Blutes Christi. So viel scheint indessen gewiß, daß Gral ein Gefäß, Schaale, Becher bedeutet: es ist wohl auch an grés, d. i. Steingut gedacht worden. Eine solche kostbare Schaale war auch wirklich gleich im ersten Kreuzzuge zu Cäsarea aufgefunden, den Genuesern zugetheilt und von diesen nach Genua gebracht worden, wo sie viele Jahrhunderte lang in der St. Lorenzkirche, und zwar in der Kapelle St. Johannis Baptista verwahrt und verehrt wurde, bis sie in der letzten Zeit nach Paris hat wandern müssen. — Wie der Name des Grals auf das heil. Gefäß in Genua bezogen worden ist, so scheint ferner auch der Name der Templeisen auf den Tempelritter-Orden hinzudeuten, dessen Einrichtung und Verfassung in der Wirklichkeit eben so wie der Gralsdienst in der Sage die Bestimmung hat, dem geistlichen Amte Beistand, aber auch Gegengewicht zu verschaffen. — Außerdem fragt es sich, ob nicht etwa auch das mythisch-mystische Johannisreich, welches sich der Gralssage angeschlossen hat, mit der in einzelnen Resten noch fortdauernden gnostischen Sekte der sogenannten Johannis-Jünger (Sabier, Zabier, Nazoräer, Mendäer, Täufer) irgend einen Zusammenhang gehabt haben möchte, wofür theils der Name Johannes, theils der Wohnsitz im Innern Asiens an der südlichen Grenze des türkischen Reiches, theils die Verfassung zu sprechen scheint, sofern in letzterer Beziehung auch bei jener Sekte der König zugleich der oberste Priester ist. — Aber wichtiger als alles dieses ist die eigentliche Bewandtniß um das heil. Gefäß des Grals nach der Ueberlieferung. An jedem wiederkehrenden Charfreitag wird diesem Gefässe von Oben herab eine Oblate gesendet zur Speise für Viele. Dadurch erweiset sich der Gral wie eine Fortsetzung des

Wunders der Speisung vieler Tausende mit wenig Brod (Matth. 11, 13 ff. 15, 32 ff.): er gewähret Speise und Trank und volle Genüge den Seinen, Allen, die zum Ingesinde gehören: er ist aber auch nur den Auserwählten sichtbar, allen Uneingeweihten und den Nichtgetauften bleibt er unsichtbar. So kann er auch nicht durch eigene Kraft und Vernunft erzwungen werden, sondern er wird allein durch Berufung und Erwählung (Matth. 22, 14. Röm. 8, 29. 30.) aus Gnaden zugeeignet, so nur die damit angebotene Gnade nicht etwa durch eigene Trägheit und Verschuldung verscherzt, sondern angenommen wird, welches geschieht durch Glauben. — Der innerste Kern der Sage ist aber das Geheimniß des Sakraments, und in und mit dem Sakramente die wahrhaftige Gegenwärtigkeit des Herrn. Der Gral dienet zum Wasser der heil. Taufe, er dienet auch zu den Elementen des heil. Abendmahls, wie er denn zuerst Christo selbst zum Osterlamm und darauf zum Gefässe für das Wasser und Blut aus der geöffneten Seite des Gekreuzigten gedient hatte. Als das Gefäß des Sakraments ist aber der Gral zugleich der Mittel- und Höhe-Punkt der Kirche, welche einerseits die Zerstreuten sammelt und belehret, und, wie er, sichtbar und unsichtbar zugleich ist, andererseits den unterschiedenen Ständen, Geistlichen und Laien, nach den unterschiedenen Gaben zur Ordnung und Gestaltung der Aemter und Kräfte (Eph. 4, 15. 16. = 1 Kor. 12.) verhilft. Hiernach ist es die Kirche, welche den Glauben fördert und pflegt, aber eben darum auch nach der Schrift regelt und festsetzt zur Verhütung aller gefährlichen Abweichungen und Verirrungen, welchen selbst Parcival so lange verfallen bleibt, bis er im Tempel des Grals Frieden findet. So ist es auch die Kirche, welche die kirchliche Verfassung begründet, in der jedes Amt seine Stelle findet, sowohl das geistliche, als das Laien-Priesterthum, dem der König selbst sammt den Templeisen angehört zur Regierung. — Gleichermaßen deutet der heil. Gral, namentlich durch seine Wanderungen von Morgen nach Abend und von Abend nach Morgen auf die der Kirche obliegende Mission unter den Ungläubigen. Zu diesem Allen liefert Sage und Dichtung auch im Einzelnen die sprechendsten Belege: aber je heiliger und ernster dem Christen alle diese Lehren, sowie die Thatsachen der christlichen Offenbarung sind, um so mehr kann er nicht allein an den eingewebten Zusätzen, sondern auch an der mythischen und mystischen Einkleidung selbst, welche mit dem Ernste spielt, ernstlich Anstoß nehmen, etwa wie ebenfalls nach der morgenländischen Mystik Dschelaleddin Rumi's Moses an der Spielerei des einfältigen Schäfers Anstoß nahm. — Vergl. Dr. Tholuck: Blüthensammlung morgenländischer Mystik. S. 128 ff. — Um so wichtiger ist es, dieser Sage, sowie anderen Sagen und Reliquien, auch psychologisch nachzugehen. Finden wir doch auch hier nächst dem sacramentalen Gefässe auch das Schwert des Jakobus Makkabäus (1 Makk. 3, 3.) und die blutige Lanze des römischen Hauptmanns Longinus (Joh. 19, 34.) als Reliquien verwahrt und verehrt. In allen solchen poetischen Ueberlieferungen finden wir das unverwüstliche Streben der Christen, das Unfaßliche zu fassen, das Vergangene zu vergegenwärtigen und festzuhalten, um sich desto mehr seiner historischen Thatsächlichkeit und Wirklichkeit zu vergewissern. Aber eben darum gilt es auch, den wesentlichen Sinn und Inhalt von dem Bilde dafür, sowie die Wahrheit von dem Irrthume unterscheiden zu lernen. Eben darum wird die Poesie des christlichen Mittelalters, deren Schätze unsere Zeit zu heben angefangen hat, auch für die deutsche Theologie von erhöhter Wichtigkeit. — Für den näheren Unterricht in der Sage vom Gral nennen wir hier: Büsching: der heil. Gral und seine Hüter (Altdeutsches Museum. Bd. 1. Berlin 1809), Boisserée: Ueber die Beschreibung des heil. Gral's (München 1834), C. Lachmann: Wolfram von Eschenbach Berlin 1833, 2. Ausg. 1854), San Marte (Schulz): die Sage vom heil. Gral (Leben und Dichten Wolfram's von Eschenbach. Bd. 2. 1841), K. Simrock: Parcival und Titurel. Uebersetzung (Stuttg. u. Tüb. 1842), C. F. Göschel: die Sage von Parcival und vom Gral nach Wolfram von Eschenbach (Berlin 1855). C. F. Göschel.

Grammont, s. Grandmont.

Granatbaum (punica granatum L.). Dieser nicht sehr hohe, aber schön geformte

Baum mit großen, hochrothen Blüthen wächst in südlichen Ländern (über seine geograph. Verbreitung s. Ritter's Erdkunde XI. S. 549 ff.), theils wild, theils wird er in Gärten gezogen. Auf beide Weise kam er wie in Egypten (vgl. Num. 20, 5.), Arabien und Syrien, so auch in Palästina häufig vor (Num. 13, 24. Deut. 8, 8. 1 Sam. 14, 2. Joel 1, 12. Hagg. 2, 19. Cantic. 4, 13; 6, 11; 7, 13.), und noch im Talmud geschieht desselben öfter ehrende Erwähnung (z. B. Tr. Berach. 6, 8. vgl. *Buxtorf.* Lexic. talm. p. 2265). Baum und Frucht heißen hebräisch רִמּוֹן, und das öftere Vorkommen von Ortsnamen, die mit Rimmon zusammengesetzt sind, beweist ebenfalls die sehr allgemeine Verbreitung des Baumes in Kenaan; so wird z. B. im Stamme Juda eine Stadt Rimmon erwähnt, Jos. 15, 32. Sach. 14, 10., eine andere im Stamme Sebulon, Jos. 19, 13. 1 Chr. 6, 62., sodann ein Felsen gleichen Namens in der Nähe von Gibea, Richt. 20, 45., wo noch heute das Dorf Rummôn von der alten Ortslage Kenntniß gibt (Robinson, Paläst. II. S. 325), endlich auch eine Station auf Israels Wüstenzuge, Num. 33, 19. Die Frucht dieses Baumes (malum punicum oder granatum Plin. H. N. 13, 34; 16, 36. — diese Schriftstelle kennt davon 8 Sorten) ist schön gerundet, von der Größe einer Orange, und auswendig von lieblich rother Farbe, die aus Gelb und Weiß hervorspielt, so daß Sulamith's Wange mit der Hälfte eines Granatapfels verglichen wird, Hohel. 4, 3; 6, 7; inwendig ist sie gelblich, ungemein fleischig und saftig, wird daher gern als kühlende Erfrischung genossen (Hohel. 4, 13.) oder, indem man ihren Saft auspreßt, als Most getrunken, Hohel. 8, 2. Plin. H. N. 14, 19. Da die Frucht in mehreren Fächern eine große Fülle von Kernen enthält, so wird sie hin und wieder in heidnischen Religionen als Symbol strotzender Fruchtbarkeit angewendet (vgl. Bähr, Symbol d. mos. Cult. II. S. 122 ff.), und eine syrische Gottheit hatte sogar den Namen Rimmon, 2 Kön. 5, 18., obwohl dieser Name vielleicht eine andere Etymologie hat und mit dem Granatbaume in keiner Beziehung steht sowenig als der Name jenes Benjaminiten, 2 Sam. 4, 2. Im Cultus Israels waren Granatäpfel verwendet zu Verzierung der Knäufe der beiden Säulen am Tempel (1 Kön. 7, 18. 20. 42. 2 Kön. 25, 17. Jer. 52, 23. — s. d. Abbildg. bei Thenius, Comment. z. d. BB. d. Kön. Taf. III. Fig. 2 bb) und des Saumes am Oberkleide der Priester, Exod. 28, 33 f., worin Philo opp. II. p. 153. 226. M. ein Symbol des Wassers sieht, da er *ῥόϊσκοι* (Granaten) etymologisch mit *ῥύσις* combinirt! Die wirkliche Bedeutung dieser Verzierungen ist unsicher. Die Größe des Granatapfels dient im Talmud (tract. chelim 17, 1. 4.) als Maßbestimmung in gewissen Fällen wie sonst etwa Feigen und Oliven und besonders Eierschaalen.

Vgl. noch *Celsius*, hierobotanic. I. p. 271 sq.; Russel, Naturgesch. Aleppo I. S. 107 f.; Winer's R.W.B. Oken, Naturgesch. III. 2038 f. Rüetschi.

Grandmont, Orden von (ordo grandimontensis), einer der vielen Ordensstiftungen, welche gegen das Ende des eilften Jahrhunderts gemacht wurden. Der Stifter dieses Ordens war Stephanus von Tigerno (1073—1083), dessen Leben von Gerhard, dem siebenten Prior von Grammont, in Martene et Durand ampliss. collectio VI. p. 1050 sq. beschrieben wird. Stephan wurde 1046 auf dem Schlosse Thiers in Auvergne geboren. Lange waren seine Eltern Stephan und Candida kinderlos, und hatten gelobt, das erste Kind, das ihnen gegeben würde, dem Herrn zu weihen. Der Sohn wurde von dem Bischof Milo in Benevento herangebildet und zu seinem Subdiakon, später Diakon, ja, wie Einige wollen, auch zu seinem Officialen und Archidiakon geweiht. Nachdem Milo gestorben war, begab sich der 24jährige Stephan zu vierjährigem Aufenthalt nach Rom. Seiner Bitte, einen geistlichen Orden stiften zu dürfen, der nach den Gebräuchen der calabrischen Mönche eingerichtet wäre, wurde von Alexander II. wegen der Jugend Stephans nicht entsprochen, wohl aber im J. 1073 von Gregor VII. Freudig kehrte Stephan nach Frankreich zurück, und fand eine Stunde von Limoges, in den Schluchten des rauhen Auvergnerlandes eine Einöde, Namens Muret. Hier erbaute er sich eine kleine Hütte von in einander geflochtenen Baumzweigen und richtete sein Leben ganz nach dem

Vorbild jener calabrischen Einsiedler ein. Nachdem in den ersten Jahren seine strenge Lebensart nur wenige Nachfolger gefunden hatte, zog doch allmählig der Ruf seines heiligen Lebens Viele an, die sich seiner Leitung unterwarfen. Stephan verbat sich übrigens den Namen eines Meisters oder Abtes, und ließ sich bloß einen Correktor heißen. Er starb in einem Alter von fast 80 Jahren am 8. Februar 1124. Die Augustiner wie die Benediktiner behaupteten, Stephan habe ihrer Ordensregel gefolgt. Er selbst wich auf die Frage darüber einer entscheidenden Antwort aus; nach der Bulle Gregors VII. war er zwar bloß ermächtigt, einen Orden nach der Benediktiner Ordnung zu gründen, allein er konnte gleichwohl seinem Institut später angefügt haben, was ihm an anderen klösterlichen Einrichtungen nachahmenswerth schien. Gleich nach seinem Tode hatten die Augustiner von Ambazoc Muret als Eigenthum angesprochen und den Namen Grandmontenser angenommen. Der zweite Nachfolger Stephans, Stephan von Lisiac, schrieb die Ordensregel auf, und unter ihm zählte der Orden bereits über 60 Niederlassungen in Aquitanien, Anjou und der Normandie. Das erste Kloster dieses Ordens, welches in Frankreich gebaut worden, war das zu Vincennes bei Paris, welches König Ludwig VII. im J. 1164 gestiftet hatte. Der achte Prior, Ademar von Friac, verfaßte neue, äußerst strenge Ordenssatzungen, welche von Innocenz III. bestätigt wurden. Die Klöster selbst hießen Cellen, und die Aufnahme erfolgte bloß durch das Ordenshaupt, das seinen Sitz zu Grandmont hatte. Da von Anfang an der Orden mehr Laienbrüder als Priester und Geistliche zählte, kam es schon frühe zu Spaltungen unter ihnen, denen die Päbste Lucius III., Urban III., Gregor VIII., Clemens III. und Innocenz III. nur mit Mühe steuern konnten. Der Orden kam hiedurch immer mehr in Verfall, und seine weitere Geschichte bietet fast nur nutzlose Streitigkeiten dar. Die Kleidung bestand aus einem Rock und Scapuliere, an welche eine spitzige Kaputze befestigt war. Clemens V. verordnete, ihre Kleidung sollte schwarz seyn. Auch drei Frauenklöster dieses Ordens werden erwähnt; man weiß aber nicht, wann und von Wem sie gestiftet worden sind. Der Orden erlag endlich den Stürmen der ersten französischen Revolution. Vgl. *Mabillon.* Annal. ord. s. bened. V. p. 65 sq. 99 sq. Helyot, Gesch. der Kloster- und Ritterorden. VII. S. 470—493. Dr. Pressel.

Granvella, Anton Perrenot, Cardinal, durch seine ausgezeichnete Begabung, seine außerordentliche diplomatische Klugheit, seinen Scharfblick und seine Geschicklichkeit in der Leitung schwieriger und verwickelter Verhältnisse, durch seine ungewöhnliche Thätigkeit und Festigkeit in der Erreichung seiner Absichten, oft selbst unter dem Scheine der Ruhe, der Billigkeit und Gerechtigkeit, Sanftmuth und Geduld, durch die Vertretung des strengen Römerthums, durch die Kenntnisse, die er besaß, und durch den Einfluß, den er in seiner hohen Stellung auf die großen Begebenheiten der Zeit übte — einer der berühmtesten Männer des 16. Jahrhunderts. Er war der Sohn von Nikolas Perrenot Granvella, welcher zu Ornans in Burgund (1486) geboren war, zu Dole unter Mercurin Arborio de Gattinara die Rechte studirte, promovirte und in Ornans als Advokat lebte, dann aber seit 1518 als Parlamentsrath zu Dole fungirte, im J. 1519 in die Dienste Karls V. überging, während des Augsburgischen Reichstages (1530) nach dem Tode des kaiserlichen Ministers Gattinara an dessen Stelle trat, für die Interessen der streng römischen Faction wirkte, auf dem Religionsgespräche zu Worms und auf dem Reichstage zu Regensburg (1541) zugegen war, hier das sogen. Regensburger Interim als Grundlage zu einer christlichen Vergleichung vorlegte, der Eröffnung des Tridentinischen Concils beiwohnte, und auf dem Reichstage zu Augsburg 1550 am 15. August starb. Sein Sohn Anton Perrenot wurde am 20. August 1517 zu Ornans geboren, zeigte schon früh eine große geistige Befähigung, studirte zuerst die Rechtsgelehrsamkeit zu Padua, dann aber zu Löwen Theologie. Mit der gelehrten Bildung, die er erlangte, und die so umfassend war, daß er selbst sieben Sprachen mit seltener Fertigkeit zu reden verstand, verband er ein höchst einnehmendes Wesen, aber auch einen großen Stolz und einen ungemessenen Ehrgeiz. Seine geistige Befähigung, die Eigenthümlichkeit

seines Karakters, der Einfluß seines Vaters, wie die diplomatische Bildung, die er unter der Leitung seines Vaters empfing, der ihn zuerst in die Staatsgeschäfte einführte, eröffneten ihm eine glänzende Laufbahn. Zunächst trat er in ein Kanonicat zu Lüttich, aber schon 1540, kaum 23 Jahre alt, wurde er zum Bischof von Arras erhoben und von jetzt an mit diplomatischen Aufträgen von Kaiser Karl betraut. Mit seinem Vater war er in Worms, Regensburg und Trident, wo er das kaiserliche Interesse mit Eifer und Geschick vertrat, wenn schon es ihm nicht gelang, das Concil zu veranlassen, einem neuen Kriege gegen Frankreich beizustimmen. Nach dem für die Protestanten höchst unglücklichen Ausgange des Schmalkaldischen Krieges übernahm er die Leitung der Capitulation des Kurfürsten von Sachsen und Landgrafen von Hessen, namentlich führte er die geheime Verhandlung zwischen den Kurfürsten Joachim von Brandenburg und Johann Friedrich von Sachsen, nach welcher festgesetzt wurde, daß sich der Landgraf auf die ihm einzuhändigende Capitulation zwar ohne Bedingung ergeben, aber dadurch weder zur Leibesstrafe, noch zu „einiger Gefängniß“ verurtheilt seyn sollte. Granvella beging dabei die Nichtswürdigkeit, die beiden Kurfürsten bei einem Frühstücke bis zur Trunkenheit zu berauschen und nach Verwandlung des Wortes „einig“ in „ewig“ zur Unterzeichnung der Capitulation zu bewegen. Der Landgraf empfing die gefälschte Capitulations-Urkunde durch Christoph von Carlewitz, Granvella aber hatte ihr noch eigenmächtig die Bemerkung beigefügt, daß dem Kaiser die Auslegung der gestellten Artikel zustehe, — ein neuer Betrug, den jedoch der Landgraf entdeckte, bevor er die Urkunde noch unterschrieb, und den Granvella als ein Versehen des Schreibers schlecht genug zu entschuldigen suchte. Bei der von Granvella weiter geführten Unterhandlung mit dem Landgrafen forderte er auch von demselben, dem Tridentinischen Concil sich zu unterwerfen, worüber beide in einen heftigen Wortwechsel geriethen, der damit endigte, daß der Landgraf, bedroht und gedrängt von Granvella, in ein allgemeines Concil zu einer Reformation an Haupt und Gliedern willigte. Als der Landgraf endlich das Bubenstück erfuhr, daß er nicht mit einiger, sondern „nicht mit ewiger Gefängniß“ gestraft seyn sollte, als er darüber im höchsten Unwillen sich äußerte, bemerkte ihm Granvella mit höhnischer Bosheit, daß er doch wieder nach Hause gehen möge, wohl wissend, daß der Gefangene ohne Geleit und noch in der Acht war. Die Kurfürsten von Brandenburg und Sachsen erklärten das Verfahren des Granvella gegen den Landgrafen geradezu für ein „Bösewichtsstück“, ja der Kurfürst Joachim gerieth in solche Aufregung, daß er den Bischof von Arras als den Hauptbetrüger durch den Kopf hauen wollte (s. v. Rommel, Philipp der Großmüthige, I. S. 536 ff. mit den im II. Bd. S. 507 ff. gegebenen Erörterungen und literarischen Nachweisungen). Unter den neueren Historikern bemühte sich Menzel (Neuere Geschichte der Deutschen III. S. 198) vergeblich, die ehrlose Handlung, bei welcher Granvella wesentlich betheiligt war, wegzuläugnen. Mit dem Staatsstreiche, zu dem Granvella hilfreiche Hand geleistet hatte, verband derselbe noch den, daß er nach Kräften für die Durchführung des Augsb. Interim wirkte und Costnitz den Protestanten zu entreißen wußte, s. Salig, vollständige Geschichte der Augsb. Confession I. S. 586. Durch den Eifer und die Thätigkeit, mit der er die Interessen des Kaisers vertreten, durch den Betrug, den er mit frecher Stirne verübt hatte, war ihm allerdings ein sehr zweideutiger Ruhm zu Theil geworden, und bei dem Kaiser hatte er sich hinreichende Ansprüche auf Dankbarkeit erworben. Als daher sein Vater gestorben war, erhob Karl den Bischof von Arras zum Staatsrathe und Reichssiegelbewahrer. Auch in dieser Stellung, die seinem Ehrgeize schmeichelte und ihm noch weitere Aussichten eröffnete, leistete er Karl in den schwierigsten Verhältnissen die wesentlichsten Dienste. Unvorbereitet war Karl von dem Kurfürsten Moritz überfallen worden; krank und schwach flüchtete er von Innsbruck, begleitet von Granvella. Die kaiserlichen Niederlande wurden von dem mit Moritz verbündeten Frankreich angegriffen, von allen Seiten bedrängt mußte Karl zum Passauer Vertrage sich verstehen (2. Aug. 1552), der durch Granvella abgefaßt wurde und von Neuem Zeugniß seiner diplomatischen Gewandtheit ablegte. Sodann führte er auch

(1553) die Unterhandlungen, die Karl zur Vermählung seines Sohnes Philipp mit Maria, der Katholischen, Königin von England, einleiten ließ; in ihr schien dem Kaiser ein geeignetes Mittel zur Vereinigung Englands und der Niederlande gefunden zu seyn. Karl legte nach dem Augsburger Religionsfrieden seine Kronen nieder, die von den Niederlanden gab er an seinen Sohn Philipp (1555), die von Spanien und Deutschland (1556) an seinen Bruder Ferdinand. Von ihm empfohlen trat Granvella in die Dienste Philipps über, und dieser gab ihm einen besonderen Beweis seines Zutrauens dadurch, daß er ihm auftrug, die Rede zu beantworten, welche Karl bei dem Niederlegen der Krone vor den Ständen der Niederlande gehalten hatte. Im J. 1559 schloß und unterzeichnete Granvella auch den zwischen Frankreich und Spanien geschlossenen Frieden zu Château-Cambrésis. Philipps Regiment erweckte in den Niederlanden den höchsten Unwillen, er beschloß nach Spanien zurückzukehren, setzte Margaretha von Parma als Statthalterin ein und ließ als deren Minister Granvella zurück. Dieser war es hauptsächlich, der in dem bisher schon hart bedrückten Lande eine nach Art der spanischen Inquisition geordnete Verfolgung der Evangelischen anrieth und betrieb, der auch zugleich zur strengeren kirchlichen Beaufsichtigung zu den bisher bestehenden vier Bisthümern (Cambray, Arras, Tournay und Utrecht) zwölf neue hinzufügte, indem er Antwerpen, Gent, Brügge, Ypern, Herzogenbusch, Roremonde, St. Omer, Namur, Harlem, Deventer, Leuwarden und Middelburg zu bischöflichen Sitzen erhob (s. *Gerdesii* Scrinium Antiquarium VIII. Pag. 577; *Raynaldus* ad ann. 1559. Nr. 33). Obwohl er sich durch die kühne Verletzung der Freiheiten des Landes den größten Haß und Unwillen zuzog, dabei selbst noch von denen, die ihn um seine Stellung und die Gunst Philipps beneideten, der zu großen Milde gegen die Evangelischen angeklagt wurde, fesselte Philipp ihn doch noch mehr an sich und erhob ihn zum Erzbischof von Mecheln. Zum Danke dafür wandte Granvella seinen ganzen Einfluß und seine ganze Thätigkeit auf die Wiedereröffnung des Tridentinischen Concils wie zur Unterdrückung der damals in Löwen durch Michael Bajus und dessen Schule verkündigten Lehren, welche statt des Thomismus den reinen Augustinismus aussprachen und deßhalb von der klericalen Partei schwer verketzert wurden. Die Verdienste, die er sich dadurch im Sinne seiner Kirche erwarb, belohnte ihm der römische Stuhl mit der Erhebung zum Cardinal. Indeß hatten seine Neider und Gegner doch auch nicht geruht, bei Philipp und Margaretha ihre Klagen gegen ihn wiederholt, und endlich war es ihnen gelungen, daß Granvella aus den Niederlanden entlassen wurde. Er begab sich nun in die Franche-Comté (1564). Margaretha bemühte sich zwar, ihn zum Eintritte in ihre Dienste wieder zu bewegen, doch ihr Bemühen war vergeblich, Granvella widmete sich vielmehr jetzt mehrere Jahre hindurch den Studien, ohne sich dem Dienste seiner Kirche zu entziehen, daher betheiligte er sich auch an dem Conclave zur Wahl von Pius V. Lange konnte indeß der in allen Künsten der Politik erfahrene Staatsmann und Geistliche von Philipp nicht entbehrt werden; dieser berief ihn von Neuem zur Ausführung diplomatischer Verhandlungen und Granvella folgte diesem Rufe. Im J. 1570 ging er, von Philipp dazu beauftragt, nach Rom, wo er ein zwischen Spanien, Venedig und dem Pabste angeregtes Bündniß gegen die Türken zum Abschlusse brachte. Diese bedrohten Neapel; er wurde daher von Philipp als Vicekönig dahin gesendet, und allerdings erwarb er sich durch treffliche Maßregeln und umsichtige Anordnungen nicht geringe Verdienste um das Wohl und die Sicherheit des Landes. Hier blieb er bis 1575, da wurde er nach Madrid zurückgerufen, um als Präsident in den Staatsrath einzutreten. In dieser Stellung führte er die Unterhandlungen über die damals beabsichtigte Vereinigung Portugals mit Spanien, und schloß die Verbindung der Infantin Katharina mit dem Herzog Philipp von Savoyen, durch die er seine diplomatische Gewandtheit von Neuem bewährte, indem er auf diese Weise die Plane Frankreichs auf den Besitz Maylands zerstörte. Zu seinen Würden kam noch 1584 die eines Erzbischofs von Besançon; als solcher wurde er von dem Capitel der Stadt gewählt, doch schon längere Zeit kränkelnd unterlag er zu Madrid am 21. September 1586 der Schwind-

sucht. Sein Leichnam wurde nach Besançon gebracht, wo auch sein Vater beerdigt lag. Das Archiv von Besançon bewahrt in einer bedeutenden Bändezahl seine Briefe und Memoiren, die der Abbé Boisot unter dem Titel Trésor de Granvelle sammelte. Vieles von ihnen enthalten die Documents inedits pour l'histoire de la France. Par. 1842. — Gerlache Philippe II. et Granvelle. Brux. 1842. Neudecker.

Gratiae, s. Gnadenbriefe.

Gratiae exspectativae, s. Exspectanzen.

Gratian, s. Kanonen- und Decretalensammlungen.

Gratianus, Sohn und Nachfolger des Kaisers Valentinianus I., regierte vom J. 375—383 n. Chr., zugleich mit seinem, von ihm zum Gehilfen angenommenen Bruder Valentinianus II. Er richtete eine große Thätigkeit auf die Unterdrückung des Heidenthums. Er selbst legte die Würde eines Pontifex Maximus, die er noch einige Jahre bekleidet hatte, ab, ließ aus der Curie des Senats den Altar der Victoria wegschaffen, hob Vestalium virginum praerogativam, Sacerdotii immunitatem auf, ließ die den Tempeln zugehörigen Grundstücke von dem Fiscus einziehen und entzog den Vestalinnen und Priestern victum modicum justaque privilegia (Symmachus X. Ep. 61. Ambros. Ep. 17.), obgleich er in Rom, wie Theodosius in Alexandrien, die sonst verbotenen Opfer noch dulden mußte. Umsonst sandte der Präf. Urbis Qu. Aurelius Symmachus im J. 382 an Gratian eine Gesandtschaft, die Zurücknahme jener Verordnungen und insbesondere die Wiederaufrichtung des Altars der Victoria zu erwirken. Der Kaiser beharrte fest auf seinem Decret und bewilligte dem Abgeordneten nicht einmal die Audienz. Als darauf im folgenden Jahre Rom von einer großen Hungersnoth getroffen wurde, sahen die eifrigen Heiden darin eine Strafe der Götter wegen dieser Beeinträchtigung ihrer Religion. Durch das Gesuch eines römischen Concils ward Gratian im J. 378 oder 381 veranlaßt, ein Gesetz zu erlassen, das dem römischen Bischof das Recht der Entscheidung in letzter Instanz über eine von Rom aus gegangene Spaltung, bei welcher der römische Bischof besonders interessirt war, übertrug, ohne aber die Autorität der Metropoliten in den Provinzen dadurch schmälern zu wollen. Die wirksamste Maßregel der Regierung Gratians war die Erhebung des jugendlichen Theodosius zum Augustus und Kaiser des Orients. Vereint mit diesem wurde namentlich durch das zweite ökumenische Concil 381 (zu Konstantinopel) die durch den Arianismus hervorgerufene kirchliche Spaltung nach Möglichkeit beseitigt, der Macedonianismus verdammt und nun Schritt für Schritt eine allgemeine Restauration des römischen Reichs eingeleitet. Dr. Pressel.

Grégoire, Henri, der bekannte Bischof von Blois, war der Sohn einfacher Landleute und wurde 1750 am 4. December zu Veho, einem kleinen Dorfe bei Luneville, geboren. Den Jesuiten verdankte er seine Ausbildung. Sie nahmen den talentvollen Knaben in ihr Collegium zu Nancy auf, gaben ihm die nöthige Vorbereitung zum geistlichen Stande und verwandten ihn vor seinem Eintritt in die Reihen des Clerus als Lehrer in ihrer Schule zu Pont-à-Mousson. Auch als Vicar, wie als Pfarrer zu Embermesnil setzte er die Studien ernstlich fort. Dazu kamen Reisen in Lothringen, in der Schweiz und in Deutschland. Bekannt und theilweise gefeiert wurde sein Name erst durch seine Schrift: „Versuch über die physische, moralische und bürgerliche Wiedergeburt der Juden (1788)“. Nicht nur trug ihm diese Arbeit den von der Akademie zu Metz ausgesetzten Preis ein, sondern auch einen Sitz in der Ständeversammlung von 1789. Die Geistlichkeit der Baillage Nancy entsandte ihn als ihren Abgeordneten. Wie mancher andere Jesuitenzögling trat auch Grégoire auf die Seite der Revolutionsmänner. Mitglied des club breton, aus welchem die Jakobiner hervorgingen, bekämpfte er in Wort und Schrift die Regierung und alle noch vorhandenen conservativen Elemente des Staates. Von Anfang an arbeitete er auf eine radicale Umwälzung der Institutionen in Staat und Kirche hin. Gegen das Königthum war er prinzipiell durchaus feindlich gesinnt. Die Sitzungen der Jakobiner waren ihm „ein Cursus der gesunden Politik“ (vgl. s. Mémoires), er verwarf die Civilliste, trug auf Pensionirung des Königs an, erklärte einmal, das König-

seyn sey an sich eine Todsünde, Königshäuser seyen den Lagern wilder Thiere gleich zu achten. Mit derselben revolutionären Entschiedenheit arbeitete er an der von seiner Partei erstrebten Constitution der französischen Geistlichkeit. Er war der Erste, welcher auf dieselbe den Eid ablegte. Dies geschah am 2. Januar 1791; nur 80 Pfarrer und 4 Bischöfe folgten seinem Beispiele. In Folge der vielen Eidweigerungen und der damit verbundenen Verjagungen der Bischöfe konnte es den revolutionären Geistlichen nur leicht werden, zu Bischofssitzen zu gelangen, um so mehr als diese jetzt durch Volkswahlen besetzt wurden. Grégoire wurden gleich zwei dieser Stühle, Blois und Mans, durch das dankbare Volk angetragen, welches in ihm nicht ganz ohne Grund einen Cooperator der Plünderung des Klerus sah. Allerdings war auch er mit schuldig, daß dieser siebenzig Millionen Franken jährlicher Einkünfte verlor; doch darf auch das nicht vergessen werden, daß Grégoire eine Entschädigung dafür forderte, mit der spätern Confiscirung des Kirchenguts unter der Firma Nationaleigenthum nicht einverstanden war und statt der Geldbesoldung (1790) für den Landklerus eine Felddotation befürwortete. Grégoire nahm für Blois an, ohne nach seinen Grundsätzen ein Hinderniß darin zu sehen, daß der durch die Revolutionspartei verjagte Bischof noch lebte und nicht resignirt hatte. Den schändlichen Kapuziner Chabot machte er zu seinem Generalvikar, ein Schritt, wozu den in mancher Beziehung anzuerkennenden Leiter und Hirten der Diöcese wohl nur die politische Leidenschaft verführte. Im Nationalconvent finden wir den revolutionären Bischof wieder. Seine Politik spielt ihm auch hier mehr als einmal böse Streiche, aber wir dürfen ihn darum nicht mit der ungeheuren antichristlichen Majorität der Conventsglieder zusammen werfen. Grégoire ist ein Demokrat seiner Zeit und seiner Umgebung, gleichwohl ist ihm seine Demokratie eng mit dem Christenthum verbunden. Dieß zeigte er auf eine glänzende Weise in der Sitzung des Convents am 7. Nov. 1793, in welcher der constitutionelle Erzbischof von Paris Göbel (nicht Gobel), ein Pruntruter, vor dem Convente auftrat, begleitet von den constitutionellen Domherrn des Capitels von Paris, die rothwollene Jakobinermütze auf dem Kopfe, die Mitra, Kreuz und Ring in der Hand haltend, und erklärte, da das Volk kein Christenthum mehr wolle, so möge er auch keines mehr und erkenne keine Religion mehr an, als die Religion der Freiheit. Darauf warf er die Priesterkleidung nebst den Insignien seiner Würde von sich. Momoro, Chaumette, Hebert und die Schaaren dieser Gesinnungstüchtigkeit im Convent jauchzten, brüllten Beifall. Viele der constitutionellen Geistlichkeit folgten dem schmachvollen Apostaten. Grégoire aufgefordert ein Gleiches zu thun, wies dies Ansinnen mit Abscheu zurück und erklärte in einer freimüthigen, durch das Gebrüll der Gegner sehr oft unterbrochenen Rede seine unerschütterliche Anhänglichkeit an die christliche Religion. Schimpf, Pasquille, Verfolgung wurden ihm für seine christliche Standhaftigkeit. Grégoire gab inmitten des furchtbaren Verfalls der römisch-katholischen Laien und Geistlichen Frankreichs ein schönes und seltenes Beispiel. Er konnte allerdings die Abschaffung des christlichen Gottesdienstes nicht hindern, aber ganz offen, auch in seiner Tracht, blieb er seiner Kirche zugethan und wirkte unermüdlich für öffentliche Wiederherstellung des christlichen Cultus. Am 21. December 1794 hielt er seine berühmte Rede über die Freiheit des Gottesdienstes. Die Wuth der Montagne war gränzenlos, doch feierte Grégoire in der Gesinnung aller Bessern einen unzweifelhaften Triumph. Schon am 21. Febr. 1795 wurde die Freiheit des Gottesdienstes proclamirt. Diesem seinem kirchlichen Streben blieb er eben so treu wie seinem, später wenig beliebten Republikanism. Seine Stellung wie seinen Einfluß im Rathe der Fünfhundert unter dem Direktorium, im gesetzgebenden Körper unter dem Consulat — 1799 war er Präsident jenes Körpers — benutzte er beharrlich und hingebend für Restauration der Kirche. Unter seiner Leitung versammelten sich am Himmelfahrtsfeste 1797 zu Paris 32 Bischöfe und 68 Priester als Abgesandte der abwesenden Bischöfe. Ihre Bemühungen waren auf Wiederherstellung der zerfallenen Kirchenorganisation und Aufhebung der dem christlichen Leben schädlichsten Bestimmungen der neuen Gesetzgebung gerichtet. Sie gaben die feierliche Erklärung, daß

die gallikanische Kirche unveränderlich bei der Lehre des Evangeliums und dem Dogma der katholischen Kirche beharre; gegen die vom bürgerlichen Gesetze erlaubte Ehescheidung beharrten sie im Geiste des Evangeliums auf der Unauflöslichkeit der Ehe. Grégoire war die Seele dieses ersten Nationconcils, dem ebenfalls auf sein Betreiben 1801 ein zweites folgte. Er eröffnete dasselbe am 29. Juni mit einer gegen den Unglauben geharnischten, christlichen Rede. Freilich konnte er sich den Dank Roms durch sein Streben nicht verdienen. Die französische Kirche sollte sich in einer gewissen Unabhängigkeit von Rom frei bewegen. In praktischen Fragen über Leben und Verfassung der Kirche näherte er sich da und dort dem Jansenismus. Den Geistlichen wünschte er die Ehe freigelassen. Die religiösen Orden, die Gelübde, viele Dinge, welche die Römischen in der Liturgie für wesentlich halten, galten ihm als Mißbrauch. Ganz entschieden drang und arbeitete er auf Reform. Das zweite Nationconcil sollte dieselbe in's Leben führen. „Der Augenblick, erklärte er in der Eröffnungsrede, ist günstig zur Reform. Dann wird Europa nicht wieder von den falschen Decretalen beherrscht werden; denn die Meinung aller unterrichteten Männer hat diesem Gewebe von ungereimten Betrügereien, welches alles Unheil in der Christenwelt bewirkt und worüber die Religion so lange geseufzt hat, längst sein Urtheil gesprochen.“ Doch die gewaltige Hand, welche jetzt die Geschicke Frankreichs leitete, Bonaparte, dem Grégoire ein viel zu unabhängiger und ihm zu wenig ergebener Mann war, um ihn zu unterstützen, vereitelte die Reformbestrebungen und zog es vor, den Pabst wieder zu Ansehen zu bringen, um denselben für seine Zwecke zu gebrauchen. Das Concordat mit Pius VII. kam zu Stande und der erste Consul, welcher nach Resignirung aller Bischöfe, der geschwornen wie der ungeschworenen, alle Stühle neu besetzen sollte — erwählte den ebenfalls abgetretenen Grégoire nicht wieder. Wohl bedachte ihn Bonaparte mit einer Senatorstelle und dem Grafentitel, doch ohne den alten, zähen Republikaner zu gewinnen. Dieser benutzte vielmehr jede Gelegenheit dem Gewaltigen entgegenzuarbeiten. Noch 1814 gehörte er zu den Ersten im Senate, welche für die Absetzung Napoleons stimmten. Gleichwohl ließ ihn die Restauration ihre ganze Ungunst fühlen. Seitdem lebte er von allen öffentlichen Aemtern zurückgezogen in Paris ausschließlich mit den Studien und der Vertheidigung seines Kirchenideals beschäftigt. Durch Reisen und die geselligen Zirkel seines Hauses stand er in lebhaftem Verkehr mit der Gelehrtenwelt der Heimath wie des Auslandes. Einem jungen protestantischen Gelehrten Deutschlands sagte er bei einem Besuche über Wegscheiders berüchtigte Dogmatik: ah, c'est un livre abominable! Grégoire starb den 28. Mai 1831, ohne, wie der Erzbischof von Paris ihm zumuthete, seinen Eid von 1791 zu widerrufen, treu seinen Grundsätzen und durch das Viaticum gestärkt, welches ihm Abbé Baradère gegen das erzbischöfliche Verbot reichte. Abbé Guillon gab ihm die letzte Oelung und Abbé Grien las ihm die Todtenmesse in der alles Schmuckes absichtlich beraubten Pfarrkirche.

Quellen: Mémoires de Grégoire, ancien évêque de Blois, précédés d'une notice historique sur l'auteur par *M. H. Carnot.* Paris, Dupont, 1837. 2 Bde. Leo's Universalgesch. 4. Bd. Scharpff's Vorl. üb. Kirchengesch. K. Sudhoff.

Gregor I. In der katholischen Kirche mit dem Beinamen des Großen geehrt, dem Ambrosius, Augustinus, Hieronymus als vierter Doctor ecclesiae zugezählt, und als Muster eines Oberhirten der Christenheit gefeiert, geb. in Rom um 540, stammte aus einer angesehenen, wegen ihrer Frömmigkeit gerühmten senatorischen Familie. Ueber seine Jugendzeit haben wir so viel als keine Nachrichten. Noch jung, etwa 571—74, erwarb er sich als praetor urbanus in Rom die Zuneigung seiner Landsleute. Aber eine früh erwachte Neigung zog ihn zum religiösen, d. h. nach dem Geiste der Zeit mönchischen Leben. Er verwendete zunächst die ihm nach dem Tode seines Vaters zugefallenen reichlichen Mittel zur Gründung und Ausstattung von sechs Klöstern in Sicilien und eines siebenten zu Ehren des St. Andreas in Rom, in welches er selber eintrat. Wie selig er sich in der Stille des klösterlichen Lebens fühlte, und später darnach zurücksehnte, ist öfters bei ihm selber zu lesen. Neben erbaulicher Betrachtung und Gebetsübung pflegte

er eine strenge Ascese, welche aber zerrüttend auf seine Gesundheit einwirkte. Schon in diese, nach Andren in eine etwas spätere Zeit, fällt sein nicht ausgeführter Entschluß, als Missionar zu den Angelsachsen (s. d. Art.) zu gehen. Bald wurde er aber von Pelagius II. wider seinen Willen zum Diakonus in Rom ernannt und 578 oder 79 als Apokrisiarius (s. d. Art.) nach Constantinopel gesendet, wo er in freundschaftlichem, auch später noch fortdauernden Vernehmen mit den Kaisern Tiberius und Mauritius und andern Mitgliedern des Hofs stand, besonders auch mit dem damals in Constantinopel sich aufhaltenden Bischof Leander von Hispalis (Sevilla) in Spanien, dessen Aufforderung ihn zur Abfassung seiner Schrift Moralia veranlaßte. Von seinen Geschäften in Constantinopel sind zu nennen die auch gelungene Aussöhnung des Pabstes Pelagius II., der ohne Abwartung der kaiserlichen Bestätigung seiner Wahl ordinirt worden war, mit dem Kaiser, und die Nachsuchung militärischer Hülfe gegen die Italien verwüstenden Longobarden, welche aber nur sehr ungenügend geleistet wurde. 585 oder 86 nach Rom zurückgekehrt, wurde er Abt in dem Kloster St. Andreas, hielt als solcher, zum Theil nicht ohne Härte, auf Befolgung der Mönchsregel und wurde von Pelagius II. fortwährend zu kirchlichen Geschäften beigezogen. Zu Anfang des J. 590 starb Pelagius an einer durch eine Ueberschwemmung der Tiber herbeigeführten, verheerenden Seuche. Obwohl einstimmig vom Senat, Klerus und Volk zum Bischof gewählt, sträubte sich Gregor gegen die Uebernahme des Amtes, dem er sich nicht gewachsen glaubte, und durch dessen Geschäfte er an seinem geistlichen Leben einzubüßen fürchtete. Aber vergeblich. Ein heimlich von ihm an Kaiser Mauritius gerichtetes Schreiben mit der Bitte um Verweigerung der Bestätigung wurde von dem römischen Präfekten aufgefangen und von diesem der entgegengesetzte einstimmige Wunsch Roms an den Kaiser gemeldet. In der Zwischenzeit besorgte Gregor die bischöflichen Geschäfte und ordnete insbesondere wegen der fortdauernden Seuche eine feierliche Procession an, die Litania septiformis, so genannt weil das ganze Volk in sieben Abtheilungen, von sieben verschiedenen Kirchen ausgehend, in der Kirche der h. Maria zusammentraf, um hier Vergebung der Sünden zu erflehen. (S. d. Art. Bittgänge.) Zuletzt suchte sich Gregor der Ordination noch durch heimliche Flucht zu entziehen, aber das römische Volk führte ihn aus seinem Versteck im Triumphe zurück, so daß er endlich den göttlichen Willen erkennend, sich den 3. Sept. 598 ordiniren ließ.

In dem einmal übernommenen Amte aber entwickelte er eine eben so ununterbrochene als ausgebreitete Thätigkeit, durch welche es ihm gelang, nicht nur die römische Diöcese in wesentlich gebessertem Zustand zu hinterlassen, sondern auch das Ansehen des römischen Stuhls auf eine bisher nicht bekannte Höhe zu erheben, die Unterdrückung der die Einheit der Kirche störenden Häresieen theils zu vollenden, theils vorzubereiten, die Vereinigung sämmtlicher abendländischen Kirchen unter dem Stuhl Petri einzuleiten, ja der Kirche ganz neue Gebiete zu erobern, und derselben für ihre innere und äußere Gestaltung die Bahn vorzuzeichnen, welche sie fortan durch ein ganzes Jahrtausend einschlug. In der That aber befand sich die römische Kirche bei dem Antritte seines Amtes in schwierigen Umständen. Rom war ein Theil des zusammengeschwundenen Exarchats und damit der römische Bischof durch die Abhängigkeit von dem byzantinischen Kaiserthum, das gewohnt war, Kirche und Klerus als Mittel und Werkzeuge für politische Zwecke zu benutzen, öfters mehr gehemmt als gefördert, und gegen die Longobarden meistens schutzlos gelassen; die Letzteren politische und kirchliche Feinde zugleich; die katholische Kirche in Italien selber durch die langjährigen Kriegsunruhen in tiefem Verfall; überall geplünderte und zerstörte Kirchen, flüchtige, gefangene oder gar zuchtlos herumziehende Priester und Mönche, Verweltlichung, Zuchtlosigkeit, Amtsvernachläßigung des Klerus, Zerrüttung der Gemeinden, Abnahme frommer Sitten; im römischen Patriarchat selber das istrische Schisma; in Afrika neues Aufleben der Donatisten; in Gallien geringer Einfluß Roms und Störung des kirchlichen Lebens durch die Verwirrung und Verwilderung, welche die Namen einer Fredegunde und Brunhilde bezeichnen; Irland und

Britannien, so weit letzteres christlich, außer Verbindung mit Rom und in Britannien das Christenthum durch die Angelsachsen fast gänzlich verdrängt. Nur das Verhältniß zu Spanien war seit dem Uebertritt des westgothischen Königs Reccared und des größten Theils seines Volks zum katholischen Glauben 589 für Rom günstiger. Es bedurfte in der That eines Mannes von mehr als gewöhnlichen Eigenschaften, um das zur Ordnung und Weiterbau der Kirche durchzuführen, was von Gregor geleistet ist.

Den Geist seiner Amtsführung verkündigte sogleich seine nach alter Sitte an die übrigen Patriarchen erlassene Synodica, in welcher er zuerst die Eigenschaften eines rechten Bischofs auseinandersetzt, darauf erklärt, daß er wie die vier Evangelien, so auch die vier ökumenischen Concilien als die Grundlage des heiligen Glaubens verehre, und endlich noch seine Zustimmung zu dem fünften ökumenischen Concil und den dort ausgesprochenen Anathematismen ausspricht. Nicht lange darnach schrieb er sein Buch de cura pastorali und suchte dem darin über das rechte Verhalten eines Seelenhirten Ausgesprochenen für seine eigene Person mit allem Ernste nachzukommen. Er lag nicht nur so weit möglich dem Predigtamte ob, sondern behielt auch seine geringe mönchische Lebensweise bei, verbannte allen Luxus aus seiner Nähe, ließ mit Beseitigung aller Laien nur Mönche und Geistliche in seiner Umgebung, verwendete seine Einkünfte zu einer sich bis auf die Mönche auf Sinai erstreckenden Wohlthätigkeit, sorgte auf alle Weise für Arme, Kranke, Verlassene, Unterdrückte besonders auch für Gefangene, deren er viele loskaufte, und war während der longobardischen Verwüstung der eigentliche Ernährer und Schutzengel Roms. Was das Einzelne betrifft, so ist zuerst die Sorge um Herstellung des Friedens mit den Longobarden zu nennen. Für diesen Zweck wandte er sich an den Kaiser und andre Mitglieder des Hofes, sowie an die Longobarden selbst, aber ohne nachhaltigen Erfolg. Die anfänglich nicht ungegründete Hoffnung, den Longobardischen König Agilulf zu einem Friedensschluß zu bewegen, wurde durch die Halsstarrigkeit des Exarchen Romanus, der den Krieg fortführte, ohne doch das kaiserliche Gebiet schützen zu können, vereitelt. In der höchsten Bedrängniß des schutzlosen Roms schloß Gregor auf eigene Verantwortlichkeit 592 Frieden. Aber der Bruch desselben von Seite des Exarchen hatte nur den Erfolg, daß die Longobarden auf's Neue über das kaiserliche Gebiet herfielen, und zur Vereitelung seiner Hoffnung erndtete Gregor von dem Kaiser selbst nur herben Tadel, indem derselbe in dem einseitigen Friedensschluß eine Eigenmächtigkeit seines Unterthanen erblickte, und ihm den schlechten Ausgang des erneuerten Kriegs zuschrieb. Auch späterhin hatten seine Bemühungen, bald einen Specialfrieden für das römische Gebiet, bald einen allgemeinen herbeizuführen, immer nur vorübergehenden Erfolg, indem es theils nur zu kurzen Waffenstillständen kam, theils die festgesetzten Friedensbestimmungen von der einen oder andern Seite nicht ernstlich gemeint oder nicht aufrichtig gehalten wurden (vgl. Gfrörer K.G. II, 2, 1061—63. Lau, Gregor I. 59—67. 138—142). Ebenso ausgedehnt sorgte Gregor für innere Besserung seines Sprengels, theils für Aufbauung zerstörter Kirchen &c., ganz besonders aber für Herstellung der tief erschütterten kirchlichen Ordnung. Er überwachte sorgfältig die Wiederbesetzung erledigter Bischofssitze mit würdigen Männern, und suchte auf alle Weise die weit verbreitete Simonie abzuschneiden. Selbst für Weihungen, Trauungen, Taufen und ähnliches sollte kein Kleriker etwas fordern (höchstens als freiwilliges Geschenk etwas nehmen), nicht einmal unter dem Vorwand einer Verwendung für die Kirche oder für die Armen. Er selber wies sogar herkömliche Geschenke zurück, selbst die gebräuchlichen Geschenke für Ertheilung des Palliums und ließ die letzteren auf der römischen Synode 595 auch für die Zukunft abschaffen. Um eine Auswahl für die Besetzung der Bischofsämter zu haben, ermunterte er auch fromme Laien zum Eintritt in's Kloster als der besten Vorbereitung für den Kirchendienst, hielt aber noch nicht auf diesem Wege Erprobte von allem Kirchendienste fern. Die Kleriker hielt er auf alle Weise zu fleißiger und würdiger Amtsführung, besonders des Predigtamtes, zu freundlichem Benehmen, aber auch ernster Aufsicht über ihre Untergebenen, zur Sorgfalt in der Armenpflege und Fürsorge für Klöster an, duldete keine

lange Entfernung vom Amtssitze, noch Einmischung in weltliche Dinge, schützte die kirchliche Jurisdiction gegen die häufigen Eingriffe weltlicher Beamten, sowie seiner eigenen Defensoren, bestrafte aber ungerechtes und uncanonisches Verfahren der Bischöfe auf's Strengste. Ganz besonders hielt er über die Enthaltsamkeit bei dem Klerus und gestattete ihnen das Zusammenleben höchstens mit Mutter, Schwester oder sonst ganz unverdächtigen Personen. Doch war er persönlich milder, als seine kirchlichen Grundsätze. Wenige Jahre zuvor hatte Pelagius II. den Subdiakonen in Sicilien das eheliche Zusammenleben mit ihren Frauen verboten. Gregor milderte das Gesetz dahin, daß jene Subdiakonen nicht Priester werden, sondern nur noch die Geschäfte eines Notars versehen, und in Zukunft keiner ohne das Enthaltsamkeitsgelübde das Subdiakonat erhalten sollte. Zur Ausübung seiner Autorität sowohl in seiner Diöcese, als in den ihm untergebenen Metropolitensprengeln — (doch ernannte er in diesen nach den Umständen gerne Bischöfe zu seinen Vikaren, welchen er das Pallium sendete, letzteres aber auch in manchen Fällen als bloße Ehrengabe ertheilte) — schuf er sich die Organe in den Verwaltern der römischen Patrimonien (rectores patrim.), theils römische Diakonen oder Subdiakonen, theils die amtlich aufgestellten Sachwalter der römischen Besitzungen (defensores). Gregor machte sie zu Mittelspersonen zwischen dem römischen Stuhl und den Bischofsitzen, übertrug ihnen Untersuchungen, Bekanntmachung und Vollziehung seiner Befehle und Strafurtheile, Berichterstattung über alle Vorkommnisse, Aufsicht über Wahl und Amtsführung der Bischöfe, über die Klöster, Aebte, Mönche u. s. w. Ist nun nicht zu läugnen, daß durch die geschilderten Maßregeln die Bischöfe in eine größere Abhängigkeit als bisher von Rom kamen, und daß insbesondere der von Gregor festgehaltenen Kluft zwischen Klerikern und Laien ein falscher hierarchischer Begriff von der Kirche zu Grunde liegt, so ist doch eben so gewiß, daß er persönlich nichts weniger als ein herrschsüchtiger Oberer, und daß es ihm ernstlich um Förderung des Wohls der Kirche und des christlichen Lebens freilich nach s e i n e r Auffassung zu thun war (vgl. L a u, l. c. 111—137. 235—244). Als der aufrichtige und ernste Repräsentant der herrschenden religiösen Richtung war er zugleich ihr wirksamster Beförderer für Jahrhunderte, in deren Verlauf das äußerliche, gesetzliche und hierarchische Element der von ihm angebahnten Ordnungen sich zum vollen Ausbau entwickelte, während das ihm persönlich zugemischte Element eines reineren und innerlichen Christenthums mehr und mehr fallen gelassen wurde, daher seine Wirksamkeit mit Recht als der Wendepunkt zwischen der ältern Kirche und der mittelalterlich katholischen Hierarchie bezeichnet wird.

Karakteristisch ist für Gregor seine Beförderung des ihm als der reinste Ausdruck christl. Religiosität erscheinenden Mönchslebens, dem seine Reinheit und Ungestörtheit zu bewahren alle seine Maßregeln beabsichtigten. Sorgte er mit Vorliebe für Erbauung und genügende Ausstattung von Klöstern, so hielt er doch darauf, daß bei dem Eintritt von Laien nichts Ungesetzliches geschah, und der Entschluß dazu nur nach reiflicher Ueberlegung gefaßt wurde. Es sollten keine Knaben unter 18 Jahren, Niemand ohne genaue Untersuchung seines Zustandes, kein Ehemann gegen den Willen seiner Frau, weltliche Beamten erst nach Rechenschaftsablegung aufgenommen werden, das Noviziat volle zwei Jahre, bei Soldaten drei Jahre dauern ꝛc.*). Die Mönche und Nonnen hielt er strenge, sogar mit Anwendung von Gewalt zum klösterlichen Leben an und duldete keine Einmischung in weltliche Geschäfte, wollte aber, obwohl er es gerne sah, daß Mönche zu Klerikern gewählt wurden, doch zur Vermeidung aller Störung des Klosterlebens durch Uebernahme anderer Geschäfte, sowie zur Abschneidung aller Anlässe zur Auflösung der

---

*) Karakteristisch ist eine Collision Gregors mit dem Kaiser über dessen Verbot, daß solche, die ein öffentliches Amt verwalteten, oder Soldaten in den Kirchendienst oder in's Kloster treten. Es schien Gregor unrecht, denselben den Weg zum Himmel, d. h. das Klosterleben, zu versperren, und er sah das kaiserliche Dekret als einen Eingriff in die Rechte der Kirche an. Gleichwohl fand er sich bewogen, das Gesetz zu publiciren.

Disciplin und zu Eingriffen gewaltthätiger Bischöfe, Geistlichkeit und Klöster aus einandergehalten wissen. Zu einem geistlichen Amt ordinirte Mönche sollten das Kloster verlassen, Geistliche dasselbe nur zu Amtsfunktionen besuchen und selber, als Mönche nur nach Niederlegung ihres Amtes, eintreten. Bedrückungen von Seite gewaltthätiger und habsüchtiger Bischöfe veranlaßten Gregor zuerst einzelne, sodann auf der dritten lateranensischen Synode 601 alle Klöster von der bischöflichen Gewalt zu eximiren. Die wichtigsten Bestimmungen dieser Synode sind diese: kein Bischof oder Laie darf etwas von den Einkünften, Urkunden, Besitzthümern der Klöster schmälern oder verletzen; Streitigkeiten zwischen Klöstern und Kirchen sind durch bevollmächtigte Aebte zu entscheiden; die Aebte sollen womöglich aus der gleichen Congregation durch freie Wahl der Mönche ernannt, dem ernannten Abte Niemand vorgesetzt werden, den Fall eines zu bestrafenden Verbrechens ausgenommen; ohne Erlaubniß des Abtes darf kein Mönch aus dem Kloster genommen werden; der Bischof soll kein Inventar des Klosters aufnehmen noch eine Verfügung darüber treffen, auch seinen Sitz nicht darin aufschlagen, noch ohne Aufforderung des Abts eine Anordnung treffen (Opera Gr. ed. Bened. II., App. 1294. ep. 8, 15. 34.). — Damit sollte aber den Bischöfen keineswegs das Recht der Installation der Aebte, noch die allgemeine Oberaufsicht genommen werden, wozu sie von Gregor selbst häufig ermahnt wurden. (Vgl. Gieseler, I, 2, 426. Gfrörer, Kirchengesch. 1087—1088. Schröckh, Kirchengesch. 17, 299—300. Lau l. c. 128—131. 240.)

Bekannt ist die durch Gregor geschehene Ausbildung des Gottesdienstes in der sinnlich ceremoniellen Richtung seiner Zeit, was ihm, wie das so eben Erzählte, den Beinamen Pater Monachorum, so den weiteren Pater Ceremoniarum erwarb. So unzweifelhaft nun das ist (wie er auch den Gebrauch einer andern als der lateinischen Sprache verbot), so ist es doch im Einzelnen schwer zu sagen, welche der ihm zugeschriebenen Einrichtungen wirklich von ihm herrühren, da wir seine liturgischen Schriften nicht mehr in ihrer Urgestalt haben. Jedenfalls setzte er dabei nur die Bemühungen Leo I. und Gelasius I. fort, indem er das durch viele Zusätze entstellte gelasische Sacramentarium ordnete und theilweise veränderte (Johannes Diac. vita Gr. 2, 17.), und es ist der noch jetzt in der katholischen Kirche gebräuchliche Canon missae wesentlich der gregorianische (Opera III, 1—5.). Ebenso hat er eine Sammlung von bei der Messe gesungenen Antiphonen veranstaltet (Johannes Diac. l. c. 2, 6.). Zweifelhaft ist seine Autorschaft des Liber responsalis. Zugleich mit seinen liturgischen Einrichtungen verbreitete sich der von ihm eingeführte sogenannte Cantus firmus oder planus, welcher, dem ambrosianischen Cantus figuratus entgegengesetzt, zur Erreichung größerer Feierlichkeit Metrum und Rhythmus beseitigte, nur einstimmig in lauter Noten von gleichem Werthe fortschritt und durch seine Uebertragung an den Sängerchor die Beseitigung des Gemeindegesangs veranlaßte. Ebenso soll er den vier ambrosianischen Tonarten die vier sogenannten plagalischen hinzugefügt, auch die Tonschrift verändert haben. Endlich gründete er auch eine Sängerschule*) (Orphanotrophium genannt, weil darin Knaben, wie es scheint vorzugsweise Waisen, zu kirchlichen Sängern herangebildet wurden), welche von ihm mit Gebäuden und Landgütern ausgestattet, sich noch Jahrhunderte in Rom erhielt und Muster für ähnliche Anstalten in andern Ländern wurde (vgl. Forkel, Gesch. d. Musik II. 164—186. Antony, Lehrbuch des gregor. Kirchengesanges, Münster 1829. Ueber sämmtliche liturgische Einrichtungen Gregors s. Lau l. c. 244—298).

Mit großer Sorgfalt bis in's Detail beaufsichtigte Gregor die Verwaltung des römischen Kirchenguts (Patrimonium S. Petri), bestehend aus Ländereien, Maierhöfen, zahlreichen Heerden 2c. in Italien, besonders Sicilien, Afrika, Illyrien 2c., und bewies dabei ebenso große Gerechtigkeitsliebe als Milde, beschützte die Grundholden gegen Be-

---

*) Daß Gregor noch auf andere Weise für das Schulwesen gesorgt habe, ist historisch unerweisliche spätere Tradition. — Ueber seine freiere Denkweise, über Verschiedenheit der Kirchengebräuche vgl. Neander l. c. 20.

drückungen der Verwalter, ermäßigte die Abgaben, ließ den Bauern Urkunden über ihre Schuldigkeiten ausstellen ꝛc. (vgl. besonders ep. 1, 44., eine äußerst interessante Urkunde über die bäuerlichen Verhältnisse jener Zeit. Gfrörer l. c. 1093). Wie ächt christlich er sich über die Sklaverei ausspricht, s. Neander l. c. 138.

Auf ähnliche Weise, wie in der römischen Diöcese, waltete er in seinem ganzen Patriarchat, welches außer den italienischen Metropolitansprengeln zu Ravenna, Aquileja, Mailand, — Dalmatien, Macedonien, Thessalien, die sogenannte Justinianea prima Achaja und Epirus umfaßte. Die gleichen Umstände veranlaßten ihn zu gleichem Einschreiten nach den gleichen Grundsätzen. Für seine Vikarien verlangte er auch von diesen Bischöfen strengen Gehorsam; sie mußten vor ihnen zu Synoden erscheinen und keiner durfte ohne ihre Erlaubniß sich auf länger aus der Diöcese entfernen. Dabei erklärte er wiederholt, daß er die wohlerworbenen Rechte der ihm unterworfenen Kirchen, sobald sie von seinen Vorfahren anerkannt und den Gerechtsamen des römischen Stuhles nicht widersprechend seyen, anerkenne, beharrte aber fest auf seiner Oberaufsicht und namentlich auf dem Appellationsrechte nach Rom. War nun seine Einwirkung unstreitig meistens eine wohlthätige, so ist doch nicht zu läugnen, daß er, der den Stuhl Petri als die höchste Instanz für alle kirchlichen Entscheidungen ansah, sich auch nicht scheute, über das bisherige Recht hinauszugreifen und namentlich in Rekursfällen von der alten Regel, daß ein jeder Streit an dem Ort, an welchem er entstanden, auch entschieden werden solle, abzugehen. Aber alle Widerstandsversuche der Metropoliten waren vergeblich, selbst wo sie sich auf den Kaiser und dessen Beamten stützten. Zu erwähnen ist hier der Zwist Gregors mit dem Erzbischof Natalis in Salona. Dieser hatte Kirchengefäße und Gewänder an Anverwandte verschenken wollen und, um den Widerspruch des Archidiak. Honoratus zu beseitigen, diesen zu der dem Rang nach höheren, dem Einfluß und Einkommen nach geringeren Stelle eines Presbyters ernannt. Dagegen appellirte Honoratus nach Rom; Gregor befahl seine Wiedereinsetzung und Natalis mußte trotz seines Sträubens sich dem ernstlichen Andringen Gregors fügen. Aber bald mußte Gregor auf's Neue einschreiten. Nach des Natalis Tode wurde in Salona der von Gregor ausdrücklich von der Wahl ausgeschlossene Maximus zum Bischof gewählt und sogar ordinirt, und die päbstliche Partei von dem Präfecten, welchen Maximus wie auch den Kaiser für sich gewonnen hatte, durch Militärgewalt auseinandergesprengt. Darauf untersagte Gregor dem Maximus die Vornahme jeder priesterlichen Handlung und namentlich der Meßfeier bis zur Untersuchung der Sache in Rom. Diesen Befehl ließ Maximus im Vertrauen auf den kaiserlichen Schutz öffentlich zerreißen und fuhr fort, priesterliche Handlungen vorzunehmen. Gregor, obwohl auf's Aeußerste aufgebracht, ließ aus Rücksicht auf den Kaiser die Ordination des Maximus gelten, bestand aber darauf, die Sache selber zu untersuchen und über die gegen Maximus vorgebrachte Anklage der Simonie und die Mißachtung seines Verbots selber zu entscheiden. Trotz aller Protestation mußte endlich Maximus sich dazu bequemen — so weit hatte Gregor dem Kaiser nachgegeben — in Ravenna Kirchenbuße zu thun. Dort angekommen — dies war Gregors Anordnung — warf er sich mitten auf der Straße nieder und rief: ich habe gesündigt gegen Gott und gegen den Pabst Gregor. Darauf mußte er vor dem Leichnam des heil. Apollinaris schwören, daß er der Dinge, deren man ihn anklage, unschuldig sey. Alsdann erst ließ ihm Gregor das Versöhnungsschreiben und das Pallium überreichen.

Aber Gregor war überzeugt, daß ihm als Nachfolger Petri das Aufsichtsrecht über die ganze Kirche, auch, wie er es ausdrücklich aussprach (ep. 9, 12.), über die griechische zukomme; er stellte in Beziehung auf eine in Constantinopel zu haltende Synode (ep. 9, 68.) den Grundsatz auf: sine apostolicae sedis auctoritate nulla quaeque acta fuerint vires habent und verlangte, daß von den Entscheidungen des dortigen Patriarchen nach Rom appellirt werden könne. Die Durchsetzung dieser Ansprüche gelang nur theilweise, führte aber zu hartnäckigen Zwisten mit dem dortigen Patriarchen. Wie weit Gregor in der von dem chalcedonensischen Presbyter Johannes und dem isaurischen Presbyter

Athanasius gegen ihre, von dem constantinopolitanischen Patriarchen Johannes, ὁ νηςευτὴς, angeblich wegen einer Ketzerei angeordneten Amtsentsetzung und unkanonischen Bestrafung nach Rom eingereichten Appellation durchdrang, ist ungewiß. Jedenfalls aber ließ er die Sache auf einer Synode zu Rom untersuchen und verlangte die Wiedereinsetzung jener Männer, während der Patriarch gegen diese Einmischung protestirte. — Am berühmtesten ist die Streitigkeit geworden über den schon 578 von dem byzantinischen Patriarchen angenommenen Titel eines Episcopus universalis. In diesem Titel — an sich bloß ein Ehrentitel, auch nicht neu — fand Gregor den Anspruch auf ein oberhoheitliches Recht über die ganze Kirche ausgedrückt. Darum ließ er sogleich nach seinem Amtsantritt durch seinen Responsalen den Patriarchen zur Ablegung jenes Titels ermahnen, und da dieses nichts half, untersagte er dem Responsalen den ferneren Verkehr mit Johannes. Nun forderte der Kaiser Gregor auf, Frieden zu halten. Dieser, obwohl ungehalten, doch — wie er selbst gesteht aus Politik dem Kaiser zu Gefallen (ep. 5, 19.) — ermahnte den Patriarchen in milderen Ausdrücken, als seiner eigentlichen Gesinnung angemessen war, durch einen solchen Titel den Kirchenfrieden nicht länger zu stören und nicht länger dem Teufel nachahmend, der sich über alle Engel habe erheben wollen, sich über die anderen Bischöfe zu erheben; habe doch das chalcedonische*) Concil dem römischen Bischof die Ehre eines Episcop. universalis angeboten und doch habe keiner von ihnen den Titel angenommen, ne, si sibi gloriam singularitatis arriperet, hanc omnibus fratribus denegasse videretur (ep. 5, 18.). Zugleich suchte er den Kaiser (ep. 5, 20.) und die Kaiserin zu überzeugen, daß er gar nicht habe anders handeln können, denn es sey nicht seine, sondern Gottes Sache; sey nicht einmal Petrus Apostolus universalis genannt worden, so könne auch der Patriarch nicht Episcopus universalis heißen, um so weniger, da die constantinopolitanische Kirche sogar Häresiearchen, wie einen Nestorius, unter ihren Bischöfen zähle. Auch suchte er die beiden Patriarchen Eulogius von Alexandrien und Anastasius von Antiochien zu gewinnen; denn wenn Einer allgemeiner Patriarch genannt werde, so werde der Patriarchenname den übrigen genommen (ep. 5, 43. cf. 9, 68.) und ermahnte sie, weder selbst in ihren Briefen diesen Titel zu gebrauchen, noch solche Briefe anzunehmen. Allein die beiden Patriarchen entsprachen seinen Erwartungen keineswegs. Anastasius ermahnte ihn vielmehr zur Demuth. Eulogius antwortete erst sehr spät: er wolle den byzantinischen Patriarchen den Titel nicht mehr geben, weil der Pabst es so „befohlen“ habe und ertheilte ihn dafür dem Letzteren, wozu Schröckh l. c. 70. wohl nicht mit Unrecht bemerkt, daß er den Sinn des Pabstes am besten getroffen zu haben scheine. Doch lehnte ihn Gregor (ep. 8, 30.) ab und wollte auch von „befehlen“ nichts mehr hören, dagegen suchte er ihn von der innigen Verbindung der beiderseitigen Kirchen zu überzeugen, indem ja der heil. Petrus den Evangelisten Markus nach Alexandrien gesendet habe ut et ego sedi discipuli praesidere videar propter Magistrum et vos sedi Magistri propter discipulum (Lau: ein feiner Wink, in dem römischen Bischof seinen Oberen zu erkennen). Auch unter dem Nachfolger des Johannes († 595), Cyriacus, dauerte der Streit fort. Der Kaiser mahnte Gregor, er solle die Ueberbringer der Synodica des Cyriacus freundlich aufnehmen. Der Pabst, obwohl darüber ungehalten, gab so weit nach (ep. 7, 33.), daß er die Gesandten des Cyriacus bei seiner Meßfeier anwesend seyn ließ, verbot aber nach wie vor seinem Apokrisiarius, mit dem Patriarchen die Messe zu feiern und wandte sich noch 599 an, zu einer Synode nach Constantinopel eingeladene Bischöfe mit der Ermahnung, jenem Titel auf keine Weise ihre Zustimmung zu geben, auch keine Schrift, in welcher er stehe, zu unterschreiben oder anzunehmen; jeder Zuwiderhandelnde solle von dem Frieden des heil. Petrus aus-

*) Diese Angabe ist unrichtig (s. Wiggers de Gr. M. 21–23. Gieseler, Kirchengesch. 1, 2, 228). — Gregors Nachfolger haben bekanntlich seine Bedenken gegen den von ihm als Vocabulum stultum, superbum, pestiferum (ep. 9, 68.) profanum (ep. 5, 23.) scelestum (ep. 5, 19.) usurpatio diabolica (ep. 5, 43.) imitatio antichristi bezeichneten Titel überwunden.

geschlossen seyn (ep. 9, 68.). Ueber diese Synode ist nichts bekannt, die Sache selbst aber blieb beim Alten. Mit des Mauritius Nachfolger († 602), Phokas, unterhandelte Gregor auf's Neue, und Phokas soll auch wirklich nach Gregors Tod dem Cyriacus den Titel abgenommen und ihn dem römischen Bischof Bonifacius beigelegt haben. — Man ist vielfach in Verlegenheit gewesen, die Hartnäckigkeit Gregors in dem Widerstande gegen einen an sich leeren Titel zu erklären. Mag auch dazu der Widerwille gegen den nach seiner Meinung darinliegenden unbischöflichen Hochmuth mitgewirkt haben und der von ihm im Gegensatz dagegen angenommene Titel eines Servus Servorum Dei ernstlich gemeint seyn, so kann man sich doch des Gedankens nicht erwehren, es habe an seiner eigenen Ablehnung des Titels, zu dessen Führung er den römischen Bischof allein berechtigt erklärte, die Absicht, die anderen Bischöfe auf seine Seite zu ziehen, einen viel größeren Antheil gehabt als die angebliche Fürsorge für die unverletzte Gleichheit derselben. Das eigentliche Motiv seines Widerstandes war offenbar die Befürchtung, es möchte der Titel, den er mehr darauf ansah, was aus ihm gefolgert werden könnte, als was die Gegenwart schon hineinlegte, unter Begünstigung des Kaisers zu einem Mittel werden, Rom aus seiner angesprochenen Stellung an der Spitze der Kirche zu verdrängen und dieselbe dem byzantinischen Patriarchen zuzuwenden (vgl. Gfrörer l. c. 1046—50; sodann den freilich über Gregor nicht ganz billig urtheilenden Schrökh l. c. 79—72 und den billigeren Neander l. c. 160 sq.). — Daß er dem Kaiser in weltlichen Dingen unterworfen sey, erkannte er unumwunden an. Wenn er mit größerer Selbstständigkeit, als einem bloßen Unterthanen streng genommen zukam, in die Verhältnisse Italiens eingriff, so war er durch die Umstände gerechtfertigt. Ebenso war er, wenn er sein Augenmerk in manchen Fällen auf die weltliche Verwaltung kaiserlicher Beamten ausdehnte, dabei nur der Patron der Unterdrückten oder Vernachlässigten. Indem er die Kirche in allen Stücken von der Einwirkung des Staats unabhängig zu machen suchte, hatte er nicht selten Anlaß, die im griechischen Reiche gewohnten Eingriffe des Kaisers und seiner Beamten, besonders auch in die Gerichtsbarkeit der Kirche zurückzuweisen, nur daß er nach den Umständen milder oder schroffer, geradezu oder auf Umwegen vorging. Gegenüber von dem Kaiser führte er gewöhnlich eine sehr demüthige Sprache, wußte auch in Fällen von ungewissem Erfolg nachzugeben, versagte aber Befehlen, welche den Rechten des Stuhls Petri zu widersprechen schienen, offen den Gehorsam, ohne daß er jedoch in allen Fällen durchdringen konnte. Viel besprochen ist Gregors Benehmen bei der Thronbesteigung des Usurpators Phokas nach Ermordung des Kaisers Mauritius. Er gratulirte dem Phokas in einem Tone unbegreiflichen Jubels und Schmeichelei, „Ehre sey Gott in der Höhe, der die Zeiten ändert und Reiche versetzt“; im gleichen Jubelton, daß die Zeit der Bedrückung vorüber, und der barmherzige Gott viele trauernde Herzen durch die Erhebung des Phokas mit Trost und Freude erfüllt habe, geht es noch lange fort, obwohl die weiteren Ermahnungen über die Einrichtung seiner Regierung eines christlichen Bischofs würdiger sind (ep. 13, 31.). Aehnlich spricht er sich auch in andern Briefen und mit noch vollerem Munde in einem Schreiben an die neue Kaiserin (ep. 13, 39.) aus: „Ehre sey dem Schöpfer im Himmel von allen lobsingenden Chören der Engel und Dank von den Menschen auf Erden, daß der Staat Trost und Linderung gefunden.“ — Man kann dieses Benehmen Gregors theilweise erklären aus der öftern Spannung mit Mauritius, dessen, als eines kräftigen Regenten, Oberhoheit dem Pabste bei seiner Meinung von den päbstlichen Gerechtsamen oft drückend war, welcher allerdings Italien gegenüber den Longobarden vernachlässigte und dessen Beamte oft die Unterthanen bedrückten und in Kirchensachen auf nachtheilige Weise sich einmischten, — nur daß die Erklärung noch keine Rechtfertigung ist; vgl. Pfahler, Gregor und seine Zeit, S. 49.

Wenden wir uns zu dem, was Gregor im Abendlande, theils zur Herstellung der katholischen Kirche, wo sie durch Schisma und Häresie gestört war, theils zur Ausbrei-

tung des Christenthums, theils zur Herstellung des Bandes zwischen dem päbstlichen Stuhl und den abendländischen Kirchen that.

Zur Beilegung des in Folge des Dreicapitelstreits entstandenen istrischen Schisma's setzte er die Bemühungen seines Vorgängers fort. Vom Kaiser Mauritius erlangte er den Befehl, daß die Istrier sich auf einem Concil in Rom stellen sollten. Dagegen protestirten die Istrier, indem sie ja nur bei der Lehre beharrten, welche sie von Pabst Vigilius selbst gelernt hätten, auch sey es ungesetzlich, den Pabst, der selbst Partei sey, zum Richter zu machen. In der That hieß Mauritius Gregor, um des Zustandes Italiens willen, die Sache bis zum Friedensschluß mit den Longobarden ruhen zu lassen. So konnte Gregor weiterhin bloß gelegentliche Versuche machen, einzelne Bischöfe herüber zu ziehen, wiewohl mit geringem Erfolg. Auch bei den Longobarden fand der durch seine Gattin Theodolinde, eine katholische bayerische Prinzessin, auf Gregors Betrieb eingeleitete Uebertritt des Königs Agilulf zum katholischen Glauben damals noch wenig Nachfolge. — Dagegen fällt in diese Zeit die Unterdrückung des Arianismus in Spanien, welche Gregor möglichst beförderte. In Afrika gelang ihm die Unterdrückung der Donatisten, welche bei seinem Amtsantritte mit den Katholiken nicht nur in Frieden lebten, sondern auch öfters an katholischen Kirchen Priester- und Bischofsämter erhielten. Ja in Folge des in Afrika geltenden Herkommens, daß das Primat ohne Rücksicht auf den Sitz je dem ältesten Bischof zukam, war sogar ein Donatist Metropolit geworden. Gregor wandte sich nun auf alle Weise an die afrikanischen Bischöfe, den Kaiser und dessen Statthalter, um die Donatisten schrittweise von den Bischofssitzen und den übrigen Kirchenämtern zu verdrängen und die alten Verfolgungsgesetze wieder in Gang zu bringen, und es gelang ihm auch, die Sekte so viel als verschwinden zu machen. In seinen Bekehrungsgrundsätzen schwankte er übrigens zwischen Milde und Härte (vgl. darüber Neander l. c. 17 ff. *Marggraff*, de vita Gr. 41 sq.). Gegen die Ketzer nahm er auf alle Weise die weltliche Gewalt in Anspruch. In Sicilien gab er Befehl, die Manichäer durch unablässige Verfolgung (summopere persequi) zum Uebertritt zu zwingen (ep. 5, 8.). Zur Unterdrückung des Heidenthums thätig zu seyn, hatte Gregor Veranlassung — außer in England, s. d. Art. Angelsachsen — nicht nur in Frankreich, wohin er sich in der Sache an die Königin Brunhilde wendete, sondern auch in Sicilien, Korsika, selbst in Campanien, besonders in Sardinien. Hier hatte das Heidenthum sogar wieder zugenommen und wurde die Ausübung des Götzendienstes von kaiserlichen Beamten und Bischöfen gegen eine Geldabgabe gestattet; sogar auf den päbstlichen Patrimonien befanden sich heidnische Bauern. Es gelang Gregor in der That, das Heidenthum auf Sardinien auszurotten, aber durch welche Mittel! Götzendienerische Bauern sollten mit unerschwinglichen Abgaben belastet (ep. 4, 26.), hartnäckige, wenn sie leibeigen wären, mit körperlicher Züchtigung, Freie mit Gefängniß bestraft werden (ep. 9, 55. 8, 18.). Größere Milde zeigte er gegen die Juden; er nahm sie gegen Bedrückungen und Verletzungen ihrer zugesicherten Rechte in Schutz und sprach sich gegen ihre gewaltsame Bekehrung aus, beförderte dieselbe aber freilich durch sehr zweideutige indirekte Mittel, und tröstete sich über das Resultat damit, daß, wenn auch die Väter keine treue Christen, es um so mehr die Kinder seyn würden.

Von zwar augenblicklich nicht großem, aber in die spätere Entwickelung der Kirche tief eingreifendem Erfolg waren Gregors Unternehmungen, die durch die Völkerwanderung, den Untergang des weströmischen Reichs und die Häresieen unterbrochene Verbindung der abendländischen Kirchen mit Rom theils wieder herzustellen, theils auszudehnen. Er ergriff jeden Anlaß, die Gerechtsame seines Stuhles in Erinnerung zu bringen und vermochte ihn theilweise auch geltend zu machen, und es findet sich in seiner Wirksamkeit das spätere Pabstthum im Grundrisse vorgezeichnet. Unter ihm hat die Verbindung Spaniens mit Rom ihren eigentlichen Anfang genommen. In Afrika hatte das gemeinschaftliche Interesse gegen die Donatisten die katholischen Bischöfe Rom genähert, wenn auch der alte Unabhängigkeitsgeist der afrikanischen Kirche sich immer noch regte. Von

ganz besonderer Bedeutung für die spätere Geschichte der Kirche war aber, wenn auch von Gregor nicht vorausgesehen, die von ihm bewirkte Verbindung mit Gallien und England. In der Verbindung mit Gallien suchte und gewann er ein Gegengewicht gegen die Abhängigkeit von Byzanz und zugleich eine Stütze gegen die Longobarden. Die Bekehrung Englands eroberte der römischen Kirche ein ganz neues Gebiet, war das Mittel zur Unterthänigmachung der altbritischen Kirche, begründete das spätere Verhältniß Englands zu Rom und wurde theils durch die Rückwirkung auf Frankreich, theils durch die von England ausgegangenen Missionen, der Ausgangspunkt für die Geltendmachung der päbstlichen Autorität in weiten Kreisen. — Ueber Gregors Verkehr mit Gallien sey nur dieses bemerkt: bei seiner Aufstellung von Vikarien in Gallien kamen ihm die fränkischen Könige theilweise entgegen. Auf das Gesuch des Königs Childebert ernannte er den Bischof Virgilius in Arles zu seinem Vikarius und trug demselben auf, der Simonie (d. h. in Gallien Erlegung von Geldsummen an den Regenten für Uebertragung kirchlicher Würden) und der Weihe von Laien zu Bischöfen entgegenzuwirken, eine Ermahnung, zu welcher auch fernerhin die fränkischen Könige, die wenig Lust bezeigten, ihre bisher in der Kirche geübte Gewalt aufzugeben, nur zu viel Anlaß gaben. Bald darauf fing er auch an, sich an die einflußreiche Königin Brunhilde in fortgesetzten Briefen zu wenden, in welchen er deren angebliche Frömmigkeit mit schmeichlerischen Ausdrücken erhob, von welchen man eben so sehr abgestoßen wird, wie von dem Gratulationsschreiben an Phokas. Zu erwähnen sind noch die an mehrere Klöster, besonders an das zu Autun ertheilte Exemtionen (vgl. über die gallischen Verhältnisse Neander l. c. 127 sq. Lau l. c. 179 sqq. Gfrörer l. c. 1063 sqq.).

Nach solcher 13½jährigen Amtsverwaltung starb Gregor den 12. März 604, er wurde wegen seiner Verdienste um die Kirche unter die Zahl der Heiligen aufgenommen, und sein Festtag wird mit großer Feierlichkeit selbst von den Griechen gehalten. Die spätere Legende hat ihn mit einem Kranze von abenteuerlichen Wundern umgeben, welche er schon bei seinen Lebzeiten und noch mehr nach seinem Tode verrichtet haben soll. Praktischer Verstand, unerschütterliche Standhaftigkeit, umsichtige Klugheit, auch diplomatische Schlauigkeit, unermüdete Thätigkeit und Fürsorge für die Kirche im Großen und Kleinen, Gerechtigkeitssinn verbunden mit Milde, Wohlthätigkeit, aufrichtige Religiosität, in welcher sich innerliches Christenthum und Reinheit der Gesinnung mit großem Aberglauben und dem äußerlich ceremoniellen Zug seiner Zeit auf merkwürdige Weise mischen, sind die hervorstechendsten Züge seines Karakterbildes. Die ausschweifenden Erhebungen seiner Gelehrsamkeit in der alten Kirche sind nach dem Maßstabe ihrer Zeit zu beurtheilen. Eigentliche Gelehrsamkeit geht ihm ganz ab. Der griechischen und hebräischen Sprache war er nicht mächtig, mit der klassischen Literatur*) soviel als nicht, mit dem christlichen Alterthum nur unvollständig bekannt. Philosophie, Spekulation und systematische Entwicklung sind seiner durchaus praktischen Richtung fremd. Sein theologischer Standpunkt ist ein in's Semipelagianische abgeschwächter Augustinismus, wodurch die eigentliche Grundlage für mehrere Lehren gegeben ist, als deren hauptsächlichster Beförderer Gregor der Vorläufer der späteren katholischen Dogmatik wurde, deren Grundzüge bei ihm vollständig vorliegen. Indem Gregor die natürliche Schwäche des Urmenschen vor dem Fall größer darstellt als Augustin, erscheint ihm der Fall selbst in milderem Lichte. Nach dem Fall ist nach Augustin der Mensch geistlich todt, nach Gregor nur krank, der freie Wille nicht ganz verloren, sondern nur

*) In späteren Jahrhunderten hat er als Verstörer der klassischen Studien gegolten. Sicher ist, daß ihm, wie seiner ganzen Zeit, der Sinn für dieselbe abging. Den Bischof Desiderius von Vienne, der einige Personen in der Grammatika unterrichtete und mit ihnen heidnische Dichter las, tadelt er scharf, daß er nugis et secularibus litteris studere, quia in uno se ore cum Jovis laudibus Christi laudes non capiunt (ep. 9, 54.). Ueber die ihm schuldig gegebene Verbrennung der Bibliotheca palatina s. Gieseler, l. c. 389. Margraff, l. c. 15 sq.

geschwächt, so daß er die Gnade annehmen oder verwerfen, derselben also widerstehen kann. Die Prädestination gründet er auf die Präscienz und verwirft das Decretum absolutum. Eine Gewißheit des Heils gibt es für den Menschen nicht (Neander, l. c. 202. Lau, l. c. 493.). Der Tod Christi hat nicht sowohl zur Aufhebung der menschlichen Schuld — wenigstens wird dieses nicht in's Licht gestellt und noch weniger für das religiöse Leben verwendet — als zur Bezahlung des, dem Teufel schuldigen Lösegelds und die Menschwerdung zur Ueberlistung des Teufels gedient (vergl. Baur, Geschichte der Versöhnungslehre, S. 68 ff. Lau, l. c. 447.) Die Seligkeit des Menschen steht im Verhältniß zu seinem Thun und statt des evangelischen Trostes der Vergebung um Christi willen verweist Gregor auf die Buße und guten Werke. Wenn er hie und da auch auf die Gnade Gottes hinweist, so lehrt er eben so sehr, darauf nicht sicher zu vertrauen; denn auch der Bekehrte kennt nur seine Sünde, nicht aber, ob er sie würdig bereut. Nimmt man hinzu, daß auch Gregor die Unterscheidung zwischen Geboten und evangelischen Rathschlägen sich angeeignet, und im Zusammenhang damit die Lehre, daß man mehr, als man streng genommen nöthig habe, thun könne, und dafür noch einen besonderen Lohn erlange, daß solches überflüssige Gute auch Anderen nützlich werde, daß er die ungemessenste Vorstellung von der Hülfe der Heiligen und ihrer Reliquien und ebenso auch von der Wirkung des Meßopfers in geistlichen und zeitlichen Nöthen hat, so ist bei ihm das vollständige Fundament für die spätere peinliche Ascetik, Werkheiligkeit und Aberglauben*), zu dessen Ueberhandnahme Gregor namhaft beigetragen hat, gegeben. Bekannt ist endlich, daß Gregor ein Hauptbeförderer der Lehre von der Transsubstantiation und der Auffassung des Abendmahls als Wiederholung des Opfers Christi ist, sowie der eigentliche Urheber der Lehre vom Fegfeuer als dem Abbüßungsorte der Strafe für leichtere Sünden, sowie er ausdrücklich die Nützlichkeit und Nothwendigkeit der Seelenmessen für Verstorbene lehrt. — Ueber seine Ethik bemerken wir nur, daß sich darin seine ernste christliche Gesinnung abspiegelt und „die im Gegensatze gegen den die christliche Sittenlehre aus ihrem inneren Zusammenhang mit der Glaubenslehre herausreißenden Pelagianismus ausgebildete Richtung, welche auf den Mittelpunkt des christlichen Lebens, das im Glauben wurzelnde göttliche Lebensprinzip, das Wesen der Gesinnung in der Liebe Alles zu beziehen sucht und der daraus fließende Gegensatz, gegen die vereinzelte äußerlich quantitative Abschätzung des Ethischen“ (Neander) sich ausspricht, obwohl die specifisch evangelische Auffassung des christlichen Lebens und der Heiligung fehlt.

Gregors Schriften sind ebensowichtig für die Kenntniß seiner Persönlichkeit als seines Zeitalters (vgl. darüber Bähr, die christl. römische Theologie. Karlsruhe 1837, S. 442—454. — auch Schröckh, Kirchengesch. Bd. 17.). Es sind folgende: 1) Expositio in Jobum s. Moralium l. XXXV. Ohne Ausbeute für die philologisch historische Interpretation Hiobs verbreitet sich das Werk von der Annahme eines dreifachen Schriftsinnes aus, vermittelst einer maßlosen allegorischen Erklärung über die verschiedensten Gegenstände der Dogmatik, Ethik und Lebensverhältnisse. 2) 40 Homiliae in Evangelia, und 3) Homiliae in Ezechielem, zum Theil von Gregor selbst gehalten, zum Theil zum

---

*) Bekanntlich hat es im Wunder- und Reliquienglauben nicht leicht Jemand Gregor zuvorgethan. Das eine Mal schickt er (ep. 9, 52.) einem Mönche einen über dem Körper des heil. Petrus geweihten Schlüssel zum Schutze gegen den bösen Feind; einem Andern (ep. 9, 122.) einen Schlüssel oder (ep. 3, 33.) ein Kreuz, in welchem sich etwas von der Kette Petri befand, ut ab omnibus peccatis solvat. Von solchen Schlüsseln und andern Reliquien weiß er eine Menge Wunderthaten, besonders auch Strafwunder zu erzählen. Vergl. den merkwürdigen Brief an die Kaiserin Constantina (ep. 4, 30.), bei dessen Durchlesung man in der That versucht wäre, immer an das Wort zu denken: qu'il faut mentir, quelquefois, quand on est évêque —, wenn nicht auch seine Dial. voll der abenteuerlichsten Erzählungen wären. Um so mehr ist man überrascht, wenn er (ep. 9, 52.) vor der abergläubischen Verehrung der Bilder warnt. Vgl. besonders die Briefe an den Bischof Serenus von Marseille, ep. 11, 13. 9, 105.; s. darüber Neander, l. c. 278—80.

Zwecke der öffentlichen Vorlesung dictirt. Ohne besondere Beredtsamkeit oder Gedankentiefe sind es einfache und schmucklose Ergüsse und Ermahnungen eines ernsten religiösen Gemüths. 4) Regulae (curae) pastoralis liber soll den Geistlichen seiner Zeit einen Begriff von der Stellung und der Aufgabe ihres Amtes geben. Dieses Werk, rein praktischer Richtung, war viele Jahrhunderte hindurch Haupt- und Handbuch des abendländischen Klerus für seine Amtsführung. Schon auf Befehl des Kaiser Mauritius wurde es in's Griechische, von König Alfred in's Angelsächsische und überhaupt in die meisten europäischen Sprachen übersetzt. 5) Dialogorum libri IV. de vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animi — erzählen in der Form eines Gesprächs zwischen Gregor und dem Diakonus Petrus von dem Leben und von den Wundern mehrerer berühmten Kirchenväter und Heiligen und ganz besonders des heil. Benedikt von Nursia. Das vierte Buch handelt von dem Zustand der Seele nach dem Tode und besonders ausführlich vom Fegfeuer. Durch seine Wundererzählungen ist das Buch eine reichlich fließende Quelle des Wunder- und Aberglaubens, eben dadurch aber außerordentlich beliebt, schon frühe in's Griechische, sogar in's Arabische übersetzt worden. 6) Registri Epistolarum libri XIV. enthalten nicht ganz 900 Briefe Gregors, von großer geschichtlicher Wichtigkeit. 7) Die unter seinem Namen vorhandenen liturgischen Schriften — liber sacramentorum; Benedictionale; liber Antiphonarius; liber responsalis, sind in der vorhandenen Gestalt nicht ganz sein Eigenthum (s. oben); vgl. darüber, sowie auch über die ihm zugeschriebenen zweifelhaften Schriften: Bähr, l. c. 450—453. — Endlich sind zu erwähnen seine Hymnen, von welchen ihm acht bestimmt zugeschrieben werden (vgl. Bähr, die christl. Dichter und Geschichtschreiber Roms. Karlsruhe 1836. S. 79. Bähr's Angabe, daß die Hymnen in der benedikt. Ausgabe fehlen, ist unrichtig; sie stehen Tom III. 877 sq. — Die beste Ausgabe der Werke Gregors ist die der Benediktiner (S. Gregorii I. M. Opera omnia, studio et labore Monachorum ordnis S. Benedicti, e congreg. S. Mauri. Parisiis 1705. Vol. 4. Fol.). Sein Leben ist frühe beschrieben worden von Paulus Diac., dem Geschichtschreiber der Longobarden † 799, und von Johannes Diac., Mönch zu Cassinum im neunten Jahrhundert (*Gregorii* Op. ed. Bened. Tom IV.). Ueber die späteren Behandlungen durch Maimburg, Denys de S. Marthe, Bayle, Dupin u. a., s. Bähr, l. c. 438, u. Schröckh, K.G. 17, 353—361. Letzterer behandelt sie ausführlich, aber ohne Verständniß des Mannes und seiner Zeit, mit Liebe und Verständniß dagegen Neander, K.G. III. und Denkwürdigkeiten der christl. Kirche, III. 1, 132 ff. Aus neuerer Zeit sind zu nennen: *Wiggers*, de Gr. M. ejusque placitis anthropologicis, comment. I. II. Rostock. 1838. 1840. Gfrörer, K.G. II, 2, 1051—1100. *Margraff*, de Greg. I. vita dissertatio historica. Berolini 1845. Lau, Gregor I. nach seinem Leben und Lehre. Leipzig 1845. (fleißig und ausführlich). Pfahler, Gregor M. u. seine Zeit. Frankf. a. M. 1832. I. Bd. (unvollendet). Klaiber.

Gregor II. (consecrirt d. 19. Mai 715, gest. d. 10. Febr. 731) gehört wie sein Nachfolger in Amt und Namen, zu den Begründern der römischen Suprematie: die Selbstständigkeit des römischen Stuhles gegen weltliche und kirchliche Feinde zu wahren und seine Obedienz unter den neubekehrten Völkern zu mehren, das war ihr Ziel. Gregor II., vorher Sergius genannt, und ein Römer von Geburt, hatte zum Orden der Benediktiner gehört, deren Urstiftung zu Monte Cassino er nach der longobardischen Zerstörung schöner erneute. Es gelang ihm, den König Liutprand, der schon am Tiber stand, zur Umkehr zu bewegen, wenn dieser auch nicht, wie die kirchliche Tradition berichtet, zu den Füßen des Pabstes Verzeihung erbat. Denkwürdig ist, daß er zuerst sich an die Franken um Schutz gegen die drohende Longobardenmacht wandte, freilich noch ohne Erfolg. Doch behielt er die Ostreiche stets im Auge: die neubegründete deutsche Kirche nahm er durch Bonifacius in Pflicht (s. diesen Art.), die englische und irische bequemten sich mehr und mehr den Ordnungen des Lateran. Seiner zelotischen Verwendung für die Bilderverehrung (s. den Art. Bilderstreitigkeiten) mag er es verdanken, daß die Kirche ihn heilig sprach, sein Tag ist der 13. Februar.

Jaffé, Regesta Pontificum Roman.; Vita Gregorii II. in *Vignolii* Lib. Pont. II.; *Baronius* Annal. ad. h. a.; *Pagi* Breviar. Pontif. Roman. I. Dr. G. Voigt.

Gregor III., ein Syrer von Geburt, lenkte die Kirche v. 11. Febr. 731 bis zum 28. Novbr. 741, seinem Todes- und Heiligentage. Er setzte den Pontificat seines Vorgängers in allen Stücken fort. So die Opposition gegen den Bildersturm und gegen den byzantinischen Hof. Sein römisches Concil von 732 sanctionirte feierlich die bildergläubige Gewohnheit der abendländischen Kirche. Auch er suchte gegen Liutprand Hülfe bei dem Sieger von Tours, sandte ihm die Schlüssel zum Grabe des h. Petrus nebst einigen Reliquien und die Würde des römischen Patriciats, Anfänge eines Verhältnisses, auf welche fortgebaut wurde. Dem Bonifacius verlieh er das Pallium und ernannte ihn zum Erzbischof (s. den Art. Bonifacius). Das Werk in drei Büchern, welches er nach Anastasius über die Rechtmäßigkeit des Bilderdienstes schrieb, scheint verloren.

Die Quellen bleiben dieselben wie bei Gregor II. Dr. G. Voigt.

Gregor IV., der im J. 827 — die Zeit ist nicht genauer bestimmbar — vom Clerus und Volk gewählt wurde, erhielt nicht eher die Weihe, bis seine Wahl durch Commissarien des Frankenkaisers geprüft und bestätigt war. Dann sah er dessen Reich in Trümmer schlagen. Im Jahre 833 ging er nach Frankreich, um den Streit Ludwigs des Frommen mit seinen Söhnen zu schlichten, doch spielte er eine schlechte Rolle: Lothar mißbrauchte listig das Ansehen des Pabstes, und im Lager des Kaisers ward dieser als verdächtiger Bündner des Feindes empfangen. Wohl bereute er es, als er mit Haß beladen nach Rom heimkehrte, die Impietät geschützt, den Widerstandsgeist der fränkischen Bischöfe gereizt und selber zum Sturze des fränkisch-päbstlichen Theocratismus beigetragen zu haben. Er ernannte Ansgar (s. diesen Art.), wie sein Namensvorgänger den Bonifacius, zum Legaten des apostolischen Stuhles für den Norden und errichtete das Bisthum Hamburg. Sein Tod fällt in den Januar 844.

Jaffé l. c.; Vita Gregorii IV. in *Vignolii* Lib. Pont. III.; *Baronius, Pagi* ll. cc.; die Werke über Frankengeschichte von Gfrörer, Funck u. a. Dr. G. Voigt.

Gregor V. hatte sich als Hofcaplan Bruno im Gefolge seines nahen Verwandten, des Königs Otto III. befunden, als er auf dessen Rath oder vielmehr Befehl von dem römischen Klerus und Volk im April 996 zum Pabst erwählt wurde. Er war ein Sohn des Herzogs Otto von Kärnthen, ein schöner Jüngling von 24 Jahren, aber voll reformatorischer und hierarchischer Plane. Kaum war der Kaiser, den er krönte, aus Rom abgezogen, so erhoben die römischen Nobili, vom kühnen Crescentius geführt, das Banner der Empörung gegen den deutschen Pabst und die deutschen Kaiserbeamten. Gregor mußte fliehen (Sept. 996) und vor einem Gegenpabste, Johann XVI., zittern. Doch führte ihn der Kaiser zurück, Johann wurde gefangen, verstümmelt, und büßte, nach einem Eselszuge durch die Straßen der Stadt, im Kloster, Crescentius' Haupt fiel auf dem Dach der Engelsburg, den Adel Roms bändigte wieder das strenge Regiment des deutschen Kaisers und des Pabstes. Trotzdem ließ Gregor auch in Deutschland selber den Pabst fühlen. Dem König Robert von Frankreich gebot er Buße, weil dessen Ehe mit Bertha kirchlichen Hindernissen widersprach; die Scheidung erreichte er nicht, beugte aber den Klerus Frankreichs. Auf drei Concilien hat er streng im Sinne Nicolaus I. gewirkt und Größeres angestrebt. So befreite er die Bisthümer und Abteien Italiens von den lästigen Pachtverträgen, die das beste Fett der Einkünfte der geistlichen Hand entzogen. Er starb plötzlich zu Rom am 18. Febr. 999; der Haß des Volkes, heißt es, hatte ihm Gift bereitet.

Jaffé l. c.; Höfler, die deutschen Päbste I. S. 195 ff.; Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit I. S. 661 ff.

Gregor VI. (Gegenpabst) wurde von einer römischen Adelspartei im Juni 1012 gegen Benedikt VIII. (s. diesen Art.) erhoben. Doch von Heinrich II. nicht anerkannt, scheint er freiwillig niedergelegt und seine Tage in irgend einer Verborgenheit beschlossen zu haben.

Einzige Quelle: *Thietmari* Merseburg. Chron. in den Monumenta Germ. Scriptt. III. p. 835. Dr. G. Voigt.

Gregor VI., Pabst 1044—46. Er hieß vordem Johann Gratian, war Archipresbyter und wohnte zu Rom bei der Porta Latina, ein trefflicher, unbescholtener Priester, dem gerade wegen seiner Sittenreinheit, die damals in Rom höchst selten war, reichliche Gaben von den Gläubigen dargebracht wurden. So soll er viel Geld gesammelt haben. Pabst Benedikt IX. (s. d.), dem seine Würde bei dem Hasse, den die Römer ihm bewiesen, lästig war, verkaufte ihm 1044 den apostolischen Stuhl. Er nannte sich Gregor VI. So regierte er anderthalb Jahre mit Weisheit und theilweisem Erfolg; doch der römische Adel, dem sein Regiment nicht gefiel, bewog Benedikt, den Stuhl Petri wieder zu besteigen. Der Archidiakonus Petrus rief Kaiser Heinrich III. zu Hülfe (1046). Gregor ging dem Kaiser bis Piacenza entgegen und kam mit ihm nach Sutri. Auf der Synode, die hier gehalten wurde, erzählte der Pabst offen, daß er die päbstliche Würde gekauft hätte, um sie zu retten. Als die Bischöfe ihm vorstellten, daß der apostolische Stuhl unmöglich eine käufliche Waare seyn könnte, verdammte er sein Verfahren und legte die päbstlichen Insignien ab. Der Kaiser nahm ihn 1047 mit nach Deutschland. Er wohnte in Köln und ist dort etwa im Sommer 1048 gestorben. **Floto.**

Gregor VII., 1073—85. Er hieß vordem Hildebrand, ein Kind plebejischer Eltern, nach Einigen aus Siena, nach Andern aus Rom selbst gebürtig. Jedenfalls war er von Kindheit an in Rom, diente dem Pabst Gregor VI. als Kaplan und begleitete ihn nach Köln. Nach dessen Tode ward er Mönch zu Clügny. Pabst Leo IX. lernte ihn wahrscheinlich um die Zeit der Synode zu Rheims (1049) kennen, nahm ihn wieder mit nach Rom, vollendete seine Ausbildung und machte ihn zum Subdiakonus und Kardinal.

Die Reformation der Kirche, zu welcher besonders Leo den Grund gelegt hatte, und die Emanzipation des Pabstthums von weltlicher Macht ist sein Werk, obwohl er den Ausgang seiner Unternehmungen nicht erlebt hat. Seine eigentliche Wirksamkeit begann erst 1058.

Er vernichtete zuerst den Einfluß des römischen Adels auf die Pabstwahlen. Nach dem Tode Stephans X. (1058) hatte der römische Adel gegen den Willen der Kardinäle den Bischof von Velletri mit Gewalt zum Pabst gemacht und Benedikt X. genannt. Hildebrand und die Kardinäle wählten mit Zustimmung der Kaiserin Agnes den Bischof Gerhard von Florenz, der nachher als Pabst Nikolaus II. hieß. Er setzte Nikolaus in Rom ein durch Bestechungen und Waffengewalt und entwarf dann, um dem Treiben des Adels ein Ende zu machen, das Gesetz des Nikolaus über die Pabstwahl (1059), wonach die Kardinäle (nebst dem Kaiser) künftig die erste Stimme bei der Wahl eines Pabstes haben sollten. Um die Burgen des Adels zu brechen, rief er Normannen aus Süditalien herbei, und bewog die beiden Häupter derselben, Fürst Richard von Kapua und Herzog Robert Guiskard von Apulien und Kalabrien, Vasallen des Pabstes zu werden. So erwarb er dem apostolischen Stuhle in Italien eine unabhängige und gebietende Stellung. Nikolaus machte ihn zum Archidiakonus der römischen Kirche.

Sodann vernichtete er den Einfluß des deutschen Hofes auf die Pabstwahlen, indem ihm überall die Gunst der Ereignisse wunderbar zu Hülfe kam. Pabst Nikolaus ist im J. 1061 von der Kaiserin Agnes (der Mutter Kaiser Heinrichs IV.) abgesetzt worden; aus welchen Gründen, ist nicht näher bekannt. Nikolaus starb, ehe der Streit beigelegt war. Jetzt sandte die von Hildebrand unterdrückte Partei die päbstlichen Insignien an die Kaiserin, damit sie einen neuen Pabst ernennen möchte. Sie wählte den Bischof Kadalus von Parma 28. Okt. 1061. Hildebrand dagegen hatte mit den Kardinälen schon vier Wochen vorher (1. Okt. 1061) den Bischof Anselm von Lucca zum Pabst gewählt und als solchen Alexander II. genannt. Kadalus zog mit einer Armee nach Rom und würde in dem Kampfe Sieger geblieben seyn, wenn die Kaiserin Agnes am Ruder geblieben wäre. Allein viele deutsche Fürsten verschworen sich, ihr

das Reichsregiment zu nehmen: sie raubten ihren Sohn, den König Heinrich IV. im Mai 1062, und Erzbischof Anno von Köln, der sich zum Regenten des Reichs aufwarf, bestätigte den Pabst Alexander auf den Concilien zu Augsburg (Oktober 1062) und Mantua (Mai 1064). Bis zum Jahre 1066 hielt sich Kadalus' Partei in Rom; dann legte sie die Waffen nieder. — So hatte Hildebrand durchgesetzt, daß ein Pabst regierte, den die Kardinäle gewählt hatten wider den Willen des deutschen Hofes.

Auch ist Hildebrand Pabst geworden ohne die Zustimmung König Heinrichs. Pabst Alexander hatte kurz vor seinem Tode einige Räthe des Königes exkommunizirt, und den König gebeten, daß er sie vom Hofe entfernte. Ehe diese Sache geschlichtet war, starb Alexander (22. April 1073), und Hildebrand, der an demselben Tage von Geistlichkeit und Volk zum Pabst gewählt und Gregor VII. genannt wurde, nahm sofort den Streit auf und verlangte, daß König Heinrich dem apostolischen Stuhle nachgäbe. Die Rebellion der sächsischen Fürsten (August 1073) zwang Heinrich, daß er einen unterwürfigen Brief an Gregor schrieb und nach Ostern 1074 zu Nürnberg vor seiner Mutter und zwei römischen Kardinalbischöfen Buße that für seinen Umgang mit den exkommunizirten Räthen. Um seine Zustimmung zu der Wahl ist er von Gregor nicht befragt worden. Seitdem lag die Wahl der Päbste ausschließlich in der Hand der Kardinäle.

Drittens ging Gregor daran, durch energische Mittel die Priesterehe zu vernichten. Seit Pabst Leo IX. waren frühere Verbote der Priesterehe auf vielen Synoden erneuert worden, allein die Bischöfe nahmen keine Notiz davon: Domherrn und Pfarrer lebten in der Ehe nach wie vor. Welches Mittel er anwenden müßte, um das Cölibatgesetz durchzusetzen, sah Gregor zuerst in Mailand. Hier hatte nämlich seit dem J. 1057 der Pöbel, aufgehetzt durch einige fanatische Priester, die Geistlichen zur Trennung von ihren Frauen gezwungen, durch rohe Mißhandlungen und Gewaltsamkeiten. Im J. 1074 nun befahl Gregor allen Laien, den Gottesdienst und die Sakramente von verheiratheten Priestern nicht mehr anzunehmen, sondern letztere mit Gewalt zu nöthigen, ihre Frauen zu entlassen. Der Befehl ward mit Freuden befolgt; Pöbel und Ritter jauchzten, daß sie jetzt ohne Scheu gegen den Klerus wüthen durften: die Leiden der Pfarrer, namentlich in Süddeutschland, waren unbeschreiblich. Die Folge war, daß glühender Haß gegen den Pabst die niedere Weltgeistlichkeit erfüllte, und die meisten Bischöfe mit Erbitterung fragten, ob es je erhört gewesen, daß ein Pabst die Aufsicht und Gerichtsbarkeit über Domherrn und Pfarrer den Bischöfen nähme und dem Pöbel übertrüge. Sie schrieen zu König Heinrich um Hülfe wider den Pabst (1075).

Viertens endlich war es Gregors höchstes Bestreben, die Freiheit der Kirche bei der Investitur der Bischöfe und Aebte herzustellen.

An der herkömmlichen Investitur, dem „abscheulichen Herkommen“, wie er sich ausdrückt, hatte er viel auszusetzen. Er hielt es für eine Profanation, daß Bischöfe und reichsunmittelbare Aebte vom Kaiser die Insignien ihres Amtes, Ring und Stab, erhielten; denn Ring und Stab wären kirchliche Sakramente. Er hielt es für eine Ungerechtigkeit und Schmach, daß Bischöfe und Aebte meist ganz willkürlich vom Kaiser ernannt wurden, daß eine Wahl derselben durch Klerus und Volk meist gar nicht stattfand, und daß auf diese Weise Bischöfe und Aebte eingesetzt wurden, welche in den betreffenden Städten oder Klöstern Niemand kannte. Ferner glaubte er, daß bei diesem Herkommen die Simonie, d. i. die Käuflichkeit der geistlichen Würden nicht ausgerottet werden könnte.

Seine Meinung war, daß Klerus und Volk den Bischof und Mönche den Abt wählen sollten in vollkommener Freiheit, ohne auf irgend etwas Anderes Rücksicht zu nehmen, als auf seine Tüchtigkeit und Würdigkeit zum Amte. Und dann sollte der Erzbischof den neu gewählten Bischof, der Bischof den neu gewählten Abt investiren und weihen.

Dies und nichts Anderes verstand Gregor unter Freiheit der Kirche. (S. d. Brief an alle Gläubigen aus Salerno 1084 bei Hugo von Flavigny II.)

Lange schon mochte man hievon im Lateran gesprochen haben. Erst auf der Frühjahrssynode 1075 indessen erließ Gregor sein Investiturgesetz, zunächst, wie ich glaube,

durch jenen Bamberger Skandal veranlaßt, bei welchem die gänzliche Unwürdigkeit des Bischof Herrmann von Bamberg zu seinem Amte an's Licht kam. Das Gesetz lautete: es sollte fernerhin kein Geistlicher irgend ein kirchliches Amt von der Hand eines Laien annehmen, und es sollte kein Fürst oder sonst ein Laie ein kirchliches Amt fernerhin vergeben.

Doch hat er dies Gesetz damals nicht öffentlich bekannt gemacht: dies ist erst im J. 1078 geschehen. Wie es scheint, wollte er namentlich mit König Heinrich IV. darüber unterhandeln. Er erblickte in diesem Gesetze die Ursache alles späteren Streites mit Heinrich IV. (Brief Quum veritas. Mansi XX, 381.)

Uebrigens ist wohl zu beachten, daß er trotz dieses Verbotes der Laieninvestitur den Lehndienst, welchen Bischöfe und Aebte dem Könige zu leisten hatten, keineswegs zu hindern beabsichtigte. (Brief an die Kirche von Aquileja vom 17. Sept. 1077.)

Neben diesen Bestrebungen für das ehelose Leben der Priester und für eine lautere Wahl der Bischöfe, die sein Hauptaugenmerk bildeten, beschäftigten ihn noch manche andere Pläne, die merkwürdig genug sind, aber ohne Resultat blieben. Wie er in Süditalien die Eroberungen der Normannen zu päbstlichen Lehen gemacht hatte, so suchte er mit Ausnahme von Frankreich und dem deutschen Reiche fast alle Länder der Christenheit zu Vasallenländern des apostolischen Stuhles zu machen. Er beanspruchte ohne Weiteres Spanien, Korsika, Sardinien und Ungarn. Ein vertriebener russischer Prinz nahm Rußland von ihm zu Lehen. Auch die Könige von Dänemark und England (diesen erst 1079) forderte er auf, den Vasalleneid zu leisten. In der That schwuren ihm spanische Große, Grafen in Provence, Savoyen und Arelat und ein kleiner König in Dalmatien den Eid der Treue. König Wilhelm von England dagegen wies sein Verlangen ziemlich kurz ab. Endlich meinte Gregor auch, daß Karl der Große Sachsen für den heil. Petrus erobert hätte; doch gründete er darauf keine Ansprüche, weil er damals, als er diese Meinung aussprach (1081), schon das ganze römische Reich zu einem päbstlichen Lehen hatte machen wollen.

Lebhaft beschäftigte ihn (1074) das Projekt zu einem Kreuzzuge. Er wollte mit 50,000 Mann das heil. Grab den Türken entreißen, und Griechen und Armenier, die über das Dogma vom Ausgange des heil. Geistes mit der römischen Kirche entzweit waren, zur Einheit der Kirche zurückführen. Und zu gleicher Zeit (1074) drohte er dem unwürdigen Könige Philipp I. die Krone von Frankreich nehmen zu wollen; denn das wäre der Schlimmste unter allen Fürsten, die St. Peter Hohn böten.

Alle diese Pläne nun wurden absorbirt durch den großen Kampf gegen König Heinrich IV. von Deutschland, der in den ersten Tagen des Jahres 1076 ausbrach.

Die Mutter des Königs, Kaiserin Agnes, die seit 1065 in Rom wohnte, und die Markgräfin Beatrix von Toskana hatten seit 1073 sich unablässig bemüht, den Frieden zwischen dem Könige und dem Pabst zu erhalten. Doch gab es in Deutschland sehr einflußreiche Leute, die den Pabst haßten und wünschten, daß er abgesetzt würde. Auch waren Gründe genug zum Streit vorhanden. Gregor war Pabst geworden ohne Einwilligung des Königs; Oberitalien war durch die von Gregor geschürten Unruhen des Pöbels im elendesten Zustande; der Pabst mischte sich ein, wenn der König nach alter Sitte dafür sorgte, daß seine Getreuen Güter der Reichsabteien zu Lehen erhielten; hetzte den Pöbel auf wider die Geistlichkeit und hatte jenes seltsame Verbot der Laieninvestitur erlassen, wovon dem Könige Kunde geworden war. Großen Einfluß hatte bei Heinrich seit dem Sommer 1075 der mächtige, kluge und gerechte Herzog Gottfried von Niederlothringen, der den Pabst bitter haßte. Denn sein Weib Mathilde, die Tochter der Markgräfin Beatrix, mit der er sich im Jan. 1074 vermählt hatte, wollte nicht bei ihm in Deutschland bleiben, sondern kehrte zu ihrer Mutter zurück, und er sah den Pabst als den Urheber dieser Entfremdung zwischen ihm und Mathilde an. Nicht ohne Grund; denn Gregor wünschte den Einfluß, den er vor der Verheirathung auf Mathilde übte, auch nach derselben zu bewahren, und suchte sie mit aller Macht in der ascetischen Rich-

tung festzuhalten, in der er sie wie ihre Mutter stets bestärkt hatte. Die Verläumdungen übrigens über sein Verhältniß zu ihr sind nicht der Rede werth.

Den Ausschlag indessen in der Spannung zwischen Heinrich und Gregor gaben die Ereignisse in Mailand 1075. Nach dem Tode des Erzbischofs Guido (1071) hatte der König einem Priester aus Mailand, Namens Gottfried, der schon bei seines Vorgängers Lebzeiten zum Erzbischof bestimmt worden, die erzbischöfliche Würde definitiv übergeben und ihn 1073 von den lombardischen Bischöfen weihen lassen. Schon Pabst Alexander hatte Gottfried verworfen und exkommunizirt. Der Pöbel dagegen, der für den Pabst kämpfte, hatte einen Geistlichen, Namens Atto, gewählt. Keiner von Beiden jedoch fand allgemeine Anerkennung: Gottfried lebte gleichsam als Privatmann auf einem erzbischöflichen Schlosse; Atto war seit 1073 in Rom und wurde 1074 von Gregor bestätigt. Oefters hatte der Pabst wegen dieser Händel sich mit billigen Vorstellungen an Heinrich gewandt, und dieser hatte versprochen, er wollte nachgeben. Indessen es waren die mailändischen Unruhen von der Art, daß nur durch eine Zusammenkunft des Königs und des Pabstes hätte Friede gestiftet werden können. Im Sommer 1075 nun beschlossen der Adel und die bessern Bürger in Mailand, dem Treiben des Pöbels ein Ende zu machen. Sie erschlugen den Anführer des Pöbels, den Ritter Herlembald, und baten dann den König, damit der alte Glanz der ambrosianischen Kirche völlig hergestellt würde, ihnen einen würdigen Erzbischof zu geben. Er ernannte dazu einen mailändischen Priester, Namens Tedald. So gab es drei Erzbischöfe von Mailand, von denen zwei vom Könige eingesetzt waren. Gregor war mit Recht sehr aufgebracht.

Im November 1076 gelangten zwei Botschaften an Gregor: eine vom Könige, deren Inhalt nicht bekannt ist, aber wahrscheinlich dahin lautete, daß er 1076 zum Kaiser gekrönt zu werden wünschte; eine zweite von den sächsischen Fürsten (die Heinrich im Juni an der Unstrut besiegt hatte), worin der König verklagt ward, daß er seine exkommunizirten Räthe an den Hof zurückgerufen und ein unerhört lasterhaftes Leben führte. Letzteres waren Verläumdungen, auf die Gregor später nie Gewicht gelegt hat, aber damals wies er sie nicht ab. Etwa am 8. Dezember 1075 schrieb er in höchst aufgebrachtem Tone an Tedald, und sicher an demselben Tage verließ jene Gesandtschaft Rom, die den Ausbruch des Streites herbeiführte. Es waren päbstliche Gesandten, die den letzten Brief trugen, den der Pabst an Heinrich geschrieben (Reg. III, 10. Das Datum 8. Jan. ist falsch; man muß 8. Dez. lesen); und drei Dienstmannen des Königs, die Briefe ihres Herrn an den Pabst gebracht hatten und nun mit einem mündlichen Auftrage zurückkehrten. Sie sollten, wie Gregor selbst erzählt (in dem Briefe Audivimus quosdam), mit Heinrich über sein lasterhaftes Leben sprechen; denn der Pabst wollte ungerechter Weise sich jener Lügen als einer Waffe gegen den König bedienen. Indessen die Worte, welche er zu den drei Dienstmannen sprach, waren sicher sehr heftig und drohend: er hatte gesagt, er würde dem Könige Reich und Seligkeit nehmen.

Heinrich ließ sich durch die Botschaft, die am 1. Januar 1076 nach Goslar kam, zu dem unklugen Schritte hinreißen, Gregor absetzen zu wollen, und lieferte dadurch dem Pabst alle Waffen in die Hände. Dem Absetzungsdekret, welches ein großer Theil der deutschen Bischöfe zu Worms (24. Jan.) aussprach und die lombardischen Bischöfe zu Piacenza unterschrieben, antwortete Gregor mit dem Bannfluch. Im Juli schon sah er, daß er Sieger wäre. Die Partei des Königs hatte sich fast aufgelöst, Herzog Gottfried war schon im Februar ermordet worden, und die Sachsen sammt den süddeutschen Herzögen erklärten, der König müßte dem Pabst Genugthuung leisten. Es kam ihnen darauf an, die königliche Autorität herunterzubringen. Sie baten den Pabst, am 2. Febr. 1077 in Augsburg zu seyn: da sollte Gericht gehalten werden über den König. Heinrich selbst mußte sich zu Oppenheim (Okt. 1076) hiezu verstehen.

Also machte sich Gregor im Dezember auf, hocherfreut, jetzt als Schiedsrichter zwischen dem Könige und den deutschen Fürsten auftreten zu können, eine Stellung, die nie

ein Pabst eingenommen. Zu Anfang des Januar kam er unter Mathildens Geleit am Po an — als er mit Schrecken vernahm, der König wäre in Italien.

Heinrich hatte nämlich, in der festen Absicht, die Reichsversammlung zu Augsburg nicht zu Stande kommen zu lassen, sich im Dezember heimlich und schnell aus Speyer aufgemacht, hatte die Alpen überstiegen und war nun unter den Lombarden, die über seine Ankunft jubelten und glaubten, er würde dem Regiment des verhaßten Pabstes ein Ende machen. Allein Heinrich hatte die deutschen Verhältnisse im Auge: ihm mußte daran liegen, vom Banne absolvirt zu werden, um den deutschen Fürsten jeden Rechtsvorwand wider ihn zu nehmen.

Er folgte Gregor nach Kanossa, wohin derselbe in großer Besorgniß entwichen war, und stellte sich dort drei Tage lang im Bußgewande auf. Der Pabst hätte ihn sicher nicht absolvirt, wenn nicht die Gräfin Mathilde und andere Fürsten, denen er endlich nachgeben mußte, auf das Heftigste in ihn gedrungen wären. Denn ihm lag daran, als Schiedsrichter zwischen dem Könige und den Fürsten aufzutreten, und er wußte, daß die deutschen Fürsten ihm zürnen würden, wenn er den Bann aufhöbe und sie dann der Ungnade des Königs preisgäbe. In dieser Noth beschloß er, mit Rücksicht auf Mathilde den König zu absolviren, aber mit Rücksicht auf die deutschen Fürsten bestand er auf einer Reichsversammlung, wo Alles schließlich abgemacht werden sollte. So ward Heinrich absolvirt. Aber er war fest entschlossen, eine solche Reichsversammlung nie zu Stande kommen zu lassen, und that recht daran.

Jene deutschen Fürsten nun, voll Zorn, daß der Pabst den König absolvirt hatte, und voll Furcht, daß Heinrich sie zur Rechenschaft ziehen würde, wählten am 15. März 1077 zu Forchheim einen Gegenkönig, den Herzog Rudolph von Schwaben — ein Schritt, zu dem sie die Noth zwang, zu dem ihnen aber sonst auch der Schein des Rechts fehlte, da Heinrich absolvirt war. Jetzt kehrte Heinrich nach Deutschland zurück, sammelte seine Anhänger und bekriegte die Rebellen bis 1080. In dieser ganzen Zeit suchte Gregor, der nach Rom zurückgekehrt war, eine Reichsversammlung zu Stande zu bringen, wo wenigstens seine Legaten die Sache schlichten sollten. Indessen beide Parteien, der König wie die Rebellen, verhinderten das Zustandekommen einer solchen Versammlung.

Da Gregor dies erkannte, that er auf der Frühjahrssynode 1080 Heinrich von Neuem in den Bann und bestätigte den Gegenkönig. Mit Hohngeschrei nahm die Partei des Königs diese Nachricht auf. Heinrich ernannte im Sommer zu Brixen den Gegenpabst Clemens III., vordem Erzbischof von Ravenna, einen Mann, dessen vorzügliche Eigenschaften Gregor immer gerühmt hatte; im Herbst ward der Gegenkönig erschlagen in der Schlacht an der Elster (15. Okt.), und im Frühjahr 1081 stand Heinrich in Italien, um gegen Rom zu ziehen.

Die Römer versprachen Gregor, treu bei ihm ausharren zu wollen. Robert Guiskard, den Herzog von Apulien und Kalabrien, hatte er im Juni 1080 vom Banne absolvirt, in dem er seit langen Jahren war, allein wirksame Hülfe leistete derselbe nicht, sondern ging über das adriatische Meer, um Dyrrhachium zu belagern. Der andere Normannenfürst Jordan von Kapua ward jetzt gerade Gregors Feind, weil der Pabst mit Herzog Robert Frieden geschlossen. Die Gräfin Mathilde schickte Gold, aber ihre Ritter erklärten Widerstand gegen den König für Wahnsinn: sie waren schon im Herbst 1080 von den Lombarden besiegt worden.

Indessen des Königs Heer war klein: vergeblich zog er 1081 und 82 vor die Stadt. Erst am 3. Juni 1083 nahm er die Leostadt und legte eine Besatzung hinein. Jetzt litt das Volk in Rom Noth, da keine Lebensmittel nach der Stadt kamen. Der König hatte im Sommer die Leostadt verlassen, kam aber im November zurück, am 21. März 1084 zog er in Rom ein und brachte den Gegenpabst in den Lateran. Die Römer hatten den Pabst, der in der Engelsburg war, gebeten, er möchte Frieden schließen, und als dies vergeblich war, dem Könige versprochen, sie würden Gregor zur Unterwerfung zwingen, wenn er nicht auf dem Wege der Güte zur Nachgiebigkeit zu bewegen wäre.

Schon 1083 war jedoch Herzog Robert Guiskard nach Italien zurückgekehrt, um dem Pabst zu helfen. Er wollte den König nicht zu mächtig werden lassen. Als Heinrich von dem sehr großen Heere des Herzogs vernahm, das im Anmarsch wäre, verließ er mit den Seinen am 21. Mai 1084 Rom. Im Juni drang Herzog Robert in die Stadt (einige der Bürger öffneten ihm ein Thor) und nahm Gregor mit sich nach Salerno.

Von hier aus forderte Gregor noch einmal alle Gläubigen auf, ihm zu Hülfe zu eilen, doch ohne jeden Erfolg. Nachdem er 11 Monate zu Salerno zugebracht, starb er daselbst am 25. Mai 1085.

Gregor war ohne Zweifel ein großer Mann. Seine Pläne wurden erst nach seinem Tode durchgeführt; doch haben sie die Geschichte des Abendlandes in völlig neue Bahnen gelenkt und wirken fort bis auf die Gegenwart. Um die Durchführung dieser Pläne anzubahnen, brauchte er die freilich überaus günstigen Verhältnisse mit großem Scharfsinn, und wandte dazu Mittel an, die oft nicht zu billigen waren, aber doch zum Zwecke führten. Zudem war er der aufrichtigen Meinung, daß seine Unternehmungen der Christenheit zum Heile dienen würden. Ob dies wirklich der Fall gewesen, das ist sehr wohl zu bezweifeln. Er hat den päbstlichen Stuhl von dem Einflusse der kaiserlichen Gewalt befreit und hat den Grund zu der späteren Allmacht des Pabstthums gelegt: und das Pabstthum ist gerade wegen dieser Allmacht heruntergekommen. — Er hat den Priestern die Ehe verboten, und die Folgen dieses Verbotes sind seitdem der Art gewesen, daß man wohl am besten davon schweigt. Die Ansicht (Luden, Möhler u. A.*)), daß ohne den Cölibat die Geistlichkeit eine Kaste geworden wäre, ist nichts als eine Hypothese: die historischen Thatsachen, welche uns vorliegen, beweisen, daß die verheiratheten Priester ein vortrefflicher, würdiger Stand waren (Damiani's Zeugnisse über die lombardischen Geistlichen!), und daß die Durchführung des Cölibates den Klerus zum größten Theile entsittlicht hat. Jedenfalls hat Gregor VII. von jener Gefahr, daß der Klerus eine Kaste werden möchte, nichts gewußt; und selbst wenn diese Hypothese begründet wäre (was wir durchaus verneinen), so läge doch hierin kein Grund, den Cölibat der katholischen Priester noch heute aufrecht zu erhalten. — Dem Verbot endlich der Laieninvestitur, welches Gregor erließ, lag die Ansicht zum Grund, die Wahlen würden nun, wenn der Kaiser nicht mehr betheiligt wäre, ganz lauter seyn. Allein diese Ansicht war eine Illusion: mehr als früher wurden der Intrigue und Bestechung Thür und Thor geöffnet.

[Stenzel, Geschichte der fränk. Kaiser 1827. Voigt, Hildebrand als Pabst Gregor VII. 2. Aufl. 1846. Söltl, Gregor der Siebente 1847. Was in obigem Aufsatze von den früheren Darstellungen abweichen sollte, dafür s. d. Beweise in Floto, Kaiser Heinrich der Vierte und sein Zeitalter. 2 Bde. 1855. 1856.]. **Floto.**

Gregor VIII. (Gegenpabst), vor seiner Erhebung durch Heinrich V. am 8. März 1118 Mauritius Burdinus genannt und Erzbischof von Braga in Spanien, hielt sich zwar mit Hülfe deutscher Truppen gegen Paschalis II., wurde aber von Calixtus II. (s. diesen Art.) schmählich entsetzt und aus einem Kerker in den andern geschleppt, bis er um 1125 starb.

Vita Burdini bei *Baluze*, Miscell. III.; *Jaffé*, Regesta Pontif.

Gregor VIII., vorher Albero genannt und aus Benevento gebürtig, ein frommer Mann, von dem Großes erwartet wurde, ward am 21. Oktober 1187 zu Ferrara erhoben, starb aber schon am 17. Dezember dess. J., nachdem er, von Jerusalem's Schicksal entbrannt, einen Kreuzzug vorbereitet hatte.

Baronius, Annal. ad. a. 1187; *Jaffé* l. c.; Bower, Historie der röm. Päbste, deutsch von Rambach VII. S. 362 ff.

Gregor IX. war ein vielerfahrener und verdienstvoller Greis, als er am 20. März

*) Diese Ansicht wurde vor Möhler und Luden von Johannes von Müller ausgesprochen. Anm. der Red.

1227 auf den apostolischen Stuhl erhoben wurde. Allein in seinem achtundzwanzigjährigen Cardinalat hatte er schon mehrere Phasen des großen Kampfes der Hierarchie mit den Staufen erlebt, seine Hand hatte Friedrich II. zu Aachen gekrönt. Bevor er mit ihm zusammenstieß, nannte Friedrich selber diesen Ugolino da Segni, einen Neffen des großen Innocentius und Erben seiner Ideen und seiner Willenskraft, einen Mann von tadellosem Ruf, reinem Wandel, ausgezeichnet durch Frömmigkeit, Wissenschaft und Beredtsamkeit. Ein schöner und kräftiger Greis, wahrte er sich eine ungewöhnliche Entschlossenheit und Schnelligkeit des Handelns bis an seinen Tod. Hartnäckigkeit und Priesterstolz, die man ihm so oft vorgeworfen hat, treffen mehr die kämpfende Hierarchie im Allgemeinen als seine Person. Von der nachgiebigen Milde seines Vorgängers freilich hatte er Nichts.

Kaum gekrönt, richtete er sofort an den Kaiser eine drohende Mahnung an den gelobten Kreuzzug. Als sich Friedrich wirklich in Brindisi einschiffte, aber schon am dritten Tage wegen einer ausbrechenden Seuche und eigener Erkrankung wieder sein apulisches Reich betrat, erklärte der Pabst die Krankheit für verstellt und sprach um Martini 1227 den Bann über den Kaiser, entband die apulischen Unterthanen des Gehorsams und wiederholte Bann und Interdict noch zweimal, obwohl er von den römischen Ghibellinen verjagt, nach Viterbo und von da nach Perugia flüchten mußte. Eine Rechtfertigung dieser Härte liegt allerdings in der nichtachtenden Weise, in welcher Friedrich den milden Honorius mit dreimaligen Gelobungen hingehalten hatte. Nun unternahm der Hohenstaufe, den der Pabst ein undankbares Kind der Kirche nannte, am 11. Aug. 1228 wirklich unter und trotz dem dreimaligen Fluche der Kirche seinen palästinensischen Zug, fand die Tempelherren und Johanniter, den syrischen Klerus und den Patriarchen von Jerusalem schon heftig durch päbstliche Mahnungen gegen sich erbittert, setzte selber in der Grabeskirche, die sein Fuß entweihte, die Krone des Königreichs auf sein Haupt und schloß dann einen günstigen Frieden mit den Saracenen, nach welchem Jerusalem, Bethlehem und Nazareth wieder der christlichen Andacht geöffnet wurden. Ihn vermochte dazu die Botschaft, daß der Pabst die lombardischen Städte wider ihn erregt und plündernde Schlüsselsoldaten in sein unteritalisches Reich gesandt habe. Diese entflohen, als Friedrich wieder in seinem Reiche landete, dennoch traf ihn von Neuem der Bann und seine Freundschaft mit den Saracenen wurde seitdem vom Pabste bitter gerügt. Da vermittelte der Deutschordensmeister Hermann von Salza einen Frieden zwischen den Häuptern der Christenheit und diese hielten am 1. Sept. 1230 eine freundliche Zusammenkunft zu Anagni, der Geburtsstadt des Pabstes. Jede Versöhnung war nur ein Waffenstillstand, denn der prinzipielle Kampf drängte der Katastrophe zu. Als der Kaiser mit Glück, aber mit furchtbarer Strenge die rebellischen Städte der Lombardei züchtigte, über deren Rechte Gregor das Amt des Schiedsrichters in Anspruch nahm, als er seinen Sohn Enzio zum Könige von Sardinien ernannte, nach päbstlicher Meinung einem apostolischen Lehen, da traf ihn am Palmsonntag 1239 zum fünften Male der Bann und der Streit wurde seitdem zu einem Kampf auf Leben und Tod. Friedlich ließ zu Padua durch seinen Großrichter Peter von Vinea seine Rechtgläubigkeit beweisen, eröffnete einen bittern Federkrieg, rückte dann aber auch erobernd gegen Rom los, drängte das päbstliche Heer in die Stadt zurück und strafte überall, oft grausam und mit seinem höhnenden Priesterhasse. Als er unterdeß durch Enzio die zum Concil segelnden Bischöfe und Cardinäle bei der Felseninsel Meloria aufgreifen, berüchtigte Ghibellinen unter ihnen im Meer ersäufen, andere unter Hunger und Gram in den Kerkern Neapels sterben ließ, da starb der in Rom umzingelte Pabst am 21. Aug. 1241, halb durch Kummer, halb durch die sommerliche Pestluft, fast hundertjährig, bis zum letzten Augenblick die Freiheit der Kirche wahrend.

Die fünf Bücher seiner Decretalen, die er durch Raymundus de Pennaforte sammeln und ordnen ließ (publicirt 1234) sind das Seitenstück und Widerspiel zu der weltlichen Gesetzgebung Friedrich's II., beide gleichsam ein Niederschlag des hin und her

wogenden großen Ringkampfes der Hohenstaufenzeit. Unter seinen Canonisationen sind die der h. Elisabeth, der Stifter des Dominikaner- und des Franciskanerordens, von denen er die Wiedererweckung der kirchlichen Disciplin erwartete, und des Antonius von Padua die berühmtesten.

Viten bei *Muratori*, Scriptt. T. III. P. I, II.; *Raynald*, Annal.; Böhmer, die Regesten d. Kaiserreichs unter Philipp, Otto IV., Friedrich II.; v. Raumer, Gesch. d. Hohenst. Bd. 3. 4.; Höfler, K. Friedrich II.

Gregor X., vorher Tebaldo de' Visconti und Archidiakon von Lüttich, befand sich auf seiner Pilgerfahrt zum heiligen Grabe in Acre, als er die Nachricht erhielt, daß er am 1. Sept. 1271 durch eine Commission von Cardinälen nach einer fast dreijährigen Sedisvakanz, welche der Streit zwischen der französischen und der italienischen Cardinalpartei veranlaßt hatte, auf den apostolischen Stuhl erhoben sey. Im Interesse eines Kreuzzugs suchte er in Italien die Factionen der Guelfen und Ghibellinen auszusöhnen und betrieb 1274 auf dem zweiten Concil zu Lyon eine Union mit der griechischen Kirche, zu welcher wohl der paläologische Kaiser, nicht aber der byzantinische Klerus die Hand bot. Um Deutschland erwarb er sich ein hohes Verdienst, indem er zur Wahl des habsburgischen Kaisers nicht wenig beitrug; auch vermochte er Alfonso von Castilien zum freiwilligen Rücktritt. Er starb mit dem Ruhm eines friedliebenden und hochherzigen Kirchenfürsten am 10. Jan. 1276 zu Arezzo.

Viten bei *Muratori*, Scriptt. T. III. P. I. II., von *Bonacci*, Roma 1711; *Böhmer*, Regesta Imperii inde ab a. 1256—1313; Bower, Historie d. röm. Päbste, übers. von Rambach VIII. S. 145.

Gregor XI., vorher Pierre Roger aus Maumont in der Diöcese von Limoges, wurde am 30. Dec. 1370 zu Avignon gewählt. Ein Nepote Clemens VI. war er schon im 17. Lebensjahre Cardinal geworden und nepotistisch wie sein Oheim. Sein Versuch einer Union mit den Griechen und seine Bemühungen gegen die Türken blieben gleich erfolglos. Als geschickter Canonist und Theolog trat er mit Heftigkeit gegen die wiklifitischen Lehren auf. Auf die Bitten der Römer, bewegt vielleicht durch die Vorstellungen der h. Catharina von Siena, hielt er am 27. Jan. 1377 unter dem Jubel des Volkes, das ihm freilich bald wieder den rebellischen Sinn zeigte, seinen Einzug in Rom. Er starb den 28. März 1378.

Vitae Papar. Avenionens. ed. *Baluzius* I.; Bower VIII. S. 460.

Gregor XII., vorher Angelo aus dem venetianischen Patriciergeschlechte de' Corraro, wurde von den römischen Cardinälen am 30. Nov. 1406 erhoben und hielt dann wie sein avenionensischer Rival Benedikt XIII. (s. d. Art.), die schismatische Würde mit einer widerlichen Schlauheit und Zähigkeit fest. Selbst die Cardinäle, die ihn gewählt, verließen ihn. Das Concil zu Pisa entsetzte ihn, worauf er wie Benedikt mit einem Protest gegen seine Gültigkeit und mit dem Bann antwortete. Doch entkleidete er sich zu Constanz freiwillig der päbstlichen Gewande und lebte noch zwei Jahre lang in Ehren als Cardinal-Bischof von Porto. Er starb den 18. Oktober 1417, ein Greis von 90 Jahren.

Die Quellen und Hülfsmittel s. in dem Art. Constanzer Concil. Dr. G. Voigt.

Gregor XIII. (vom 13. Mai 1572 bis 10. April 1585), vorher Ugo Buoncompagno genannt, hatte acht Jahre lang zu Bologna, seiner Vaterstadt, das canonische Recht gelehrt, ein rühriger Mann, heiter und dem Leben zugewendet. Vor seinem Eintritt in den geistlichen Stand hatte er einen unehelichen Sohn gezeugt. Seine Gelehrsamkeit und seine Thätigkeit auf dem tridentinischen Concil empfahlen ihn 1565 zum Cardinalat, Pabst wurde er auf Betrieb des Cardinal Granvella. Die Strenge und der feurige Geist der katholischen Restauration hoben nun seinen Karakter und seinen Wandel auf eine Höhe, in der er seiner Curie zum Muster dienen konnte; Pius V. war offenbar sein Vorbild. Seine Vielseitigkeit und Unermüdlichkeit entsprachen dem weiten Gesichtskreis, den die frische Kraft des Jesuitenordens der Kirche vorzeichnete. Diese

raffte sich zusammen im Kampf gegen den Protestantismus. Die pariser Blutnacht feierte der Pabst durch Processionen und Denkmünzen, eifrig unterstützte er Heinrich III. gegen die Hugenotten, aber die gallischen Kirchenfreiheiten unter die Dekrete des Tridentinums zu beugen gelang ihm doch nicht. Seitdem die spanische Armada gerüstet wurde, war er der besten Hoffnung, auch die hochkirchliche Ketzerei vernichtet zu sehen, den Ausgang erlebte er nicht. — Wirksamer rüstete er selbst auf einem andern Gebiet: 22 Jesuitencollegien verdanken ihm ihren Ursprung, die großen Pflanzschulen des Ordens waren seine Lieblingsstiftungen (s. d. Art. Collegia nationalia), auf die Unterstützung junger Leute bei ihren Studien wandte er gegen 2 Mill. Scudi. Während er in Rom kirchliche Prachtbauten ausführte, schickte er den Jesuiten Possevinus nach Rußland, um die Reunion der griechischen Kirche mit der lateinischen zu betreiben, zugleich richtete er das Auge auf die Heidenmissionen in Indien und Japan. An der Verbesserung des gratianischen Dekrets hatte er schon als Cardinal selber gearbeitet, 1582 wurde ihm die neue Folio-Ausgabe des Corpus juris canonici überreicht. Auch die Verbesserung des julianischen Kalenders kam durch die Commission, die er in Rom zusammenrief, zu Stande, durch seine Bulle vom 13. Febr. 1582 verkündete er die Vollendung des Werkes, an welchem die Concilien zu Kostnitz, Basel und Trient und mehrere Päbste vergebens gearbeitet. Aber durch alle diese Ausgaben, die er nicht durch unerlaubte Einnahmen decken mochte, verwilderte die päbstliche Finanzwirthschaft und die Maßregeln seiner Gerichte reizten die Barone des Kirchenstaates zu einem Räuber- und Banditenleben, dem der Pabst nicht zu steuern vermochte. Er starb im 83. Lebensjahre.

Seine Schriften in *Eggs* Pontificium doctum; Viten von *Ciappi* 1591, *Bomplani* 1685, *Maffei* 1742; Bower und Rambach, Historie der römischen Päbste Th. X. Abschn. 1. S. 225; Ranke, die röm. Päbste Bd. I. S. 419 und Anh. zu Bd. III.

Gregor XIV. (v. 5. Dec. 1590 bis 15. Okt. 1591). Ihn, der vorher Nicolo Sfondrato hieß, wählten die Cardinäle, um endlich die Parteiwirren des Conclave zu durchbrechen: er war fromm und sittenrein, aber sehr unbedeutend. So ergab er sich ganz der spanischen Partei und den Liguisten Frankreichs, unterstützte diese durch Subsidien und durch die Sendung von Truppen unter seinem Neffen Ercole. Der Bann, den er über Heinrich IV. sprach, trug nicht wenig dazu bei, diesem den Rücktritt zur katholischen Kirche als eine politische Nothwendigkeit erscheinen zu lassen.

S. Bullen im Bullar. Magnum ed. *Cherubini* T. II.; s. Leben von Cicarella in den fortgesetzten Ausgaben des Platina; Ranke, die römischen Päbste Bd. II. S. 221.

Gregor XV. (vom 9. Febr. 1621 bis 18. Juli 1623), vorher Alessandro Ludovisi, war ein altersschwacher und kranker Mann, als er den römischen Stuhl bestieg. Aber sein jugendlicher Nepote Ludovico handelte für ihn und so sehr im weltumfassenden Sinne Gregor's XIII. oder viemehr des Jesuitismus, daß die wenigen Jahre dieses Pontifikates Erfolge ohne Gleichen sahen. „Alle unsre Gedanken, hieß es in einer der ersten Instruktionen des Pabstes, müssen wir dahin richten, von dem glücklichen Umschwung, von der sieghaften Lage der Dinge so viel Vortheil zu ziehen als möglich." Den glänzendsten Sieg feierte die Gegenreformation in Böhmen, wo die Sendung des Cardinal Caraffa entschied, desgleichen in Oesterreich und Ungarn. Ferdinand II. war von den jesuitischen Einflüsterungen umstrickt wie Maximilian von Bayern, den durch Vermittlung des Pabstes der Kurhut belohnte. In Frankreich, selbst in den Niederlanden und am englischen Hofe schritt die Restauration des Katholicismus überraschend vorwärts. Den außereuropäischen Missionen gab die Stiftung der Congregatio de propaganda fide einen Brennpunkt von unberechenbarer Kraft. — Eine Constitution dieses Pabstes organisirte die Conklaven in der Art, wie sie jetzt noch gehalten werden: neu war das geheime Scrutinium.

S. Bullen im Bullar. Magnum ed. *Cherubini* T. III.; vergl. Ranke a. a. O. II. S. 454 ff.

Dr. G. Voigt.

Gregor XVI. Wenn man alle Päbste der neuern Zeit in zwei Klassen einthei-

len kann, in kirchliche und italienische, je nachdem sie von ihren beiden Aemtern das eine oder das andere, entweder das des Oberhaupts der katholischen Kirche, oder das eines italienischen Fürsten, dem andern überordnen, so gehört Gregor XVI. unzweifelhaft in die erste Klasse. Ein Römer klagte unter seiner Regierung: „sonst brachte die Kirche etwas ein, jetzt kostet sie etwas;“ in diesem Wort liegt der Ruhm und die Schmach seines Pontificates. In einer so gefährlichen Zeit, wie nach der französischen Julirevolution das Ende des J. 1830 war, mochte nach Pius des VIII. Tode († 30. Nov. 1830) keiner der Staatsmänner im Cardinalscollegium, wie Barth. Pacca, Albani u. a., sich wählen lassen, aber ein alter Mönch, der General der Camaldolenser, Mauro Cappellari, nahm am 2. Febr. 1831 die Wahl an, und der Name Gregor, welchen seit zwei Jahrhunderten keiner anzunehmen gewagt hatte, verkündigte der Welt nicht eine italienisch fürstliche, sondern eine streng kirchliche Pabstregierung. Dies wurde auch beides in den 15 Jahren seines Regiments in einem Maße erfüllt, daß im Kirchenstaate durch Unachtsamkeit und Unordnung die Noth bis zur Unerträglichkeit gesteigert ward, und daß dagegen allerdings für die katholische Kirche sehr bedeutende Vortheile in und außerhalb Europa's unter ihm erreicht wurden.

Bartolommeo Alberto Cappellari, am 18. Sept. 1765 zu Belluno, also noch als ein Unterthan der Republik Venedig, geboren, war 18 Jahr alt mit dem Namen Mauro in das Camaldolenser-Kloster auf S. Michele bei Venedig eingetreten; nach zwölf Jahren ward er von dort als Begleiter des Generalprokurators seines Ordens nach Rom gesandt. Hier schrieb er im J. 1799 seine Schrift „der Triumph des heil. Stuhles und der Kirche, Bekämpfung der Angriffe der Neuerer mit ihren eigenen Waffen“ (italienisch Rom 1799, deutsch 2. Aufl. 1848), zur Ermuthiguug gerade in einer Zeit tiefster Unterdrückung und anscheinenden Unterganges des Pabstthums. Unter Pius VII. wurde er 1800 Mitglied der accademia ecclesiastica in Rom, 1801 Abt seines Ordens im dortigen Kloster S. Gregorio, 1815 Consultore bei mehreren der wichtigsten Congregationen, der Inquisition, des Index u. a., 1823 General seines Ordens und 1826 durch Leo XII. Cardinal und bald darauf Präfekt der Propaganda. Die Pflichten, welche dies letzte Amt ihm auferlegte, hielt er nun auch als Pabst und Namensnachfolger des Gründers der Propaganda Gregors XV. nnd schon Gregors XIII. so sehr als seine höchsten fest, daß man ihn in diesem Sinne, wohl etwas zn früh, bisweilen den letzten Pabst genannt hat.

Der Anfang seiner Regierung war geeignet, ihn in dieser Richtung noch zu bestärken. Eine über den ganzen Kirchenstaat verbreitete Agitation, unter ihren Theilnehmern die beiden Söhne Louis Napoleons, trat offen hervor, im Norden, in Bologna, Spoleto, Ancona kündigte man dem Pabste den Gehorsam auf; vor Ende des Febr. 1831 hatten sich mehr als eine Million für losgerissen erklärt. Aber die Insurgenten hatten nicht Soldaten und Waffen genug; manche wichen selbst vor unerschrocknem Entgegentreten einzelner Prälaten, wie das des jungen Erzbischofs von Spoleto Mastai-Feretti war, welcher jetzt Pius IX. heißt (geb. 1792); im März rückten österreichische Truppen unter Frimont ein, dies und im Juli 1831 Verheißungen einer mehr aus weltlichen Mitgliedern zusammengesetzten Gemein- und Provincialverwaltung, von welchen nachher nur wenig ausführbar befunden wurde, dazu die Schließung der Universitäten auf ein Jahr, viele Gefangennehmungen u. s. f. stellten die Ruhe einigermaßen wieder her. Doch nicht auf lange; sogleich im folgenden Jahre 1832 wurden die Unruhen im Norden, in Forli, Bologna u. a. wieder so heftig, daß sie nur mit Hülfe der Oesterreicher, deren schonendes Verfahren dem heftigen Cardinal Albani lange nicht genug that, zu ersticken waren, und daß diese österreichische Intervention auch eine französische durch die Besetzung Anconas nach sich zog. Und so wechselten auch in den folgenden Jahren anscheinende Stille und Aufstände, wie noch zuletzt 1844 und 1845, kleine Amnestien und große Gewaltmaßregeln; gegen 2000 politische Gefangene oder Verurtheilte, ein schlimmes Vermächtniß für Pius IX., wurden am Schluß des Pontificats gezählt; die Finanzen waren

so, daß schon zu Anfange desselben bei der ersten Anleihe das Haus Rothschild nur 65 für 100 gab, und daß am Ende desselben die Staatsschuld auf 38 Millionen Scudi und das jährliche Deficit auf eine halbe Million angegeben wurde; zu der Jahreseinnahme des J. 1840 von 7,405,682 Scudi gehörten 1,120,000, welche durch das Lotto aufkamen, wovon aber 850,000 für Verwaltungskosten des Lotto abgingen; für Bauten, Landstraßen, Museen, Antiken war einiges geschehen, aber Verwaltung, Wohlstand, Handel und Gewerbe, Justiz und Militär, alles war doch so, daß die Thätigkeit der Polizei sich besonders auf die Wachsamkeit gegen politisch Verdächtige richten mußte und dabei die öffentliche Sicherheit gegen das gemeine Banditenwesen nicht schützen konnte.

Aber während diese Noth den ausländischen Mönch, welcher hier Landesfürst geworden war, gleichgültiger ließ, hinderte sie ihn und seine Staatssekretäre, darunter von 1833 bis zuletzt den ebenso eifrig kirchlichen Genueser Luigi Lambruschini (geb. 1776), durchaus nicht für die großen allgemeinen Angelegenheiten der katholischen Kirche sehr thätig zu seyn. Kein Pabst wird so viel als er erreicht haben in Begründung neuer Bisthümer und apostolischer Vikariate in allen Welttheilen. Eine im J. 1843 in und von der Propaganda selbst erschienene, nachher möglichst unterdrückte, aber in O. Mejers Propaganda großentheils wieder abgedruckte Statistik aller katholischen Missionen nennt an 40 im 19. Jahrhundert bis 1843 34 neugegründete apostolische Vikariate, davon 32 durch Gregor, welche in den drei letzten Jahren seines Pontifikates noch um einige vermehrt wurden; neue Bisthümer werden dort 40 aufgezählt und 27 davon als unter Gregor begründet, doch bei 14 davon ist noch kein Stiftungsjahr angegeben, einige Jahre nachher gibt das halbofficielle Dizionario Moroni's nur 15 unter Gregor durch die Propaganda neubegründete Missionsbisthümer an; 43 Collegien und 30 Orden waren nach jener officiellen Statistik vom J. 1843 mit Ausbildung und Aussendung von Missionaren beschäftigt, und das Collegium Urbanum de propaganda fide selbst übergab der Pabst 1836 den Jesuiten; freie Vereine unterstützten diese Missionen in einem Maße, daß allein die französische Association de la foi 1843 eine Jahreseinnahme von 3,562,088 Franken hatte, wovon 547,111 in Europa verwandt waren; während in der Statistik die katholische Bevölkerung des Kirchenstaates auf 2,732,436 angegeben wird, ist die ganze katholische Bevölkerung der Erde auf 160,842,424 angeschlagen, davon 155,748,540 als bereits der geordneten Hierarchie und 5,093,884 als apostolischen Vikariaten und Präfekturen untergeben. Für diese größere Gemeine ließ es Gregor nicht fehlen an allgemeinen Verfügungen von ungleichem Werthe, wie die erneuten Verbote des Sklavenhandels durch das Ausschreiben: In supremo apostolatus fastigio collocuti 1839 und der Bibelverbreitung und Bibelgesellschaften durch das encyklische Schreiben vom 8. Mai 1844; unter mehr als 80 Cardinälen, welche unter ihm creirt wurden, waren 1839 auch die beiden gelehrtesten Philologen Italiens, Angelo Mai (geb. 1782, gest. 1854) und Giuseppe Mezzofanti (geb. 1774, gest. 1849). Zu den einzelnen Ländern änderte sich die Stellung des Pabstthums fast überall zum großen Vortheil für dasselbe. Selbst außerhalb Europa's erhielt die katholische Kirche großen Zuwachs durch die neuen Diöcesen und Vikariate in Amerika und Asien, besonders in China, einige auch in Afrika und Australien. Zu den europäischen Ländern trat dieselbe Kirche freilich in ziemlich ungleiche Verhältnisse. In Portugal in dem Streit der Brüder Don Pedro und Don Miguel hatte Gregor lange den letztern als König anerkannt, welcher sich, wie Don Carlos in Spanien, durch die kirchlichere Partei zu behaupten suchte, und zuletzt selbst in Rom ein Asyl suchte; doch seit 1841 kam es wieder zu Annäherungen des Pabstes an die Tochter Don Pedros die Königin Dona Maria da Gloria, der Pabst schickte ihr die goldene Rose, und nahm Pathenstelle an bei ihrem Sohne. Aehnlich ging es in Spanien; in dem Bürgerkriege, welcher hier sogleich nach dem Tode König Ferdinands VII. 1833 darüber ausbrach, daß dieser zu Gunsten seiner 1830 nachgeborenen Tochter Isabel das salische Gesetz aufgehoben hatte und dadurch den Ansprüchen seines Bruders Don Carlos auf die Nachfolge entgegengetreten war, verstärkten die Regentin und ihre meisten Rath-

geber die Mittel des Staats und ihrer Regierung durch starke Eingriffe in das Kirchengut, während Don Carlos, welcher die schmerzenreiche Mutter Gottes zur Padrona und Generalissima seines Heeres erklärte, die Hoffnungen und Neigungen des Klerus und der kirchlichen Partei an sich zog; für ihn erklärte sich auch Gregor, seine Allocution im Febr. 1841 erkärte die Aufhebung der Klöster, die Verkäufe des Klosterguts, die Beschränkung der Bischöfe bei Besetzung der geistlichen Stellen, den Gesetzesentwurf wegen Besoldung der Geistlichen für null und nichtig, und wie in den Tagen Clemens XIII. und Aranda's wurde Rom mit vertriebenen spanischen Geistlichen überfüllt, welche dem Pabst mehr als ihrer inländischen Obrigkeit gehorchen wollten. Allein seitdem 1845 durch die Verzichtleistung von Don Carlos zu Gunsten seines Sohnes und nachher durch dessen nicht ebenbürtige Ehe die Successionsfrage erledigt war, näherte man sich wieder, 1844 wurde der Verkauf der Kirchengüter sistirt, von welchen bis dahin für 626 Millionen Realen verkauft waren, und so hatte der Pabst noch vor seinem Tode die Freude, ein so altkatholisches Land in seine Obedienz zurückkehren zu sehen. In Frankreich hatte die Regierung der Orleans fast dieselbe Dauer, wie die Gregors, und König Ludwig Philipp suchte wie Napoleon zunehmende Befestigung seines Regiments in zunehmender Anschließung an den Pabst und Begünstigung der Hierarchie in Frankreich, ließ aber hier wie sonst auch ihre Gegner gewähren und ihren Kampf selbst ausfechten. Die Charte vom Jahr 1830 sicherte zwar allen Religionen Freiheit und Schutz zu, aber sie sagte doch auch, daß die katholische Religion als die Religion der großen Mehrzahl der Franzosen ein besonderes Recht habe auf diese Freiheit und diesen Schutz. Nur eben darüber, wie viel hiemit eingeräumt sey, konnte lange gestritten werden zwischen den Bischöfen und allen denen, welche für Unabhängigkeit der Universität, d. h. des ganzen hohen und niedern Unterrichtswesens von der Kirche waren; es gab viele Stellen, welche die einen und die andern mit den Ihrigen zu besetzen wünschten; dabei waren die Doctoren noch auf die vier Artikel der gallikanischen Kirchenfreiheiten verpflichtet, auf welche die Bischöfe keineswegs drangen, und gegen welche geistvolle Eiferer, wie im J. 1844 Graf Montalembert, heftig stritten; auch die öffentliche Wiederanerkennung der Jesuiten, deren über 200 schon im Lande waren, ward um dieselbe Zeit gefordert, aber noch nicht durchgesetzt. Eine solche Rivalität konnte hier noch heilsam scheinen, da auch durch die Fähigkeit und den Eifer von Ministern wie der Protestant Guizot an Bildungsanstalten noch lange nicht wieder erreicht war, was man schon vor der Revolution gehabt hatte, z. B. im J. 1763 562 Collegien bei einer Bevölkerung von 25 Millionen, und 1843 358 Collegien bei einer Bevölkerung von 34 Millionen. In England ward zwar gegen die Regierung nichts Neues erreicht oder unternommen; aber die Versuche, welche hier erst unter Pius IX. gewagt wurden, waren durch das außerordentliche Zunehmen der katholischen Bevölkerung in allen drei britischen Reichen unter Gregor vorbereitet: nach der Statistik der Propaganda vom J. 1843 waren damals in der Stadt London 165,030 Katholiken, also ungefähr eben so viele wie damals in Rom selbst, und in den letzten fünf Jahren vorher hatte die Zahl derselben um 26,226 zugenommen; vier neue apostolische Vikariate waren 1840 zu den vier frühern für England hinzugefügt; bloß in England, ohne Wales, Schottland und Ireland gab es nach Gregors Pontifikat im J. 1847 622 katholische Kirchen und Kapellen, 11 Collegien, 8 Mönchsklöster, 34 Nonnenklöster und 818 Priester, während 1792 in England und Wales nur 35 kleine Kapellen gezählt waren; die katholische Bevölkerung in England und Schottland, welche sich im J. 1821 nach officieller Zählung auf 500,000 belief, hob sich unter Gregor fast bis auf 4 Millionen, 1842 waren es 2,500,000, zu Ende des J. 1845 3,380,000; noch in seinem Todesjahr ließ Gregor nach diesen glücklichen Erfolgen noch ein neuntägiges Bittfest in der Jesuitenkirche del Gesu begehen um weitere Ausbreitung des katholischen Glaubens in England. — Selbst in Dänemark, wo noch 1827 Landesverweisung auf den Uebertritt zur katholischen Kirche gesetzt war, gewannen die dortigen Katholiken, etwa 2000, unter Gregor etwas mehr Befreiung; weniger noch in Schweden. Zu den deutschen

Ländern blieben die Verhältnisse des Pabstthums unter Gregor noch ziemlich ungleich. In Oesterreich hielt man noch die Unterordnung der katholischen Kirche unter den Staat mit den josephinischen Vorschriften dafür und der Nichtgestattung eines unmittelbaren und freien Verkehrs mit Rom fest. Bayern dagegen, das seit dem 16. Jahrh. dem Pabste ergebenste deutsche Land, wurde unter Gregor eine Zeitlang der Mittelpunkt einer durch Muth und Eifer, aber auch durch Geist und Gelehrsamkeit einflußreichen theologischen und historischen Schule, von welcher ziemlich weithin eine Idealisirung und Schätzung eines uuter einem starken geistlichen Schwerte von dem weltlichen möglichst emancipirten Kirchenregimentes als eines Schutzes nicht nur für geistliche, sondern auch für geistige Interessen ausging und welche Willigkeit zur Dienstbarkeit gegen den Pabst belobte. Diese und verwandte von Belgien her herüberwirkende Stimmungen trugen auch in Preußen dazu bei, daß die Differenzen der Regierung mit ihren katholischen Bischöfen und mit dem Pabst diesen zuletzt nur weitere Zugeständnisse und Befreiungen eintrugen; die Maßregeln der Regierung zur Erleichterung der Einsegnung gemischter Ehen (1834) und zum Schutz der von ihr angestellten hermesianischen Lehrer, worin man 1837 und 1839 bis zur Gefangennehmung der Erzbischöfe von Cöln und von Posen vorgeschritten war, wurden seit 1840 mit Nachgeben in beiden Streitpuncten vertauscht, und so konnte im J. 1844 das geräuschvolle Wallfahrten von mehr als einer Million zum heiligen Rocke in Trier fast für Demonstration eines Jubels über den Sieg gelten, welchen hier die kirchliche Agitation sich dünken lassen konnte über die häretische Landesregierung davon getragen zu haben. — Ganz entgegengesetzt waren eigentlich bloß in Rußland die Erfolge der päbstlichen Maßregeln; nachdem eine Synode vom 24. Febr. 1839 die Reunirung der unirten Griechen in Rußland ausgesprochen hatte, und in Folge davon fast auf einmal über 1600 Geistliche und Mönche und einige Millionen Laien wieder mit der russischen Kirche vereinigt waren, konnte Gregor in der Allocution vom 22. Nov. 1839 darüber nur vergebliche Klagen aussprechen, auf welche russischer Seits durch geschärfte Verbote von Proselytenmacherei zur katholischen Kirche u. a. erwiedert wurde; auf eine römische Staatsschrift im August 1842, welche alle Beschwerden zusammenfaßte, folgte bald nur die Kunde von den russischen Maßregeln bei Zurückführnng unirter Ordensfrauen in die Staatskirche. So versuchte es Gregor noch in seinem letzten Jahre persönlich vom Kaiser Nikolaus mehr zu erreichen, als dieser im December 1845 den Pabst in Rom besuchte, immerhin ein seltenes Zusammenseyn, das Oberhaupt der lateinischen und der griechischen Kirche auf einem Sitze und unter einem Baldachin; er sey ja Selbstherrscher und Herr des Gesetzes, soll der 80jährige Pabst dem Kaiser nachdrücklich vorgehalten haben, und über das Gesetz gestellt könne er es ändern und nachgeben; aber er selbst, der Pabst, stehe in einem höhern Dienst und unter einem Gesetz, welches er sich nicht selbst gegeben habe; er könne nicht nachgeben. Auf solche Festigkeit werden begütigende Antworten erfolgt seyn, doch ha negato molto, promesso poco e fara nulla soll Lambruschini gesagt haben. Ein halbes Jahr nachher starb der Pabst am 1. Juni 1846; sein Nachlaß, über welchen er theils zu Gunsten frommer Stiftungen, theils für seine Verwandten verfügt hatte, war so geringfügig nach 15jähriger Regierung eines solchen Fürstenthums, daß die Bezeichnung apostolischer Armuth dafür nicht ungerechtfertigt war.

Eine Zusammenstellnng dessen, was Gregor XVI. in seinen einzelnen Regierungsjahren gethan und erreicht habe, in Gaetano Moroni's Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica im 32. Bande (daraus Augsb. Allg. Z. 1846 Beil. Nr. 160) ist wohl um so gewisser unter Einfluß und Mitwirkung des Pabstes selbst entstanden, als der Herausgeber, in Rom bisweilen Gaetanino genannt, der Cameriere und vertrauteste Günstling des Pabstes war; darum wird das ganze bändereiche Werk auch sonst mittelbar und unmittelbar eine Quelle für dessen Geschichte seyn. Diese muß sonst noch aus Aktenstücken, Staatsschriften, Streitschriften in den Differenzen mit den einzelnen Ländern zusammengesucht werden; manche Beiträge in der Augsb. A. Z., z. B. 1846 Beil. Nr. 213

das Testament Gregors. Ueber die Propaganda und sein Wirken für und durch diese s. O. Mejer, die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, Gött. u. Lpz. 1853. 2 Bde. Als eine Hauptschrift über die italienischen Angelegenheiten auch unter Gregor wird angegeben das Werk des piemontesischen Ministers L. C. Farini, lo stato Romano dell' anno 1815 al anno 1850. Turin 1841 in 3 Bdn. Henke.

Gregor, von den Armeniern Lusaworitsch, der Erleuchter, illuminator, *φωτιστης* genannt, Begründer des Christenthums in Armenien, war der Sohn des parthischen Fürsten Anacus, geboren c. 257, und wurde zu Cäsarea in Kappadocien in der christlichen Religion erzogen. Er war es, der den König Tiridates zum Christenthum bekehrte; seinem Beispiele folgten die angesehensten Großen und ein großer Theil des Volkes. Gregor verfuhr dabei mit vieler Klugheit und Einsicht. Den heidnischen Priestern ließ er ihr sämmtliches, aus den früheren Sitten und Gebräuchen fließendes Einkommen. Auf sein Anstiften wurden in allen Städten Armeniens Schulen und Klöster gegründet, welche letztere die Stelle der geistlichen Seminarien und der Bildungsanstalten für das Volk im Allgemeinen vertraten. In diese Schulen und Seminarien nahm Gregor vorzüglich die Söhne und Verwandten der heidnischen Priester auf, um sie der neuen Lehre geneigt zu machen. Darauf wurde er 302 zum Bischof Leontius in Cäsarea in Kappadocien gesendet, der ihn zum Patriarchen der armenischen Kirche weihte. Seitdem galt Cäsarea als die Metropole von Armenien, wo sich eine geraume Zeit hindurch die armenischen Patriarchen weihen ließen. Gregor war verheirathet und hatte mehrere Söhne. Unter diesen ragte Aristax hervor, der, anstatt des Vaters, das nicänische Concil besuchte; der Grund, warum der Vater die ergangene Einladung nach Nicäa nicht annahm, wird von Moses Chorenensis II. c. 86 so angegeben, weil er fürchtete, daß ihm als Bekenner zu viele Ehre erwiesen würde, obschon er eine sehr dringende Einladung erhalten hatte. Die Beschlüsse der nicänischen Synode wurden in Armenien angenommen, und von Gregor mit einigen auf Armenien bezüglichen Verordnungen vermehrt. Am Ende seines Lebens übergab er sein Amt seinem Sohne Aristax und bewohnte in der Provinz Daranalia eine Bergeshöhle, von wo aus er Anfangs noch herumwandernd lehrte. Seit der Rückkehr des Aristax von Nicäa ließ er sich nicht mehr öffentlich sehen. Man wußte lange Zeit nicht, daß er gestorben; als man endlich seinen Leichnam fand, wurde er in der Stadt Thordanum begraben. Moses Choren. II. c. 88.

Gregor ist nicht nur der Begründer der armenischen Kirche: er ist auch kirchlicher Schriftsteller. Erhalten sind von ihm: heilige Reden oder Homilien; zum ersten Mal herausgegeben in Constantinopel 1737 in einem größeren Werke, Haschachapadum d. h. Stromata betitelt, neuerdings nach der griechischen Uebersetzung von den Mechitaristen auf San Lazaro bei Venedig 1837. S. Catalogue des livres de l'imprimerie Arménienne de S. Lazare. Venise. 1848. Es frägt sich freilich, wie weit diese Homilien als ächt anzusehen sind. Dem Gregor werden auch mehrere Gebete zugeschrieben, die sich im armenischen Brevier vorfanden, sowie einige Kanones in der Sammlung der armenischen Kirchensatzungen. Der letzten sind dreißig, die Disciplin und die guten Sitten betreffend; sie sind den 20 Kanones der ersten Synode von Nicäa beigefügt — über die Aechtheit derselben wird unter den armenischen Kritikern wie unter den abendländischen gestritten. So berichtet Neumann, Geschichte der armenischen Literatur. Lpz. 1836, welchem Werke wir einen großen Theil der oben mitgetheilten Angaben entnommen haben. Leider war uns Agathangelus, dessen Geschichtswerk 1835 von den Mechitaristen herausgegeben wurde, nicht zur Hand. Auf ihn verweist an mehreren Orten *Moses Chorenensis*, historiae Armenicae libri III. mit lat. Uebersetzung herausgegeben, London 1736. Sozomenus II. 8, auf den Gieseler verweist, führt Gregor selbst nicht an, sondern berichtet nur im Allgemeinen die Einführung des Christenthums in Armenien. Herzog.

Gregor von Heimburg, zu seiner Zeit der unermüdliche und unerschrockene Bekämpfer der päbstlichen Anmaßungen, der geschickte und gelehrte Vertheidiger der

Hoheit des Oberhauptes im deutschen Reiche, der begeisterte Patriot für die Selbstständigkeit des Reiches, der eifrige Vertreter des damals in Deutschland beginnenden Studiums der klassischen Literatur und der aus diesem Studium hervorgehenden Aufklärung, gehörte einer edlen Familie in Franken an, war im Anfange des 15. Jahrhunderts in Würzburg geboren, studirte daselbst, widmete sich vornehmlich der Rechtswissenschaft und wurde etwa um das Jahr 1430 Doktor der Rechte. Bei den großen Ereignissen dieser Zeit sehen wir ihn zunächst an dem Concil von Basel Theil nehmen, wo er mit dem bekannten Aeneas Sylvius (nachmals Pabst Pius II.) in Verbindung trat. Dieser wußte Heimburg's Gelehrsamkeit und Beredtsamkeit (vergl. den Brief des Aeneas Sylvius an Heimburg, in *Goldast*, Monarchia S. Rom. Imperii T. II. pag. 1632 sq.) wohl zu würdigen; da er zugleich die eigenen Grundsätze und die eigene Gesinnung in Heimburg wieder fand, nahm er denselben als Secretär in seine Dienste und bekämpfte mit ihm auf nachdrückliche Weise die päbstlichen Uebergriffe. Heimburg konnte jedoch seine Stellung nicht behaupten, daher zog er sich nach Nürnberg zurück, wo er zum Stadtsyndikus ernannt wurde und bald einen so bedeutenden Ruf als Rechtsgelehrter gewann, daß er bei den wichtigsten staats- und kirchenrechtlichen Fragen seiner Zeit zu Rathe gezogen wurde. Seine Verbindung mit Aeneas Sylvius löste sich aber allmählig in dem Grade auf, in welchem dieser Prälat emporstieg, bis derselbe endlich, in eine ganz entgegengesetzte Richtung getrieben und auf den päbstlichen Stuhl erhoben, als entschiedener Feind dem früheren Kampfgenossen in der kirchlichen Opposition gegenübertrat. Als Pabst Eugen IV. über den Erzbischof Theoderich von Cöln und den Erzbischof Jakob von Trier wegen der Entschiedenheit, mit welcher Beide im Sinne des Baseler Concils wirkten, die Absetzung ausgesprochen hatte, traten die deutschen Kurfürsten in Frankfurt am Main zusammen (21. März 1446), stellten unzweideutige Forderungen an den römischen Stuhl zur Beseitigung der obschwebenden Mißhelligkeiten und Verwirrungen, drangen namentlich auf die Veranstaltung eines rechtmäßigen Concils, erklärten, daß die Verweigerung der Erfüllung ihrer Forderungen nur beweisen würde, „daß er den Fürsatz hätte, die heiligen gemeinen Concilien und ihren Gewaltsam ewiglich zu verdrücken“, wiesen die Absetzung der Bischöfe nachdrücklich zurück und forderten die Abstellung aller Neuerungen in jüngster Zeit (s. Müller, Reichstagstheatrum I. S. 278). Es kam zu dem Beschlusse, eine Gesandtschaft nach Rom zu schicken und dem Pabste Vorstellungen zu machen, die der Kaiser Friedrich III. zu unterstützen versprach, welcher den Aeneas Sylvius als seinen Gesandten vorausschickte. An der Spitze der Gesandtschaft stand Gregor von Heimburg, der in kräftiger Weise gegen das Verfahren des Pabstes und der Curie sprach. Eugen erwiderte, daß er den Fürstenconvent zu Frankfurt beschicken und eine seiner Würde entsprechende Antwort geben lassen werde. Diese ausweichende Antwort befriedigte freilich die Gesandten nicht, die nach Frankfurt sehr ungünstig über den Erfolg ihrer Sendung berichteten, während Gregor fast gleichzeitig eine seiner merkwürdigsten Schriften gegen das Pabstthum unter dem Titel: Admonitio de injustis usurpationibus Paparum Rom. ad Imperatorum, reges et principes Christianos, sive Confutatio Primatus Papae (b. Goldast a. a. O. T. I. pag. 557) abfaßte. In dieser Schrift schilderte er die Anmaßungen des Pabstthumes in grellen Zügen, wies er seine Schilderung historisch nach, zeigte er, daß weder Christus noch die Apostel weltliche Herrscher seyn wollten, daß Christus keine weltliche Macht den Aposteln verliehen habe, und erörterte er die Thatsache, daß das Pabstthum einer Reformation an Haupt und Gliedern stets feindlich sich gegenüber gestellt habe. Gregor von Heimburg trat darauf in die Dienste des Erzherzogs Siegmund von Oesterreich und führte auch in diesem Verhältnisse seinen Kampf gegen das Pabstthum — zunächst gegen Pius II. — mit Nachdruck fort. Dieser Pabst hatte schon bei seiner Stuhlbesteigung die Absicht, in Deutschland einen Kreuzzug zu Stande zu bringen und zu diesem Zwecke einen Fürstenconvent nach Mantua berufen. Heimburg war hier als Gesandter Siegmunds erschienen, hatte mit Erfolg der päbstlichen Absicht entgegengewirkt und Pius vergaß es nicht, sich dafür zu rächen. Bald

genug bot sich ihm dazu die Gelegenheit. Der Cardinal Nikolaus von Cusa (eigentlich Chryfftz, d. i. Krebs, aus Cues an der Mosel), früher auch mit Heimburg befreundet und von dessen Grundsätzen erfüllt, war wider den Willen Siegmunds zum Bischof von Brixen ernannt worden; die nächste Folge davon war eine Spannung zwischen Siegmund und Nikolaus, die endlich dahin ausartete, daß Siegmund den Bischof gefangen nahm, weil derselbe mehre Flecken, Zölle und Salzwerke beanspruchte. Darauf belegte Pius II. den Erzherzog mit der Excommunikation (1. Juni 1460), dieser aber appellirte durch Gregor von Heimburg an ein allgemeines Concil (13. Aug. 1460, b. Goldast a. a. O. T. II. pag. 1576), ließ die Appellation an die Kirchthüren vieler Städte Italiens anschlagen, Gregor von Heimburg selbst heftete sie an die Kirchthüren von Florenz, und jetzt belegte Pius auch ihn mit dem Banne, ja Pius richtete ein Breve sogar an den Magistrat von Nürnberg (18. Okt. 1460) mit der Aufforderung, den Gebannten zu verjagen und demselben alles bewegliche und unbewegliche Eigenthum zu nehmen, das dem Fiscus einverleibt werden sollte. Dem Banne setzte Gregor von Heimburg die Appellation an ein künftiges Concil entgegen (b. Goldast a. a. O. pag. 1592), in der er abermals zeigte, wie mißbräuchlich der Pabst die Gewalt brauche; mit Nachdruck vertheidigte er dabei den Satz, daß das Concil über dem Pabste stehe, daß daher auch die Appellation an ein allgemeines Concil gerechtfertigt sey. Der apostolische Referendar und Bischof von Feltri, Theodorus Lälius, stellte zwar dieser Appellation eine Confutation entgegen (b. Goldast a. a. O. pag. 1595), doch Gregor wies sie durch die Apologia contra detrectationes et blasphemias Theod. Laelii (b. Goldast a. a. O. pag. 1461) kräftig zurück. Auch gegen Nicolaus von Cusa, dem er namentlich den Abfall von früheren Grundsätzen vorwarf und den Widerspruch mit seinem früheren Verhalten nachwies, richtete er eine heftige Schrift in der Invectiva in Rever. Patrem, Dom. Nicolaum de Cusa, b. Goldast a. a. O. pag. 1626. Inzwischen war auch der Erzbischof Diether von Mainz in willkührlicher Weise von Pius abgesetzt worden (1461), obschon derselbe ihn kaum erst bestätigt hatte; jetzt trat Gregor von Heimburg auch für Diether in die Schranken, doch sah er sich nicht lange darauf von allen Seiten verlassen, denn Siegmund söhnte sich, obschon er mit Gregor nochmals gebannt worden war, durch die Vermittelung des Kaisers Friedrich mit Pius aus und erhielt die Absolution (1464), Diether aber unterwarf sich dem Pabste und gab sein Erzbisthum auf. Gregor von Heimburg ging nun nach Böhmen und führte hier seinen Kampf gegen das Pabstthum unter dem Schutze des Hussitenkönigs Georg Podiebrad fort, für den er auch mehre Streitschriften (bei Eschenlör, Geschichte von Breslau, herausg. von Kunisch. Breslau 1827) schrieb. Nach dem Tode seines Beschützers (1471) ging Gregor von Heimburg nach Sachsen, dessen Herzöge ihn schon früher mehrmals zu Rathe gezogen hatten. Er nahm seinen Aufenthalt in Dresden und durch die Vermittelung des Herzogs Albert erhielt er, nach dem Tode des Pius, die nachgesuchte Absolution vom Pabste Sixtus IV. (1472). Kurz darauf starb er (im Aug. 1472) in Dresden; in der Sophienkirche daselbst wurde er beigesetzt. Seine Schriften erschienen unter d. Tit.: Scripta nervosa justitiaeque plena, ex manuscriptis nunc primum eruta. Frcft. 1608. Vgl. Hagen in der Zeitschrift Braga. Heidelberg, 1839. II. S. 414 ff.; Ullmann Reformatoren vor der Reformation I. Hamb. 1841. S. 212 ff. Neudecker.

Gregor von Nazianz, Einer jener berühmten drei Kappadocier, welche gegen Ende des vierten Jahrhunderts die Blüthe der griechischen Theologie und geistlichen Beredtsamkeit mit dem nicänischen Glauben verbunden darstellen, ein eifriger und achtungswerther Verfechter desjenigen Dogma's, das theilweise durch seinen Einfluß zur Herrschaft gelangte. Wie Gregor noch an der älteren origenistischen Bildung Antheil hatte und dennoch für Athanasius Partei nahm: so bezeichnet er überhaupt den Uebergang von dem freieren philosophischen zu dem exclusiv kirchlichen Glaubenskarakter, indem er selbst einer edleren Orthodoxie angehört, für die es noch offene Fragen und unbefangene Erwägungen gab. Vergleichen wir ihn mit seinen beiden Heimathsgenossen, so war

er weder ein Kirchenfürst wie Basilius, noch ein Denker wie Gregorius von Nyssa, übertraf aber Beide an rhetorischer Fülle und Gewandtheit und zeichnete sich durch ein Gleichmaß geistiger Begabung aus, wie es so häufig jenen mittleren Geistern eignet, die, ohne eigentlich genial zu seyn, doch ein Empfangenes lebendig, vielseitig und fruchtbar wiederzugeben vermögen. An seinem Leben haftet ein romantischer Reiz; es ist ein unstetes Schwanken zwischen dem strengen Kirchendienst und der freien Muße eines christlichen Philosophen und Mönchs, der, wie es das damalige Mönchsthum verstattete, die harte Weltentsagung mit poetischem Sinn, Naturgenuß, literarischer Beschäftigung und Freundesumgang sich zu versüßen wußte. Unter den älteren Zeugnissen eines poetischen Natursinnes hat er daher neben Basilius in Humboldt's Kosmos (Bd. II. S. 29. 111) eine Stelle gefunden. Biographische Notizen über ihn finden sich zahlreich theils in der griechischen Lebensbeschreibung des Presbyter Gregor, theils bei Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Rufin und Suidas, theils in seinen eigenen Briefen und Gedichten. Gregors Leben, obgleich chronologisch hier und da unsicher, ist uns daher in einer Menge von Einzelnheiten, in die wir am besten durch seine Schriften eingeführt werden, bekannt. Aus den Angaben der letzteren, denen aber Suidas stark widerspricht, ergibt sich, daß er um 330 (nach anderer Zählung 326—29) geboren ist, entweder in Nazianz selbst, einer Stadt im südwestlichen Kappadocien, oder dem nahe gelegenen Flecken Arianzus. Seine Mutter Nonna hat unter den christlichen Frauen und Erzieherinnen dieses Zeitalters einen Namen erhalten, — eine streng andächtige Mutter und eifrige Armenpflegerin, der es auch gelang, ihren Gatten, welcher zur Partei der Hypsistarier gehörte, in die katholische Kirche hinüberzuziehen, so daß er nachher Vorsteher der dortigen Gemeinde und selbst Bischof wurde. Der junge Gregor, frühzeitig zum geistlichen Stande geneigt und bestimmt, trachtete nach einer gründlichen theologischen und wissenschaftlichen Ausbildung. Er besuchte das syrische und das paläftinische Cäsarea, dann Alexandrien, endlich nach einer gefahrvollen Seereise Athen. Hier in der letzten und lockendsten Heimath antiker Sitte und platonischer Philosophie widmete er sich Jahre lang den Studien der Grammatik, Mathematik, Rhetorik und Philosophie an der Seite seines Freundes Basilius (s. d. A.). Auch der Prinz Julian befand sich gleichzeitig auf demselben Schauplatz, und es sollte sich später erweisen, wie entgegengesetzte Geister aus derselben Quelle schöpfen konnten. Als Gregor dreißig Jahre alt (360) mit seinem Bruder Cäsarius Athen verlassen und nach Kappadocien zurückgekehrt, zunächst die Taufe empfangen hatte: stand ihm der Weg zu klerikalischen Würden ohne Schwierigkeit offen, es war eigene Neigung, die ihn zurückhielt. Basilius hatte sich in Pontus ein herrlich gelegenes Asyl ausgesucht und schilderte dem Freunde diesen Aufenthalt mit anziehenden Farben; so eingeladen begab er sich zu diesem, um mit ihm in religiöser Zurückgezogenheit, frommer Selbstbetrachtung und gelehrter Lektüre die beste Befriedigung zu finden. Eine Frucht ihrer gemeinsamen Thätigkeit ist die Sammlung von Auszügen aus den Schriften des Origenes, die wir unter dem Namen der Philokalie noch besitzen. Unruhiger verlief der nächstfolgende Theil seines Lebens. Schon längst und wahrscheinlich durch seinen Aufenthalt in Alexandrien war Gregor über die religiöse Frage seiner Zeit zur Entscheidung gekommen. Obgleich Bewunderer des Origenes, hatte er sich doch dem Standpunkt des Athanasius in einer Weise angeschlossen, die ihn über das Recht der nicänischen Lehre nicht zweifelhaft ließ. Als daher durch den Kaiser Constantius die Semiarianische Ansicht in Kappadocien stark begünstigt und verbreitet wurde, ging er (vielleicht 361) ebenfalls dorthin, empfing von seinem Vater in Nazianz die Weihe als Presbyter und widmete sich einige Zeit diesem Amte, obwohl erst nach einer abermaligen Flucht in die Wüste, über deren Beweggründe er sich Orat. II. (ed. Bened.) ausführlich rechtfertigt. Gefährlicher wurden die Anstrengungen der Arianer unter Valens, um so mehr mußten die Anhänger des Nicänums zusammenhalten. Basilius, ebenfalls nach Kappadocien übergesiedelt, wurde Presbyter von Cäsarea; sein Freund unterstützte ihn und wußte ein Zerwürfniß mit dem dortigen Bischof gütlich beizulegen; er beförderte ebenso des Basilius

Wahl zum Bischof derselben Stadt, indem er in dem Streit zwischen ihm und dem Bischof Anthimus von Tyana über die Theilung der Kirchenprovinz als Vermittler auftrat. Doch geschah dies nicht ohne bleibende Störung ihrer Freundschaft. Andrerseits wurde auf Betrieb des Basilius dem Gregor das Bisthum von Sosima angetragen und fast aufgenöthigt. Er mußte zwar nachgeben, entzog sich jedoch auf's Neue durch Flucht, und erst auf Bitten des greisen Vaters kehrte er nach Nazianz zurück, wo er bis zu dessen Tode 374 das Bisthum als Vikar verwaltete. Wir übergehen hier einige Nebenereignisse, die in Ullmann's Monographie genau berichtet werden. Das wiederholte Abwechseln zwischen amtlicher Wirksamkeit und mönchischer Zurückgezogenheit wirft ein Licht auf seinen Karakter. Erziehung und Gemüthsart mochten ihn allerdings zum beschaulich-frommen Wandel und religiösen Selbstgenuß bestimmen. Auch hatte Gregor einen tiefen Blick in den gewöhnlichen Verlauf kirchlicher Parteibewegungen gethan, das beweist sein berühmter Ausspruch, daß Synoden und Versammlungen von Bischöfen in der Regel keinen Erfolg haben, sondern durch Streitsucht und Ehrgeiz der Betheiligten die Uebel nur vermehren, denen sie begegnen sollen (Epist. 55 al. 42). Auf der andern Seite war er selbst zu eitel und ehrbegierig, um Aufforderungen zu kirchlicher Thätigkeit ein für allemal zurückzuweisen, und die hierarchischen Würden, die er so gleichgültig beurtheilt (Orat. XXVI. §. 15), lagen ihm doch unter Umständen stark am Herzen. Unter diesem inneren Zwiespalt litt das ganze Leben dieses Mannes, dessen eigener Wahlspruch: *πρᾶξις μὲν ἐπίβασις θεωρίας* ihn zu einer consequenteren Richtung seines Willens und Wirkens hätte anspornen sollen. — Indessen hatte ihm die Vorsehung noch für spätere Jahre einen der ersten Plätze unter den kirchlichen Vorkämpfern zugedacht. In Konstantinopel nämlich befanden sich damals die nicänisch Gesinnten in geringer Zahl und gedrückter Lage, umgeben von dem Gemisch aller anderen Factionen der Macedonianer, Apollinaristen, Novatianer und Eunomianer. Diese Geängsteten riefen den gerade in Seleucia sich aufhaltenden Gregor zum Schutz in ihre Mitte. Er folgte dem Antrag, und bald wurde die Anastasienkirche zum dogmatischen Hörsaal, zum Schauplatz seiner Beredtsamkeit und Ausgangspunkt der dogmatischen Glaubensbewegung. Es beweist den Ernst und die tiefere Gesinnung des Gregor, daß er jetzt nicht sofort das bloße Dogma einschärfte, sondern durch strenge Vorhaltung der herrschenden Unsitten und Warnung vor eitler Disputirsucht und leichter Ketzermacherei die Gemüther in die richtige Stimmung zu versetzen suchte, um dann erst auf den Inhalt der Streitfrage einzugehen. Der Erfolg seiner Reden war groß, um so größer vielleicht, da Niemand von dem kleinen unansehnlichen und von Kränklichkeit gebeugten Manne Großes erwartete. Selbst Heiden wollten ihn hören, bedeutende Kirchenmänner wie Hieronymus und Evagrius von ihm lernen. Den Spöttereien der Feinde begegnete er mit Sanftmuth, er zeigte sich friedfertig unter den Aergerlichkeiten der meletianischen Spaltung. Bald vervollständigten die gebieterischen Maßregeln (380) des Kaiser Theodosius die Niederlage der Arianer, und Gregor durfte als Sieger in die erste Kirche der Hauptstadt (nach Ullmann die Apostelkirche) einziehen. Aber länger hielt sein Eifer auch nicht Stand, die alte Liebe zur Einsamkeit erwachte wieder. Zwar konnte er nach der zweiten ökumenischen Synode (381) der rechtmäßigen Ernennung zum Bischof von Konstantinopel nicht mehr ausweichen, sondern empfing durch Meletius die Weihe, legte aber kurze Zeit darauf mit einer glänzenden, obwohl durch einige Bitterkeiten verunzierten Abschiedsrede sein Amt nieder, und Ullmann hat ganz Recht, denen zu widersprechen, welche diese Abdication als einen Akt großartiger Entsagung unbedingt gepriesen haben. So finden wir Gregor seit 381 nach beendeter öffentlicher Laufbahn wieder in seiner Heimath, zuerst in Nazianz, wo er an kirchlichen Dingen noch Theil nehmen konnte, dann in ländlicher Einsamkeit, beschäftigt mit persönlichen Interessen, freundschaftlicher Verbindung und mit der Erinnerung an seine Erlebnisse, die er sich in Gedichten zurückrief. Er starb 389 oder 390. — Dem Schriftsteller und Theologen Gregor sind wir jetzt noch eine kurze Karakteristik schuldig. Als Verfasser von Reden, Briefen und Gedichten finden wir überall in ihm

denselben gewandten und beredten Schriftsteller und geübten Denker, seine Sprache blühend und bilderreich, sein Gefühl warm und lebendig bis zum Ergreifenden, obwohl nicht Meister über bittere Aufwallungen und selbstgefällige Regungen. Seine rhetorische Begabung, durch Kunst und Studium noch gesteigert, verläßt ihn nie, hätte aber oft bescheidener angewandt werden sollen, damit die Kraft der Ueberzeugung nicht in Ueberredungskunst übergehe. Die zahlreichen Briefe an Basilius, Gregor von Nyssa, Eusebius, Cäsarius, Sophronius u. v. A. sind voll von Sentenzen, Pointen (*τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν φιλοσοφίαν σφόδρα φιλόσοφον, — οὐ δόκιμον τὸ ἀπείραστον, τὸ δὲ βασανισθὲν ἐν τοῖς πράγμασι δοκιμώτατον,* Epist. 121. 215 Bill.) und bei persönlichen Anlässen oft heiter und ironisch. Von Gregors Gedichten ist keines zu kirchlichem Gebrauch gelangt; sie verrathen im Ganzen das hohe Lebensalter und die abnehmende Geistesfrische ihres Urhebers, und wo dieser sein Leben weitläufig erzählt (Carmen de vita sua) oder sich in matten lebhaften Reflexionen ergeht, kann von einem poetischen Werth nicht die Rede seyn. Doch besitzen wir von ihm auch einige schöne Hymnen, viele treffende Sinngedichte und kurze poetische Sprüche, und er hat manche Wendepunkte seines Lebens mit innigem Gefühl und lebhafter Phantasie vergegenwärtigt. Das werthlose dramatische Produkt *χριστὸς πάσχων* hat jedenfalls einen andern Verfasser. Die erste Stelle behaupten somit die Reden, welche schon im Alterthum von Elias Cretensis, Nicetas und Psellus commentirt und theilweise von Rufinus in's Lateinische übersetzt worden; nur wenige der letzten (besonders Tractatus de fide und de fide Nicaena Opp. I, p. 869 Ben.) werden dem Gregorius mit Sicherheit abgesprochen. Die 45 ersten Reden behandeln sehr verschiedene Stoffe, das Gedächtniß berühmter Märtyrer, das Andenken der Freunde und Verwandten, des Vaters und des Bruders, kirchliche Festtage, öffentliche Unglücksfälle, wichtige Ereignisse des eigenen Lebens, — rein Biblisches und Exegetisches fehlt fast ganz. Der Lobpreisung steht als Ausdruck des rhetorischen Affekts die Verwerfung und der Angriff gegenüber, und in diesem hat sich Gregor gegen Julian bis zur Ungerechtigkeit hinreißen lassen (Orat. III. et IV., in den älteren Ausgaben IV. et V.). Die Herrlichkeit des Mönchsstandes, der scheinbar geschäftslos sich doch die höchste Aufgabe gestellt (*ἀπράγμων γὰρ ἡ ἡσυχία τῆς ἐν πράγματι περιφανείας τιμιωτέρα.* Epist. 76.), indem er mitten in der Welt sich den Banden des Fleisches entrissen habe und die tiefste Armuth mit dem höchsten göttlichen Reichthum anfülle, das Wesen des geistlichen Berufs und die Schwierigkeiten einer Seelenpflege und Seelenheilkunde, welche zu gleichem Zweck an den verschiedensten Menschen auf die mannigfachste Weise geübt werden müsse, — standen ihm so lebhaft vor der Seele, daß er mehrfach auf diese Ideen eingeht, und die erste Rede (Orat. II, Ben.) hat in dieser Beziehung große Aehnlichkeit mit des Chrysostomus Schrift *περὶ ἱερωσύνης*. Die Annahme des rechten Glaubens macht nach ihm das christliche Wesen keineswegs aus, sondern nicht weniger wird erfordert, daß der Wille gestärkt, die Seele zum *ἡγεμονικόν* erhoben werde, damit sie den ihr untergebenen leiblichen Stoff beherrsche, ähnlich wie Gott die Welt beherrscht. Besondere Auszeichnung aber verdienen aus der Zahl der Reden jene fünf (Orat. XXVII.—XXXI. Ben., auch in Biblioth. dogm. ed. *Thilo*, II, p. 348) der nicänischen Lehre gewidmeten, welche dem Gregorius den Ehrennamen des Theologen erworben haben. Bekanntlich enthalten dieselben die Entwicklung des Begriffs der einen und wesensgleichen Gottheit, welche den hypostatischen Unterschied des Ungezeugten oder Ursächlichen, des Gezeugten und des Ausgegangenen in sich trage, sammt Beschreibung dieser dreifachen hypostatischen Eigenthümlichkeit, Alles mit Berufung auf das Ueberschwengliche in Gott, das von keiner menschlichen Erkenntniß ganz erreicht werde. Gregor wollte das Dogma nicht allein vertheidigen, er wollte es fördern und sicher stellen, indem er der christlichen Gotteslehre in der Verbindung des monarchischen Prinzips mit der inneren trinitarischen Gliederung die ihr gebührende eigenthümliche und höchste Stelle anwies. Dabei lehrt Gregor in religiösem Geiste und ohne die trockene Formelhaftigkeit der Späteren, nur hält seine Dialektik nicht überall Stich. Dem Einwurf, daß durch die Unterscheidung dreier göttlicher Subjekte Gott in einen abstrakten Gattungsbe-

griff aufgelöst werde, stellt er die Antwort entgegen, daß jene bloß gedachte Einheit, wie sie allerdings bei kreatürlichen Individuen stattfinden würde, innerhalb des göttlichen Wesens zu einer concreten und wirklichen sich steigern müsse. Aber er untersucht nicht, ob und wie seine substantielle *μία θεότης* wieder zu dem persönlichen Bilde des *εἷς θεός* zurückführe, von welchem das christliche Bekenntniß ausgeht. Den anderen Gegengrund, nach welchem die Ungezeugheit oder das Aussichseyn des Vaters gerade das Wesen Gottes constituiren soll, während es hier nur zu einer *σχέσις* herabgesetzt werde, hat Gregor nicht mit derselben Gründlichkeit wie Basilius und Gregor von Nyssa zu widerlegen gesucht. Auch fehlt bei ihm insofern noch der volle Abschluß des Dogma's, als dieses den Macedonianern gegenüber nicht genügend und nur mit Vorsicht auf die dritte Hypostase des heil. Geistes angewendet wird (Orat. V. theol.). In christologischer Beziehung bestreitet Gregor die Apollinaristen und behauptet die Vollständigkeit der vom Sohne Gottes angenommenen menschlichen Natur (Epistolae ad Cledonium, auch in Bibl. dogm. l. c. p. 538); er befindet sich also auf der Linie der späteren kirchlichen Festsetzungen. Aber indem er den menschlichen Faktor der Erscheinung Christi dem Fleische, den göttlichen dem Geiste vergleicht, wird seine Vorstellung wesentlich erleichtert, und er gelangt nicht dazu, beide Seiten in völliger Naturbestimmtheit zu denken. Die anthropologischen Ansichten halten sich ganz im Karakter der griechischen Theologie und verrathen mehrfach noch den Einfluß des Origenismus. Wie Gregor über die Fortpflanzung der Seelen creatianisch dachte: so sah er in der Verbindung des Materiellen mit dem Göttlichen und Geistigen das eigentlich Wunderbare und Schwerbegreifliche des Menschenwesens, zugleich aber dasjenige, was an sich schon als Erklärungsgrund der sittlichen Gebrechlichkeit des Menschen benutzt werden darf (Orat. II, p. 49—54. Ben.). Außerdem hat Gregor allerdings mit einiger Bestimmtheit die Erbsünde gelehrt und aus dem Sündenfall die Sterblichkeit des Geschlechts und selbst eine Trübung der Vernunft abgeleitet (vgl. besonders Orat. X, ab init. XXXVIII, p. 670. XLIV, §. 4. Ben.). Allein er gibt der Lehre, wie überhaupt die Griechen, weder eine scharfe, theoretische Ausbildung, noch bringt er sie mit seiner sonstigen anthropologischen Anschauung in Einklang; vielmehr gehen in seinen Schriften zweierlei Auffassungen dergestalt neben einander her, daß die herrschende Sündhaftigkeit bald mehr den Wirkungen der natürlichen Doppelheit und inneren Entgegensetzung im Menschen zugeschrieben, bald als Folge einer erblichen Verkehrung angesehen wird. Gewiß wollte er das Bedürfniß der Erlösung nur synergistisch denken, also Wahlvermögen und Fähigkeit zum Guten auch dem sündhaften Menschen nicht absprechen, und wie wenig Augustinus sich auf ihn als Vorgänger der eigenen Lehre berufen durfte, hat Ullmann hinreichend gezeigt. Bemerkenswerth ist jedoch, daß Gregor auch die ungleiche Vertheilung der irdischen Loose, die Mißverhältnisse des Reichthums und der Armuth, wie der Knechtschaft und Freiheit zu den Folgen der ersten Sünde rechnet (Orat. XIV, p. 275. Ben. XVI, p. 256. Bill.); denn hierin möchte ich, was Ullmann nicht bemerkt, eine Nachwirkung Origenistischer Ideen finden, mit dem Unterschied, daß was Origenes vom Standpunkt der Präexistenz als Disharmonie der geschaffenen Geister in Folge ihres vormenschlichen Abfalls und abnormen Freiheitsgebrauchs ansah, von Gregor auf die irdischen Ungleichheiten, wie sie sich nach der ersten Sünde unter den Menschen entwickelten, beschränkt wurde. Die Erklärungen über Taufe und Abendmahl endlich verdienen neben denen des Gregor von Nyssa in der Oratio catechetica magna Beachtung.

Unter den älteren Ausgaben der Werke (die erste des Joh. Hervagius erschien Basel 1550) ist die wichtigste des Jac. Billius, Par. 1609. 1611, dann aucta ex interpretatione Morelli Par. 1630. II Tomi. Einzelne Reden und Briefsammlungen wurden besonders edirt, die Gedichte zuerst in der typographisch höchst merkwürdigen Ausgabe Venetiis ex Aldi acad. 1504, dann sehr vermehrt cum notis J. Tollii Traject. ad Rhen. 1696, und abermals bereichert in *Muratorii* Anecdota Gr. Pat. 1709. Auf diese Vorarbeiten stützte sich die Benediktiner Ausgabe, eine der schönsten, die wir dem Fleiße und der Gelehr-

samkeit der Mauriner verdanken. Doch waltete ein eigenes Geschick über derselben. Der erste sämmtliche Reden umfassende Band wurde nach dem Tode mehrerer Mitarbeiter endlich von Ch. Clemencet, Par. 1778. Fol. an's Licht gestellt. Die Vollendung des zweiten verhinderte die französische Revolution. Die ächte Mauriner Handschrift schien verloren und fand sich erst lange nachher, so daß sie endlich Post operam et studium Monachorum O. s. B. edente et accurante D. A. B. Caillau Par. curis et sumptibus Parent Debarres 1840 im Druck erscheinen konnte. Dieser Band enthält die vollständigste Sammlung der Briefe und Gedichte nach Pariser Handschriften mit erklärenden Anmerkungen und Auszügen aus den Commentaren des Nicetas, Elias und Psellus, wobei dahinsteht, ob die Gedichte nicht noch aus Handschriften der Wiener Bibliothek vermehrt werden könnten. Die Reden und Briefe werden in dieser Ausgabe nach anderer Ordnung gezählt, worüber Feßler, Institutt. patrologiae I, p. 747 eine vergleichende Tabelle liefert. Vgl. außerdem in literarischer Beziehung *Fabric.* Bibl. Gr. ed. Harl. VIII, p. 383 sqq., *Clemencet*, Vita S. Gregor. Opp. T. I., in dogmenhistorischer Baur, die Lehre von der Dreieinigkeit 1, S. 648, Dorner, Lehre von der Person Christi I, S. 904. 1016, besonders aber Ullmann's treffliche Monographie: Gregorius von Nazianz der Theologe. Darmst. 1825. Gaß.

Gregor von Nyssa, seiner Zeit auch als Bruder des Basilius von Gleichnamigen unterschieden, stammte aus einem vornehmen, schon seit mehreren Generationen durch christlichen Eifer ausgezeichneten, in Pontus und Kappadocien heimischen Geschlechte. Sein Geburtsjahr fällt wenigstens einige Jahre nach 329, dem des Basilius, und das Verhältniß, in welchem er zu diesem steht, spricht eher dafür, den Zwischenraum größer anzunehmen, als gewöhnlich geschieht, wenn man 331 als Gregors Geburtsjahr angibt. Er war der dritte Sohn des Rhetors und Sachwalters Basilius und der Emmelia, deren fromme und dem ascetischen Leben geneigte Gesinnung er selbst mit kindlicher Verehrung preist. Zu seinem ältesten Bruder Basilius (s. d. Art.), wie zu seiner Schwester Makrina, deren jungfräuliches Leben und gottseliges Ende er selbst beschrieben hat, scheint er von früher Jugend an verehrend hinaufgesehen zn haben. Ersterem, den er oft seinen Vater und Lehrer nennt, verdankt er nach seiner eignen Angabe (ep. X. bei Zac.) den größten Theil seiner literarischen Bildung, in welcher Gregor, wie der jüngere Bruder Petrus im mönchischen Leben, ihm nacheiferte (*Socr.* h. e. 4, 26.). Daß es ihm in ähnlicher Weise, wie dem Basilius vergönnt gewesen, die heidnische philosophisch-rhetorische Bildung der Zeit an den Hauptquellen selbst zu schöpfen, davon findet sich auch sonst keine Spur. Seine Erziehung scheint wenigstens nicht wie die seines ältesten Bruders auf eine große glänzende Laufbahn angelegt gewesen zu seyn (opp. II, 192.). Uebrigens ist uns seine ganze Jugendgeschichte unbekannt. Wir finden ihn erst wieder als einen, der bereits das kirchliche Amt eines Anagnosten versehen, aber einem in den Augen seiner christlichen Zeitgenossen unrühmlichen Ruhme nachgehend, dies Amt verlassen hat, und nach Gregors des Theologen Ausdruck (ep. 37.) lieber Rhetor als Christ genannt seyn will. Die dringenden Vorstellungen des Nazianzeners, der die sophistisch-heidnische Wissenschaft selbst in vollem Maße eingesogen und sie auch sonst an seinem Freunde zu schätzen weiß (ep. 34.), der aber in dem Abspringen vom kirchlichen zum Rhetoramt den ganzen priesterlichen Stand verletzt, ja die ganze Christenheit geärgert sieht, und diesen Schritt nicht viel anders beurtheilt, als wenn sein Freund von der Kirche zum Theater übergegangen wäre — diese Vorstellungen scheinen den Gregor wirklich zur Rückkehr in die kirchliche Laufbahn gebracht zu haben. Denn 371 oder 372, jedenfalls kurz vor der Wahl des Theologen zum Bischof von Sasima (opp. Greg. Naz. or. 6. p. 136), wurde er durch seinen Bruder Basilius ob auch widerstrebend zum Bischof von Nyssa, einer unbedeutenden Stadt Kappadociens, geweiht (*Basil.* ep. 225). Weniger hervorstechende Gaben der Kirchenleitung, als die in jener Zeit des Kampfes mit der Häresie besonders bedeutende Macht der Rede und der dogmatischen Polemik mochte unsern Gregor in den Augen seines Bruders zu dieser Würde empfehlen. Eine solche Kraft der Kirche nutzbar zu machen, indem er ihr den Nachdruck

bischöflicher Auctorität verlieh, davon hielt den eifrigen Beförderer des Mönchsthums und ehelosen Lebens auch der Umstand nicht ab, daß sein Bruder verheirathet war. Denn daß es mit dieser Ehe Gregor's und der Theosebia seine Richtigkeit hat, dürfte doch aus Greg. Naz. ep. 95. und Gr. Nyss. de virg. 3. gegen ältere katholische Behauptungen, wie gegen Rupp's (s. die unten anzuführende Schrift, S. 24 ff.) Zweifel feststehen. Schwerlich aber fällt der Tod der Theosebia, welcher die Veranlassung zu jenem Briefe des Nazianzeners ist, vor 371, wenigstens läßt der Ton des Briefes schließen, daß beide Gregore damals schon in vorgerückterem Alter standen. Als Gregor Bischof wurde, waren die Feindseligkeiten des Valens gegen die nicänische Partei bereits im Gange. In Kappadocien, dem nach dem Zeugniß des Gregor Naz. nichts so eigen war, als treues Festhalten an der reinen Lehre (or. 20.), waren zwar die Versuche der kaiserlichen Partei bisher namentlich durch die Haltung des Basilius vereitelt worden. Jetzt aber machte sich der Statthalter von Pontus, Demetrius, zum willfährigen Werkzeug der kaiserlichen Kirchenpolitik. Ihr unterlag zwar nicht Basilius, wohl aber unser Gregor, der auf einer durch Demetrius veranstalteten kaiserlich gesinnten Synode in Galatien 375 der Verletzung der kirchlichen, die bischöfliche Wahl betreffenden Kanones und der Verschleuderung des Kirchenvermögens angeklagt und demgemäß von Demetrius exilirt wurde. Auf dem Wege fand er Gelegenheit, der Rohheit der ihn eskortirenden Soldaten zu entfliehen, und sich in die Einsamkeit zurückzuziehen. Hierher gehören vielleicht die Andeutungen ep. 6. bei Zac., welche katholischer Seits zum Beweise haben dienen müssen, daß auch Gregor eine Zeit lang ein mönchisches Einsiedlerleben geführt habe. Vergeblich machte Basilius im Namen aller kappadocischen Bischöfe dem Demetrius Vorstellungen (ep. Basil. 237.), in denen man sich erbot, über das Kirchenvermögen Rechnung zu legen, und erinnerte, daß, wenn in der Ordination Gregor's kirchliche Bestimmungen verletzt seyen, dies nicht dem zur Annahme des Episkopats gedrängten Gregor, sondern den sämmtlichen Bischöfen, die ihn gewählt, zur Last falle. Gregor blieb fern von seinem Bisthum, und die Häretiker, durch den Sonnenschein kaiserlicher Gunst aus ihren Schlupfwinkeln hervorgelockt (Gr. Naz. ep. 35.), scheinen ihm in seiner Zurückgezogenheit keine Ruhe gelassen zu haben, so daß er sich von Gregor von Nazianz über sein unstetes Leben, in welchem er wie ein Holz auf dem Wasser umhergetrieben werde (Gr. Naz. ep. 34.), trösten lassen muß, und noch später über die damals ausgestandnen Mühen klagt (opp. II, 192.). Die Wandlung der Dinge, welche sein Freund damals in der Zuversicht, die Wahrheit und die geistige Bewegung der Zeit für sich zu haben (ep. 35.), weissagte, trat mit dem Tode des Valens, Ende 378, ein; Gregor kehrte zurück, und ein schöner Brief bei Zac. (ep. 3.) schildert wohl diese einem Triumphzuge gleichende Rückkehr und das Hochgefühl, welches ihn dabei beseelte. Nachdem im folgenden Jahre ihn der tief und schmerzlich empfundene Verlust seines Bruders Basilius getroffen (vgl. den Trostbrief Gr. Naz. ep. 37.), war er noch im Herbste desselben Jahres bei der in Antiochien vornehmlich wegen der meletianischen Spaltung abgehaltenen Synode zugegen. Bevor er von hier nach Hause zurückkehrte, besuchte er seine Schwester Makrina, und konnte gerade noch Zeuge ihrer letzten Stunden seyn, um dann ihr Leben zu beschreiben (de vita Macr. opp. II, 177 sqq.) und in dem Dialog de anima et resurr. (opp. III, 181 sqq.) seine theologischen Belehrungen über Seele, Tod, Auferstehung und Wiederbringung in ihren, der Sterbenden, Mund zu legen. — Das Jahr 381 führte Gregor zur zweiten ökumenischen Synode, bei welcher er als ausgezeichneter Dogmatiker gewiß eine bedeutende Rolle spielte, wenn auch die Angabe des Niceph. Call. XIII. 13, daß er der Verfasser der sanctionirten Veränderungen und Zusätze zum nicänischen Symbol sey, dahingestellt bleiben muß. Wahrscheinlich aber fand damals jene Vorlesung seiner Bücher gegen Eunomius vor Gregor von Nazianz und Hieronymus statt, welche letzterer (de vir. ill. 128.) erwähnt. Nach einer aus Phot. cod. 6. und 7. nicht hinlänglich zu begründenden Vermuthung Tillemont's wäre es eine ursprüngliche kürzere Fassung dieser Schriften gewesen. Eine Rede, welche Gregor damals an Gregor von Naz. bei dessen Weihe zum Bischof von Constantinopel gerichtet

hat, ist uns verloren, eine in dieselbe Zeit fallende Leichenrede auf Meletius von Antiochien erhalten (III, 587 sqq.). Welche Bedeutung aber Gregor damals erlangt hatte, geht aus der Stellung hervor, welche das Concil von Constantinopel und danach ein Gesetz des Theodosius ihm nebst mehreren andern anwies. Das Concil, welches can. 2. zur Herstellung der kirchlichen Ordnung mit Zugrundelegung der seit Constantin üblichen Eintheilung der Praefectura Orientis in fünf Diöcesen bestimmt, daß die Diöcesan-Bischöfe (*τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους*) nur die Angelegenheiten ihres Gebietes ohne Uebergriff in fremde Diöcesen verwalten sollten, hat, woraus sich jene Benennung erklärt, nach *Soz.* h. e. 7, 6. vgl. mit *Socr.* 5, 8. für jede Diöces mit Ausnahme der ägyptischen, in welcher der alexandrinische Bischof bereits als geistlicher Monarch galt, mehrere Bischöfe*) bezeichnet, denen eine Art Oberaufsicht in ihrem Gebiet, ein Patriarchat, wie es Sokrates nach dem damals noch nicht wie später abgegrenzten Gebrauche des Wortes nennt, zukommen sollte. Demgemäß bestimmte nun Theodosius (Cod. Theod. l. XVI. t. I. l. 3.), daß als orthodoxe Anhänger der Kirche, denen die kirchlichen Aemter überantwortet werden dürften, nur diejenigen anerkannt werden sollten, welche mit jenen ausgezeichneten Bischöfen in Kirchengemeinschaft stünden. Unter diesen war für die pontische Diöces neben Helladius von Cäsarea Kapp. und Otreius von Melitene in Armenien auch Gregor von Nyssa, *τῆς ἐκκλησίας τὸ κοινὸν ἔρεισμα,* wie sein Freund der Theologe ihn schon früher genannt hatte. Aus dieser Stellung, in welcher er als natürlicher Rival des Bischofs von Cäsarea erschien, erklären sich die Mißhelligkeiten zwischen ihm und Helladius, über welche sein Brief an den Flavian (opp. III, 645 sqq.) Klage führt. — Daß Gregor auf dem im folgenden Jahre 382 in Constantinopel abgehaltenen Concil noch gegenwärtig gewesen, ist eine durch nichts zu erweisende Voraussetzung Schröckh's. Vielmehr scheint er damals im Auftrage der ersten Constant. Synode seine Reise nach Arabien zur Ordnung kirchlicher Verhältnisse daselbst angetreten zu haben, auf welcher der Besuch Jerusalems und die Erfahrungen, die er dort machte, ihm den Anlaß zur Abfassung seines berühmt gewordenen Briefes de euntibus Hierosolyma, einer Warnung vor den sittlichen Gefahren und vor religiöser Ueberschätzung der Wallfahrten, gab (der Brief, schon 1551 von G. Morelli edirt, von den Cent. Magd. IV, 936 sqq. in lateinischer Uebersetzung mitgetheilt, von Molinäus im protestantisch-polemischen Interesse besonders mit Anmerkungen herausgegeben Hanoviae 1607, wogegen Gretser in den Anmerkungen zu Gregors WW. seine Angriffe richtete, ist unzweifelhaft ächt). Auch in Jerusalem trat übrigens Gregor als Vermittler in kirchlichen Zerwürfnissen auf, und hatte selbst Vorwürfe wegen seiner Lehre zu erfahren (ep. ad Eusthatiam Ambrosiam et Basilissam ed. Casaub. Lut. 1606.). Im folgenden Jahre 383 haben wir ihn wohl wieder in Constantinopel zu denken, wenigstens wird hierher mit Wahrscheinlichkeit die Rede de deitate fil. et sp. s. (III, 494 sqq.) gesetzt; wiederum 385 hielt er dort der kaiserlichen Prinzessin Pulcheria und dann der Kaiserin Placilla die Leichenrede (III, 518 sqq.). Von hier an findet sich lange kein bestimmtes Datum für das Leben Gregors, bis wir ihm zum letzten Male begegnen auf einer 394 unter Vorsitz des Nektarius in Constantinopel gehaltenen Synode, welche über eine Streitigkeit arabischer Bischöfe verhandelnd, zugleich Zeuge war der Einweihung der prächtigen durch Rufin erbauten Apostelkirche in der Vorstadt Chalcedon. Mit Recht vermuthet man, daß Gregor bei dieser Feier die Rede gehalten, welche in den Werken fälschlich den Titel *εἰς τὴν ἑαυτοῦ χειροτονίαν* trägt (II, 40 sqq.), und die göttliche Ehre des heiligen Geistes preist. —

Man hat es bedauert, daß der Eifer des Nazianzeners unsern Gregor in eine Lebensstellung zurückgerufen, die seinem Karakter, seinen Anlagen und Neigungen wenig entsprochen, man hat gewünscht, er möchte ihn der gelehrten Muße eines Rhetors überlassen haben. Wenn wir auf die Bedeutung, welche Gregor als kirchlicher Dogmatiker und

*) So auch hier die Dioec. Orient., wo nur dem Bischof von Antiochien seine höheren Rechte vorbehalten werden.

Polemiker erlangt hat, hinblicken, müssen wir es seinem Freunde Dank wissen, daß er durch seine strafenden Worte ihn von einem Gebiete des absterbenden geistigen Lebens zurückgeführt hat auf den Tummelplatz der Geister, auf welchem die eigentliche geistige Bewegung der Zeit vor sich ging. Es ist auch kaum anzunehmen (mit Rupp), daß das damalige Gepräge der Kirche das Streben Gregors nach freier wissenschaftlicher Thätigkeit unangenehm berührt habe. Was ihn zu jenem schnellen und für damalige Verhältnisse anstößigen Schritt trieb, mag zum Theil wirklich ein von Eitelkeit nicht freies Streben nach dem bequemeren und doch glänzenden Ruhme eines Rhetors gewesen seyn, zum Theil aber allerdings ein richtiges Bewußtseyn davon, daß er nicht gerade in bedeutendem Grade mit der Gabe praktischer Kirchenleitung zumal für eine so stürmische Zeit ausgerüstet sey. Er war ohne Zweifel nicht ein so energischer imponirender Karakter wie etwa Athanasius oder auch sein Bruder Basilius, der mit einer in sich festen Gesinnung und hingebendem christlichem Eifer genug Weltklugheit und Herrschertalent verband, um die Rolle eines Kirchenfürsten zu spielen. Als daher Gregor durch seine bischöfliche Stellung in diese Thätigkeit hineingezogen ward, scheint eine gewisse Biegsamkeit und gutmüthige Weichheit des Karakters, erhöht durch aufrichtige Friedensliebe, ihn zu Schritten veranlaßt zu haben, welche dem höhern theokratischen Interesse seines Bruders zuwider liefen, und diesem Klagen über die unzeitige χρηστότης und ἁπλότης seines Bruders auspreßten; und als es sich um eine Gesandtschaft nach Rom in der meletianischen Angelegenheit handelte, sprach es Basilius sehr deutlich aus, daß er seinen Bruder, dessen Neigung ihn selbst auch schwerlich zur Theilnahme an diesem Geschäft treibe, nicht für den rechten Mann halte, diese Sache vor einem so stolzen, seiner hohen Stellung sich so sehr bewußten Manne, wie Damasus, zu führen. Wenn ihm gleichwohl später ein so bedeutendes Ansehen zuerkannt, wenn er auch verwandt wurde, auswärtige kirchliche Angelegenheiten zu ordnen, so geschah dies erst, nachdem er für den nicänischen Glauben gelitten und gekämpft hatte, als kirchlicher Dogmatiker eine Auctorität geworden war. Auf diesem Gebiete liegt offenbar seine eigentliche Bedeutung, in welcher nach Athanasius kaum einer der griechischen Kirchenväter des 4. Jahrhunderts an ihn heranreicht.

Eine Grundsäule der für das Mysterium der Trinität und Menschwerdung Gottes kämpfenden Kirche zu werden, dazu war Gregor religiös und spekulativ gleich befähigt. Er weiß, wie Athanasius, sehr wohl, daß der nicänische Glaube, in welchem er die von den Vätern her in der Kirche überlieferte Wahrheit erblickt, in der Gottheit des Sohnes vor Allem das Bewußtseyn der Absolutheit des christlichen Heilprinzips ausspricht. Wie ihm damit auf der einen Seite (gegen Sabellius) der feste persönliche Unterschied gegeben ist, wonach das absolute Offenbarungs- und Heilsprinzip eine ewige eigne Subsistenz in Gott hat, nicht eine bloß zeitlich hervortretende und wieder mit dem Vater sich vermischende göttliche Erscheinungsform ist (sermo adv. Ar. et Sab. p. 7 bei Maj.), und wie ihm aus ähnlichem Grunde auch die Unterscheidung eines λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός fällt, so ist ihm anderseits mit der Gottheit des Sohnes ebenso nothwendig die Homousie desselben gegeben. Denn mit der Gottheit des Sohnes doch die wesentliche Subordination zu behaupten, was im System des Origenes seinen wohlbegründeten Zusammenhang gehabt hatte, war nach der dazwischenliegenden kirchlichen Entwickelung, besonders nach Athanasius, nicht mehr möglich. So sehr daher sonst Gregors Theologie die Spuren origenistischen Einflusses zeigt, so entschieden hat er sich doch hier der inzwischen erfolgten Fortbildung der christlichen Gottesidee hingegeben. Ist einmal die Gottheit des Sohnes und Geistes (denn von ihr gilt das gleiche) im Allgemeinen zugegeben, so schließt die absolute, unendliche, über alle Größe (Ausdehnung) und Theilbarkeit erhabene Einfachheit des göttlichen Wesens jedes Mehr oder Minder in Gott, jede wesentliche Stufenordnung göttlicher Hypostasen aus (c. Eun. opp. II, 320. serm. de spir. adv. Maced. p. 18 bei Maj.), und die bei Origenes noch sehr kenntliche gnostisch-emanatistische Färbung der Gottesidee, die Vorstellung eines sich absteigend evolvirenden göttlichen Lebens ist durch die Idee des in sich geschlossenen Absoluten verdrängt. Um nun dennoch einen hypostatischen

Unterschied, der keine Wesensverschiedenheit involvirt, zu behaupten, dazu dient ihm, wie Athanasius, das von Origenes ausgesprochene Wort der ewigen Zeugung (vgl. z. B. c. Eun. p. 455 sqq.). Damit soll keineswegs das Geheimniß begriffen werden (s. u.), sondern nur einerseits das ewige, alles zeitliche prius und posterius in Gott ausschließende und in dieser Ewigkeit nothwendige Verhältniß bezeichnet werden, das jedoch keine blinde Naturnothwendigkeit, sondern vermöge des absoluten Ineinander von Wille und Natur in Gott ein ebenso freigewolltes Verhältniß ist (c. Eun. II, 624 sqq.), anderseits aber ein wirklich hypostatischer Unterschied, der doch kein Unterschied des Wesens ist (die *ἀγεννησία* oder *γέννησις* ist nicht *ούσία* c. Eun. 390 sq. u. ö.). Homousie und ewige Zeugung sind für Gregor die nothwendigen spekulativen Voraussetzungen des Satzes: Gott selbst ist Mensch geworden, und diesen Satz in seiner für das religiöse Gefühl und das spekulative Denken gleich inhaltsvollen Ueberschwenglichkeit hält er dem Eunomius entgegen, der Christum zu einem Boten göttlicher Befehle gleich Mosen herabsetze (opp. II, 473. 81.). Ebenso verhält es sich nun mit dem heil. Geiste; es ist dasselbe religiöse und spekulative Motiv, welches consequent dazu treibt, die Gottheit und darin die Homousie des Geistes auszusprechen: das Bewußtseyn in den Gaben des heil. Geistes, der lebendigmachenden Gnade und Heiligung, ein wesentlich von Gott ausgehendes Leben zu haben. Was nun der Geist geben soll, muß er haben, jenes Leben hat aber nur die göttliche Natur. Die lebendigmachende Gnade vollzieht sich daher so, daß sie vom Vater als der Quelle des Lebens ausgeht durch den eingebornen Sohn, welcher das wahre Leben ist, und durch die Wirksamkeit des heil. Geistes sich vollendend den Menschen mitgetheilt wird (adv. Maced. 32 sq. cf. ep. 2. ap. Zac. 360.). Aus dem angegebenen Grunde folgt nun aber aus der Gottheit des Geistes auch seine Homousie, als dritter unterschiedener Hypostase, deren karakteristisches Merkmal dem Vater gegenüber das *ἐκ τοῦ θεοῦ* (*πατρὸς*) *εἶναι,* dem Sohne gegenüber das *τοῦ υἱοῦ* oder *τοῦ χριστοῦ εἶναι,* oder das Ausgehen vom Vater und das Gesandtwerden durch den Sohn ist (v. de sp. s. adv. Mac. 17 sqq.). — Eine solche für das christliche Bewußtseyn fundamentale Bedeutung, wie sie sich in den angegebnen Motiven für die Ausbildung der orthodoxen Trinitätslehre ausspricht, kann aber das Dogma von der Menschwerdung Gottes nur haben, wenn die Gottesidee selbst als das unendlich Inhaltsvolle übermächtig in das religiöse Bewußtseyn tritt. Dem abstrakten logisch-formalen Gottesbegriffe des Eunomius, der diesem eben als abstrakter leerer Begriff Gott als vollkommen erkennbar — durchsichtig — erscheinen läßt, setzt daher Gregor die Idee Gottes als der absoluten Fülle alles Seyns, alles Guten und Wahren, die in ihrer Unendlichkeit dem Wesen nach unbegreiflich bleibt, entgegen. — Die spekulative Bedeutung Gregors zeigt sich nun weiter darin, daß die Vereinigung dieses überschwenglichen Göttlichen mit dem Menschlichen in Christo und durch ihn, zugleich als die durch die dazwischengetretene Macht der Sünde nur wesentlich modificirte Vollziehung dessen erscheint, worauf die ganze Weltentwicklung angelegt ist. Die geschaffene Welt, welche Gott, der Inbegriff alles wahren Seyns, das höchste Gut und die Quelle alles Guten, sich gegenüber gestellt hat, hat ihren Werth nur in der Theilnahme an den göttlichen Gütern. Fähig aber dieser Theilnahme ist unter allem Geschaffenen zunächst nur die geistige trotz ihrer Endlichkeit Gott verwandte Natur, die übersinnliche Welt. Damit also die gesammte sichtbare irdische Welt, dieser Spiegel göttlicher Weisheit und Macht, nicht gleichsam blind und von der Theilnahme an den göttlichen Gütern ausgeschlossen sey, mußte in ihr selbst eine Verbindung ihrer wesentlichen Elemente mit der höhern geistig-göttlichen Natur hervorgebracht werden, wodurch zunächst das göttliche wie durch einen Spiegel in die irdische Welt hineingestrahlt, danach das irdische, mit dem Göttlichen emporgehoben, der Vergänglichkeit entzogen und verklärt werden könnte. Diese centrale Bedeutung, Band zweier an sich entgegengesetzter Welten zu seyn, kommt dem Menschen zu, der wie er auf der Spitze der stufenartig aufsteigenden irdischen Creatur, sie als Mikrokosmus zusammenfassend, steht, so als *λογικὸν ζῶον* hineinragt in die unsichtbare Welt, vermöge seiner gottebenbildlichen, d. i. geistig-sittlichen, namentlich sittlich-

freien Natur, die übrigens als geschaffene, nichts aus sich selbst hat, sondern nur als das sonnenhafte Auge in freister Selbstbewegung nach dem ewigen Lichte sich erhebt, aus ihm lebt und dasselbe auch der irdischen Welt, welcher sie einverleibt ist, vermittelt. Mit großer Liebe und Sorgfalt verweilt Gregor (de hom. op. und de an. et res. u. a. a. O.) bei dieser wunderbaren Vereinigung entgegengesetzter Naturen im Menschen. Er empfindet nach seiner ganzen Anschauung von dem Gegensatze des Geistigen und Sinnlichen tief die Schwierigkeit einer so innigen Verbindung beider, eine Schwierigkeit, welche Origenes vermocht hatte, diese Weltstellung des Menschen, als eine seiner geistigen Natur unwürdige, erst aus einem vorweltlichen Falle abzuleiten. Diesen Ausweg hat Gregor sich durch jene Anschauung von der kosmischen Mittlerrolle des Menschen abgeschnitten und nur inconsequent streift er noch, besonders wo er rhetorisirt, an diese Theorie (z. B. de orat. I, 741. de mort. III, 635.). Im Allgemeinen hält er fest daran, daß jene Verbindung eine ursprünglich von Gott gewollte sey, daß sie der vernünftigen Natur nicht nothwendig die Herrschaft raube, sie nicht nothwendig verunreinige, wenn dieselbe auch aus dieser Vereinigung mit der sinnlichen Natur, also aus ihrer Stellung als Seele, gewisse psychische Funktionen und Triebe in sich aufnehme, die ihr an sich — als Bild Gottes — fremd seyen (das Genauere hierüber in meiner unten zu bezeichnenden Schrift §§. 6—15.). Wie fest und consequent aber Gregor an jener Bestimmung des ganzen Menschen und in ihm der gesammten Schöpfung zur Theilnahme an den göttlichen Gütern, zur Vereinigung mit Gott hält, zeigt sich nun in seiner Auffassung der allgemeinen Wiederherstellung durch Christum. Nachdem der Mensch durch freie Abwendung von Gott, zu welcher im freien Willen (dem Wahlvermögen) des Meuschen nothwendig die Möglichkeit, in der Verbindung mit der Sinnlichkeit aber die nächste Veranlassung (Versuchung) gegeben ist, der Sünde und durch sie dem leiblichen nnd dem relativen geistigen Tode, der Uebermacht der niederen sinnlichen Natur, verfallen ist, so daß er trotz des gebliebenen freien Willens und der nie ganz vertilgbaren Liebe zum Guten, Göttlichen, sich nicht selbst zu befreien vermag, bewirkt Gott in der Menschwerdung des Sohnes die Zurückführung des Menschen zu dem, wozu er von Anfang an bestimmt war, und was er wirklich potentiell im Anfang besaß. Die Sünde, als Abwendung von Gott, wird vernichtet durch die göttliche Hinwendung zum Menschen, durch seine innige Vereinigung mit der Menschheit. In der Gottmenschheit Jesu Christi ist implicite die ganze Erlösung gegeben. Es hängt darum, wie Gregor gegen Apollinaris (im antirrhet. und sonst, z. B. c. Eun. II, 581 sqq.) nachdrücklich betont, das Heil daran, daß Christus einen vollständigen Menschen nach Geist, Seele und Leib, die vernünftige und die sinnliche Natur, angenommen hat, um den ganzen Menschen zu retten. So ist es nach Gregor auch allein möglich, daß zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur die innigste Verbindung stattfinde, ohne daß doch Gott selbst in die Endlichkeit herabgezogen würde, wie dies geschehe, wenn der göttliche Logos in seiner *σάρκωσις* (welchen Ausdruck Apoll. dem der *ἐν-ανθρώπησις* begreiflicherweise vorziehe) gleichsam zum menschlichen Logos degradirt, selbst zum menschlichen Logos im Menschen Jesus gemacht werde. Der göttliche Logos hat vielmehr diesen Menschen durch seine Einwohnung der *φθορά* und dem *πάθος* entnommen, und ihn durch diesen in der Auferstehung und Himmelfahrt sich vollendenden Prozeß gänzlich vergottet. Hiermit hat er prinzipiell die menschliche Natur zu ihrem höchsten und letzten Ziele erhoben, indem er die geheiligten Erstlinge derselben Gott dargebracht hat. Vermöge des Naturzusammenhangs zwischen dem zweiten Adam, als der *ἀπαρχή*, mit seinem ganzen Geschlecht wird nun die jedoch von jedem Einzelnen auf geistige Weise, d. h. mit freiem Willen, zu ergreifende Erlösung möglich, indem Christus durch sein Sterben und Auferstehen die Macht des Todes überwunden (antir. 170 sq.), den Teufel getäuscht und um das Lösegeld gebracht (or. cat. c. 22 sq. cf. opp. III, 353. 86.) und durch die vollkommene Gottesoffenbarung den Menschen zur Erkenntniß der heilbringenden Wahrheit, seine vernünftige Natur zu ihrer ursprünglichen Freiheit, Liebe und Sehnsucht nach dem Göttlichen zurückführt, und den im Glauben

und sittlichen Eifer sich ihm Hingebenden unter die läuternde und stärkende Einwirkung des heil. Geistes stellt (Taufe), so daß er — die Summe alles religiös-sittlichen Lebens! — die von Anfang in ihn gelegte Gottebenbildlichkeit in immer fortschreitender Nachahmung des unsichtbaren Gottes durch Nachahmung Christi zu verwirklichen vermag, denn: *χριστιανισμός ἐστι τῆς θείας φύσεως μίμησις* (III, 271.). — So ist Christus der Mittler, welcher zunächst mit sich, dann durch sich mit dem Vater alle vereinigt (II, 18. III, 292.). Diese Vereinigung aber vollendet sich in Auferstehung und Versetzung in's himmlische Leben. Denn die, so hier in der geistlichen Wiedergeburt durch den heil. Geist schon Gottes theilhaftig geworden, haben darin einen Samen ewigen Lebens. Ihr Geist hat bereits, was die Kraft und der Inhalt seines Lebens ist. Nun trennt sie der Tod von dem der Vergänglichkeit und Verderbniß verfallenen Leibe, Gott zerschlägt das Gefäß, damit es gereinigt von den Flecken der Sünde mit der nun von allen niederen (psychischen) Trieben befreiten Seele, die dadurch die volle ursprüngliche Energie ihrer geistigen Liebe zum wahrhaftigen Guten wiedererlangt, vereinigt werde in der wunderbaren Auferstehung. Der auferstehende ist derselbe Leib, denn es besteht ein so inniges wesentliches Verhältniß zwischen der Seele und ihrem leiblichen Organ, daß sie vermöge der in ihr haftenden Idee oder Form ihres Leibes (*εἶδος*) die ihr gerade eigenthümlichen Elemente wieder an sich zieht (de hom. op. c. 27.). Aber das Irdische wird nun zum Göttlichen erhoben, und, entrissen der materiellen Vergänglichkeit, in's Himmlische hinübergenommen in der *παλιγγενεσία*, so daß der Leib seine irdischen (körperlichen) Qualitäten verliert. Anders verhält es sich mit denen, die hier die Erlösung verschmähend, am Irdischen haften geblieben sind. Denn sie hängen so an Fleisch und Blut, daß sie, auch nachdem der Tod ihnen den Gegenstand ihrer Liebe genommen, noch fleischlich-irdisch sind. Sie bedürfen noch eines zweiten Todes, der sie von den Ueberbleibseln fleischlichen Schmutzes reinige. Gott gibt sie nicht auf, kann sie, sein Eigenthum, geistige ihm verwandte Naturen, nicht aufgeben, denn, *ἑλκτικὴ τῶν οἰκείων πᾶσα φύσις ἐστίν·* so auch Gott. Es ist das Ziel aller Weltentwickelung: *δεῖ πάντη καὶ πάντως τῷ θεῷ ἀποσωθῆναι τὸ ἴδιον.* Aber dieser Liebeszug Gottes, der an der geläuterten Seele leicht und schmerzlos sich vollzieht, wird zur schmerzvollen Flamme für die Seele, die am Irdischen klebt, und dieser Schmerz dauert so lange, bis sie von allem Irdischen losgerissen ist. Und dies Ziel wird erreicht, so gewiß unsre Thorheit Gottes Weisheit, die Macht des Bösen, seiner Natur nach Endlichen, das Gute, seiner Natur nach Unendliche, weil Göttliche, nicht zu besiegen vermag. Nicht als ob dem freien Willen jemals Gewalt geschähe, es ist keine Naturgewalt, welche die Seele reinigt und zieht. Es ist nur das höchste Zuchtmittel, wodurch Gott ihre ursprünglich gute vernünftige Natur zu sich selbst bringt, so daß sie, wie die Gläubigen schon hier, aus Erfahrung lernend, welchen quälenden ihrer unwürdigen Besitz sie mit ihren ursprünglichen Gütern vertauscht haben, freiwillig sich umwenden zur Quelle ihres wahren Lebens. Der tiefere Grund liegt darin, daß Gregor eine völlige Verkehrung und Abwendung der an sich guten geistigen Natur von seiner Quelle in Gott, ein völliges Aufgehen derselben im Bösen, welches der Mangel, das Nichtseyende ist, nicht zu denken vermag, und wenn er sie denken könnte, darin die absolute Vernichtung des Geistes sehen müßte. Diese Lehre der Wiederbringung (de an. et res. 219 sqq. de hom. op. c. 21. orat. cat. 8. etc.), welche auf's Genaueste mit seiner gesammten dogmatischen Anschauung zusammenhängt, hat den späteren Verehrern seiner Orthodoxie viel Noth gemacht. So suchen Steph. Gobarus (Phot. cod. 232. ed. Bekk. 291.) und später Germanus von Constantinopel (ib. c. 233. p. 292) ihn gegen den Vorwurf des Origenismus in Schutz zu nehmen. Dies führt uns schließlich zu der Frage nach seinem Verhältniß zu Origenes überhaupt. Daß der große Alexandriner auf die theologische Richtung Gregor's einen sehr bedeutenden Einfluß geübt, wird sich aus der gegebenen Skizze an mehr als einem Punkte erkennen lassen. Es ist besonders der in seiner kosmischen Bedeutung dem Dogma untergelegte Gegensatz des Geistig-Göttlichen und des Sinnlichen, worin sich die Berührung beider zeigt. An mehr als einer Stelle bezeichnet Gregor als

die oberste Gott mit umfassende Distinction alles Seyenden, die in das Intelligible und Sensible (c. Eun. 341. or. cat. 54. de an. et res. 240. de hom. op. f. 59), und die ganze Weltentwickelung verläuft in dem Auseinandertreten und der endlichen Ueberwindung dieses Gegensatzes. Wie nun aber bei Gregor mit der oben angegebnen weitern Entwicklung und Abschließung des Gottesbegriffs in der Trinität als Correlat auch der Schöpfungsbegriff eine größere Schärfe gewinnt, so tritt damit die intelligible Creatur trotz ihrer wesentlichen Gottverwandtschuft in ein engeres positives Verhältniß zur sinnlichen Schöpfung. Die Präexistenz der Seelen und die Ableitung der sichtbaren Welt aus dem Falle des endlichen Geistes wird aufgegeben, weil es nun zum gottgewollten Begriff des Menschen gehört, als Doppelnatur gerade durch Behauptung seiner geistigen Natur seinen Beruf an der sichtbaren Welt zu erfüllen, diese verklärt zur Theilnahme am Göttlichen zu erheben. Die ἀποκατάστασις hat nun nicht mehr die Bedeutung, den Gegensatz zu vernichten durch einfache Rückkehr des Geistigen aus der Verendlichung und Gefangenschaft in der materiellen Welt, sondern die positivere der Versöhnung dieses Gegensatzes durch Erhebung der gesammten Schöpfung zur Theilnahme am göttlichen Leben, d. h. der Verklärung (s. den Versuch genauerer Nachweisung im 2. Abschnitt meiner Schrift). — Die Werke Gregor's, außer den genannten dogmatischen Hauptschriften — auch die oratio catech. ist eine solche — exegetische, Homilien und Reden, Briefe, nach vorausgegangenen kleinern Sammlungen, Einzelausgaben und lateinischen Uebersetzungen (so von L. Sifanus, Basil. 1562 und 2. Ausg. 1571) zusammen in 2 Tom. Paris. 1615 von Fronto Duc. edirt, dazu ein Appendix von J. Gretser 1618. In erneuerter aber sehr fehlerhafter Gesammtausgabe Paris. 1638. 3 Tom. Fol. Der antirrheticus adv. Apollin., sowie die vorher nur in lateinischer Uebersetzung bekannten, dem Gregor fälschlich zugeschriebenen testimonia adv. Judaeos, 2 Reden und 14 Briefe zuerst in *Zacagnii*, Collectanea Monum. vet. eccl. graec. Rom. 1698. Die hierin enthaltenen Schriften mit noch 7 von Caracciolus, Flor. 1731 zuerst edirten Briefen und einigen kleineren Stücken wieder abgedruckt in *Gallandii*, Bibl. vett. patr. t. VI. Neuerlich kamen dazu noch der sermo adv. Arium et. Sabell. und der de spir. s. adv. Macedonianos, welche A. Maius zusammen mit Schriften Cyrill's zuerst dem tom. VIII. der Scriptor. vett. nova collectio angehängt, dann in der Nova Patr. Bibl. t. IV. Rom. 1847, mit lateinischer Uebersetzung versehen, zugleich mit einer Untersuchung über ein in der Pariser Ausgabe nicht enthaltenes, im Urtext schon im t. VII. der Scr. Vet. Nov. Coll. p. 6 mitgetheiltes hier wiederholtes Fragment aus der orat. dom. orat. 4. (handelnd de processione spir. scti) herausgegeben hat. Gute kritische Einzelausgaben: *Krabinger*, dial. de an. et res. Lips. 1837; orat. catech. acced. orat. funebr. in Meletium (1835) Monach. 1838; de precatione (orat. domin.) orr. V. Landish. 1840. Eine kritische Gesammtausgabe ist dringendes Bedürfniß. — Ueber Gregor vgl. von den Aelteren besonders *Tillemont*, mémoires t. IX, 561 sqq. und *Fabricius*, Bibl. gr. vol. VIII., ed. Harl. vol. IX., von Neueren Schröckh, K.G. Thl. XIV, 1—147. Monographisch: Rupp, Gregor's, des Bischof von Nyssa, Leben und Meinungen, Leipz. 1834; *Heyns*, disput. histor.-theol. de Greg. Nyss. Lugd. Bat. 1835. *Moeller*, Gregorii Nyss. doctrinam de hominis natura et illustravit et cum Origeniana comparavit. Halis 1854. **W. Möller.**

Gregor der Thaumaturge wurde in Neocäsarea in Pontus von reichen und vornehmen heidnischen Eltern geboren und führte ursprünglich den Namen Theodorus. Er widmete sich der Rechtsgelehrsamkeit. Als er im 14. Jahr seinen Vater verlor, wandte er sich zum Christenthum. Er hatte den Plan, das Recht in Rom zu studiren, da führten ihn 231 n. Ch. Familienverhältnisse nach Cäsarea in Palästina, wo sich damals Origenes aufhielt. Dieser wußte ihn so zu fesseln, daß er dort blieb, sein ganzes Leben hindurch ein Verehrer des Origines war und dessen dogmatische Ansichten auf lange Zeit in Pontus und Cappadocien durch ihn herrschend wurden. Gregor ging mit Origenes 235 nach Alexandrien, um auch dort seine Studien unter dem geliebten Lehrer fortzusetzen. Im Jahre 239 trennte er sich in Cäsarea von Origenes, nachdem er vorher in

seiner Gegenwart eine Lobrede auf ihn gehalten hatte, die wir noch besitzen. Gregor gedachte in Pontus ein anachoretisches Leben zu führen, ein Gedanke, der bei den eifrigen Christen jener Gegenden immer wieder auftauchte und hundert Jahr später durch Basilius zur Gründung des Mönchslebens in Asien führte. Durch Phaedimus, den Bischof von Amisus in Pontus, wurde Gregor aber zum Bischof von Neocäsarea 244 geweiht, einer ansehnlichen Stadt, in der es damals aber nur 17 Christen gegeben haben soll, bei dem Tode des Gregorius dagegen (270) gab es daselbst nur noch 17 Heiden. Er soll zu diesem Amte durch eine Vision vom Apostel Johannes auf Bitten der Mutter Christi unterrichtet worden seyn und die Lehre desselben gleich aufgezeichnet haben. Diese Aufzeichnung bildete die Schrift, die unter dem Namen Glaubensbekenntniß des Gregorius unter seinen Schriften sich befindet. Das Glaubensbekenntniß bezieht sich auf die Lehre von der Trinität; Gregor von Nyssa behauptet, die eigene Handschrift des Verfassers in Neocäsarea gesehen zu haben, doch scheint das Glaubensbekenntniß in den arianischen Streitigkeiten durch Zusätze erweitert zu sein. In Neocäsarea soll nun Gregor eine Menge von Wunderthaten, besonders Besiegungen der Dämonen verrichtet haben, die uns sein Lebensbeschreiber Gregorius von Nyssa legendenartig mittheilt. Dadurch erwarb er sich den Beinamen: der Wunderthäter, und vernichtete beinahe in jenen Gegenden das Heidenthum. Der Decischen Verfolgung entzog er sich durch die Flucht. Nach derselben stiftete er ein allgemeines Martyrerfest und erlaubte den Gemeinden, bei demselben allerlei heidnische Lustbarkeiten anzustellen, in der Hoffnung, die den Ergötzlichkeiten sehr geneigten Einwohner desto leichter für das Christenthum zu gewinnen. Es scheint aber diese Nachsicht doch nicht gut auf die dortigen Gemeinden gewirkt zu haben, denn bei einem Einfall germanischer Völker, wahrscheinlich der Gothen um 262, scheinen die Einwohner jener Gegenden an Hartherzigkeit, Habgier und Grausamkeit gegen ihre Glaubensgenossen mit den Barbaren gewetteifert zu haben, wie uns der kanonische Brief des Gregor berichtet, der auf der Kirchenversammlung zu Constantinopel 680 zu den Kirchengesetzen gerechnet wurde. Als eine Pest, die Gregorius vorausgesagt hatte, jene Gegenden verwüstete, kam man zu ihm und bat um seine Fürbitte bei Gott, da hörte die Seuche auf, die, welche sich zum Glauben wandten, wurden gesund. Dadurch vermehrte sich die Zahl der Gläubigen sehr. Unter den Häretikern bekämpfte er besonders den Paulus von Samosata, dagegen warf man ihm später eine Hinneigung zum Sabellius vor, jedoch nur deßhalb, weil er die später festgesetzten Ausdrücke nicht so gebrauchte, z. B. sagte, der Vater und Sohn seyen zwei der Vorstellung nach (*ἐπινοίᾳ*), aber nur Einer als Person (*ὑποστάσει*), dagegen nannte er auf der andern Seite den Sohn auch noch ohne Argwohn *κτίσμα* und *ποίημα* (Basil. epist. 210.).

Leider sind uns wenig Nachrichten über das Leben Gregors aufbewahrt worden, denn die Rede Gregors von Nyssa beschäftigt sich fast nur mit den Wundern, die er verrichtet haben soll und erzählt dieselben auf eine solche Weise, daß diese Erzählung allen Werth für uns verliert. Doch muß er wunderbare Kraft bewiesen haben, das zeigt der Name des Wunderthäters, der ihm allgemein beigelegt wurde; auch schrieb man ihm den Sieg über das Heidenthum in jenen Gegenden bei. Gregor suchte die Origenistische Auffassung des Christenthums besonders von ihrer praktischen Seite in den Gegenden von Pontus und Cappadocien zur Geltung zu bringeu.

Seine Werke sind herausgegeben von G. Vossius, Mogunt. 1604. 4., auch stehen sie Bibliotheca Gallandii, T. 3., der Panegyricus ad Origenem ist herausgegeben von Bengel, Stuttgart 1722. 8. Eine Lebensbeschreibung des Gregor gibt es von Nik. Maria Pallavicini, Rom 1644. 8. und von *J. L. Boye*, Diss. de Gregorio Thaumaturgo. Jen. 1703. 4. Klose.

Gregor, Bischof von Tours, ist um das Jahr 540 zu Arverna, jetzt Clermont, der Hauptstadt der Auvergne geboren. Er stammte aus einer der angesehensten römischen Familien des damaligen Galliens, und hieß ursprünglich Georgius Florentius, nahm aber später aus Verehrung gegen den Großvater seiner Mutter, den hochgepriese-

nen Bischof Gregor von Langres, den Namen Gregorius an. Sein Vater Florentius starb frühe und er wurde nun von seinem Oheim, dem Bischof Gallus von Clermont, erzogen, und entschied sich unter dessen Leitung, zum Theil in Folge der wunderbaren Erretung von einer schweren Krankheit für den geistlichen Stand. Da der Oheim Gallus starb, als Gregor noch ein Knabe war und mit seiner Mutter nach Burgund übersiedelte, wo ihre Verwandten lebten, so wurde er einem gewissen Aristus, einem angesehenen, in den heiligen Schriften wohl bewanderten Priester seiner Vaterstadt übergeben und von diesem zwar zum fleißigen Studium der geistlichen Schriften, nicht aber zur Grammatik und den weltlichen Wissenschaften angehalten. Wiederholte Reisen nach Burgund zu seiner Mutter ergänzten seine menschliche Bildung. Eine gefährliche Krankheit, die ihn um's Jahr 563 befiel, veranlaßte ihn zu einer Wallfahrt an das Grab des heil. Martinus in Tours, der damals für den mächtigsten Heiligen Galliens galt. Dort fand er die gehoffte Genesung, was für die streng kirchliche Richtung seines Lebens entscheidend wurde. Einen besonderen Gönner fand er an dem König Sigibert, dem nach dem Tode Chlothars I. im J. 561 die Auvergne zugefallen war; von ihm wurde er, nachdem die Wahl der Geistlichkeit vorangegangen war, um's Jahr 573, noch in den Anfängen der dreißiger Jahre stehend, zum Bischof von Tours eingesetzt. Er nahm sich der Geschäfte, die sein amtlicher Wirkungskreis mit sich brachte, mit großem Eifer an und widmete sich nicht nur seinem geistlichen Hirtenamt mit sorgsamer Treue, sondern überwachte auch die weltlichen Angelegenheiten der Stadt, vertrat sie gegenüber von den Herrschern mit Entschiedenheit und Klugheit, schützte sie gegen die Gewaltthätigkeit der königl. Beamten, und sorgte auch für Hebung des Wohlstandes. Die unter seinem Vorgänger abgebrannte Kathedrale des h. Martinus ließ er größer und schöner als sie gewesen, wieder aufbauen und auch andere Kirchen mit Gemälden schmücken.

Die politischen Verhältnisse, unter denen Gregor sein bischöfliches Amt zu führen hatte, waren ziemlich schwierig. Gerade um die Zeit, in welcher er dasselbe antrat, war zwischen dem König Sigibert und seinem Bruder Chilperich ein erbitterter Krieg ausgebrochen, der durch ihre Gemahlinnen Brunehilde, der Frau Sigiberts, und Fredegunde, der Chilperichs immer auf's Neue wieder angefacht wurde. Gregor war um so mehr von den Wechselfällen des Kampfes berührt, als es sich mehrmals um den Besitz der Stadt Tours handelte. Kurz vor der Ernennung Gregors zum Bischof hatte Sigibert den größten Theil von Chilperichs Gebiet sich unterworfen, bald darauf eroberte aber Chilperichs Sohn Theodebert Tours und verwüstete die Umgegend; der Friede vom Jahr 574 brachte aber Tours wieder in den Besitz Sigiberts; in dem auf's Neue ausgebrochenen Kampf fand Theodebert seinen Tod, Siegbert fiel durch Meuchelmord und Chilperich bemächtigte sich nun Tours und behielt die Stadt bis zu seinem Tod im Jahr 584. Gregor von Sigibert eingesetzt, erkannte nur diesen als den rechtmäßigen Herrscher an, und zeigte sich Chilperich um so mehr abgeneigt, da sich dieser vielfache Gewaltthätigkeiten gegen die Kirche erlaubte. Er gestattete den Gegnern Chilperichs eine Zuflucht in der Kirche des heil. Martinus, nahm sich auch eines von Fredegunde verfolgten Bischofs an und zog sich so die Feindschaft der Partei Chilperichs zu. Einer von derselben, ein gewisser Ludast, der auf Veranlassung Gregors vom Amt eines Grafen von Tours abgesetzt worden war, trat, um Rache an ihm zu nehmen, mit der Anklage gegen ihn auf, er habe die Königin eines unkeuschen Lebenswandels beschuldigt. Es wurde nun ein gerichtliches Verfahren gegen Gregor eingeleitet, bei welcher er sich durch einen Eid von der ihm beigemessenen Schuld reinigte und dem König Chilperich durch ein kluges und festes Benehmen so imponirte, daß derselbe seine Gunst zu gewinnen suchte. Doch ließ sich Gregor dadurch nicht bestimmen, auf seine Seite zu treten und fuhr fort, seine Herrschaft als eine unrechtmäßige zu behandeln. Nach Chilperichs Tod bemächtigte sich sein Bruder Guntramnus, bisher König von Burgund, der Stadt Tours und Gregor, der schon von früher her bei diesem in Gunst stand, erhielt von ihm auch jetzt wieder Beweise des Vertrauens. Guntramnus behielt aber das Erbe

Siegberts nicht, sondern trat es an dessen Sohn Childebert ab. Bei diesem und seiner Mutter Brunhild stand nun Gregor in besonderem Ansehen, er wurde oft an den Hof berufen und zu wichtigen Staatsgeschäften gebraucht. Neun Jahre lang hatte er diese günstigeren Verhältnisse zu genießen. Er starb am 17. November 594. Seine schriftstellerische Thätigkeit begann er erst als Bischof und zwar zuerst mit einer Geschichte der Wunder seines Schutzheiligen, des h. Martinus, die er in vier Büchern vom Jahr 576 bis 594 beschrieb. Von diesen ging er zu andern ähnlichen Arbeiten über Heiligengeschichte über, und schrieb sofort ein Buch von den Wundern am Grab des heil. Julian, von dem Ruhm der Märtyrer, ein Leben der Väter, und vom Ruhm der Bekenner, eine Sammlung von Biographieen von 23 durch Tugend und Frömmigkeit ausgezeichneten Geistlichen Galliens. Diese Bücher jetzt ziemlich vergessen und von Niemand mehr gelesen, würden ihm wohl schwerlich einen schriftstellerischen Namen gemacht haben, wenn er ihnen nicht ein geschichtliches Werk hinzugefügt hätte, die zehn Bücher fränkischer Geschichten, welche eine Hauptquelle für die Geschichte Galliens im 6. Jahrh. bilden. Das Werk beginnt, wie die meisten mittelalterlichen Chroniken mit einer Uebersicht der Weltgeschichte, gelangt aber schon am Schluß des ersten Buches bis zu den Anfängen der fränkischen Eroberung und dem Tode des heiligen Martinus. Je mehr sich die Ereignisse den Zeiten Gregors nähern, desto ausführlicher wird die Erzählung, die letzten sieben Jahre füllen allein vier Bücher. Es sind Denkwürdigkeiten eines Zeitgenossen, bei welchen die persönlichen Beziehungen des Verfassers überall deutlich hervortreten. Von einer Kunst der Darstellung, von einem Bestreben, die Dinge zu erklären, die Ursachen der Begebenheiten, die Triebfedern der Handelnden zu entdecken, findet sich bei Gregor fast keine Spur, die Dinge erscheinen nur nach ihrer äußeren Oberfläche; dagegen macht Gregors Bericht den Eindruck unmittelbarer und unbefangener Anschauung, wir finden nichts von jener rhetorischen Verflachung und unersprießlichen Phrasenhaftigkeit, welche den Styl jener Zeiten so hänfig ungenießbar macht. Bei dem gänzlichen Mangel an einer philologisch-rhetorischen Schulbildung mußte Gregor auf stylistische Kunst verzichten. Selbst seine grammatische Kenntniß ist, wie er selbst gesteht, sehr mangelhaft, er klagt, daß er das Geschlecht der Wörter verwechsele, falsche Casus setze, die Präpositionen unrichtig verbinde, die Sätze nicht gehörig zu bilden wisse. Dagegen verdient er in sachlicher Beziehung alles Vertrauen in die Wahrheit seiner Berichte; wenn auch seine persönlichen Beziehungen nicht ohne Einfluß auf Auffassung und Auswahl des Erzählten sind, so merkt man es ihm an, daß er allen guten Willen hat, die Wahrheit unparteiisch zu sagen und sogar Kritik zu üben.

Da wir aus den Zeiten Gregors kein ähnliches Werk eines Zeitgenossen haben, so ist seine fränkische Geschichte eine sehr wichtige schätzbare Quelle für die Zeiten des merowingischen Reiches.

Die Chronik Gregors wurde in den Jahren 1511 und 1512 zuerst zu Paris gedruckt, 1699 von Ruinart in kritisch bearbeitetem Text herausgegeben, um's Jahr 1610 von Claude Bonnet und später von mehreren Anderen in's Französische übersetzt und erschien 1847—49 in Würzburg zuerst in deutscher Uebersetzung, 1851 in der Sammlung der Geschichtschreiber deutscher Vorzeit in sehr getreuer deutscher Uebertragung von Wilhelm Giesebrecht mit ausführlicher Einleitung. Den geschichtlichen Stoff, welchen Gregor bietet, hat Augustin Thierry in seinen „Recits des temps merovingiens“ Paris 1840 zu einer sehr ansprechenden Darstellung verarbeitet, die kürzlich auch in's Deutsche übersetzt worden ist (Elberfeld 1855). Eine sehr gründliche Arbeit über Gregor ist: „J. W. Löbell, Gregor von Tours und seine Zeit, vornehmlich aus seinen Werken geschildert.“ Leipzig 1839. Klüpfel.

Gregor von Utrecht, Schüler des Bonifaz, der sich nach dem Tode seines Lehrers, ohne selbst Bischof zu seyn, der Leitung des Utrechter Bisthums unterzog. Gregor's Schüler Liudger schrieb mit vieler Liebe und Anhänglichkeit seine Biographie, die sich freilich mehr mit Bonifaz als mit Gregor beschäftigt. Vgl. *Brower*, sidera illu-

strium et sanctorum virorum, qui Germaniam ornarunt. Mogunt. 1616. *Mabillon*, Acta S. B. III. 2. S. 319. Act. S. Boll. Aug. V. S. 252. Gregor stammt aus dem königlichen Geschlecht der Merovinger, sein Vater hieß Albricius, seine Mutter Wastrade; er hatte mehrere Brüder, von denen zwei später durch Räuber erschlagen wurden; Gregor verzieh denselben großmüthig. Gregors Großmutter Addula stand dem Kloster Pfalzel bei Trier vor, wo Bonifaz auf der Rückkehr aus Friesland nach Thüringen 722 vorsprach. Gregor, um 707 geboren, hatte seine Bildung durch Unterricht bei Hof begonnen, der lebhafte Knabe erregte die Aufmerksamkeit des Bonifaz durch Vorlesen aus der Bibel über Tische. Bonifaz lobte darauf den Knaben, daß er gut gelesen, forderte ihn aber auch auf, den Inhalt des Gelesenen in deutscher Sprache vorzutragen. Da er nun sein Unvermögen bekennen mußte, übersetzte und erklärte Bonifaz selbst die vorgelesenen Worte und hielt darüber einen das kindliche Gemüth tief ergreifenden Vortrag. Gregor gewann eine solche Anhänglichkeit an den fremden Glaubensprediger, daß er der Großmutter seinen unabänderlichen Entschluß mittheilte, mit ihm zu ziehen, und zwar zu Fuße, wenn sie ihm ein Pferd versage. Diese erfüllte endlich seinen Wunsch und gab ihm Pferde und Knechte, damit er Bonifaz auf seinen Wanderungen begleiten könne. Seitdem war Gregor der unermüdete Begleiter des Bonifaz, der seine weitere geistliche Bildung leitete. Nachdem der Bischof Eoban mit seinem Lehrer den Märtyrertod gestorben war, und da das Bisthum zu Utrecht für's Erste nicht besetzt wurde, unterzog sich Gregor der ganzen Sorge für die friesische Mission, welche ihm auch vom Pabst Stephan II. und vom König Pipin übertragen wurde. Er selbst nahm zwar die bischöfliche Würde nicht an, sondern blieb Priester; um aber den Mangel eines Bischofs zu ersetzen, ließ er einem englischen Geistlichen, Alubert, der sich an ihn angeschlossen hatte, in dessen Vaterlande die bischöfliche Ordination ertheilen. Wichtig für Befestigung des Christenthums auch im weiteren Kreise war besonders die von Gregor in Utrecht geleitete Schule, zu der sich Jünglinge aus allen Stämmen, Franken, Friesen, Sachsen, Bayern, Schwaben, Angeln einfanden, und aus welcher Lehrer und Bischöfe für die deutsche Kirche zahlreich hervorgingen. Eine solche Bildungsanstalt mußte den größten Einfluß üben in einer Zeit, wo die Bekehrung Sachsens herannahete, und das Bedürfniß unterrichteter, gebildeter und eifriger Lehrer stieg. Gregor erreichte ein mehr als siebzigjähriges Alter. Drei Jahre vor seinem Tode, der im Jahr 781 erfolgte, wurde er an der linken Seite vom Schlag gerührt und doch hörte er nicht auf, für den Unterricht und die geistliche Bildung der Seinigen thätig zu seyn, bis seine Krankheit so sehr zugenommen, daß er sich auf den Händen seiner Schüler dahin, wo seine Gegenwart erfordert wurde, tragen lassen mußte. Noch in seinen letzten Tagen waren seine Schüler um sein Sterbelager versammelt, Worte der Ermahnung aus seinem Munde zu empfangen und an seiner Glaubensfreudigkeit sich zu stärken. „Heute stirbt er doch nicht,“ sagten sie zu einander; aber er wandte sich zu ihnen und sagte, seine letzten Kräfte zusammenraffend: „Heute will ich Urlaub nehmen.“ Während seiner ganzen Krankheit zeigte er große Sehnsucht nach seinem Neffen Alberich, der in königlichem Dienst in Italien beschäftigt war. Er rechnete auf dessen Rückkehr, sagte sie zuversichtlich vorher, und hatte auch die Freude, ihn drei Tage vor seinem Sterben ankommen zu sehen. Den Tod erwartete er in der Salvatorskirche selbst, wo er wahrscheinlich auch bestattet ist. Sein Nachfolger war Alberich, sein Neffe. Vgl. Rettberg, K.Gesch. Deutschlands, II. S. 531—534. Neander, K.Gesch. III. S. 100 fg. Dr. Pressel.

Gregorianischer Gesang, s. Gesang, kirchlicher, und Gregor I.

Gregorianisches Jahr, s. Kalender.

Gregoriusfest. — Die katholischen Liturgiker pflegen dieses auf den 12. März fallende Fest nicht unter den solennen Tagen ihrer Kirche aufzuführen; die Acta Sanctorum (die sogen. Bollandisten), die so überaus sorgfältig Alles sammeln, was sich als veneratio eines Heiligen in der Kirche allgemein oder an einzelnen Punkten vorfindet, wissen wohl von einem Feste, das in England vom J. 747 an zu Ehren des h. Gregor

d. Gr. und seines Abgesandten, des Mönchs Augustin, des Apostels von Britannien, gefeiert worden, nichts aber von dem Gregoriusfeste, das in Deutschland als Schulfest begangen ward. Der Ursprung des letzteren liegt im Dunkeln; die Zurückführung auf altrömische Kinderfeste, denen man nach einer wohlbekannten Praxis nur christliche Namen — im vorliegenden Falle den des Pabstes Gregor d. Gr. als Stifters einer kirchlichen Gesangschule — beigelegt hätte, scheint nicht zulässig, da erst das Schulwesen in den deutschen Städten des Mittelalters der Boden ist, worauf jenes ächt mittelalterliche Schulfest sich entwickelte. Ohne Zweifel lehnt es sich an das kirchliche Alterthum, aber an einem andern Punkte, an. Die alte Kirche besaß (s. Guerike, Archäologie S. 226) ein Kinderfest an dem jährlichen Gedächtnißtage der unschuldigen Kindlein (d. 28. Dec.). In eigenthümlicher Weise setzte sich dazu die Feier des St. Nikolaus-Tages (am 6. Dec.) in Beziehung, sofern nämlich an letzterem (vgl. Fr. Ant. Dürr: commentatio historica de episcopo puerorum, Mainz 1755) ein Schulknabe zum Bischof gewählt wurde, als solcher fungirte, und nun in der Zeit zwischen beiden genannten Tagen in dieser seiner Würde Besuche bei der Geistlichkeit machte, was ihm allerlei Geschenke eintrug; daher dieser Knabenbischof vulgo Apfelbischof genannt wurde. Diese Sitte ist zuverlässig älter; nachdem aber die Schulen in den Städten ein Element des öffentlichen Lebens zu bilden angefangen hatten, wurde, wie es scheint, dieselbe auf die jährliche Feier des Anfangs eines Schuljahres übergetragen; Pabst Gregor qualificirte sich als Patron, da man von ihm ja lange noch als Reliquie die Ruthe zeigte, die er in seinen Singstunden gehandhabt. Die Feier des Gregoriustages war folgende. Die Schüler wählten aus ihrer Mitte Einen zum Bischof; zwei andere wurden ihm als gemeine Kleriker beigegeben; mancher Orten stieg jener sogar zur päbstlichen, diese zur Kardinals-Würde. Alle drei wurden in geistlicher Tracht vom gesammten Schülercorps und Lehrerpersonal unter dem Geläute aller Glocken zur Kirche geleitet; der Knabenbischof und seine Assistenten ließen sich mit possenhafter Feierlichkeit an den Stufen des Altars auf Sesseln nieder; ein wirklicher Geistlicher hielt eine Rede, worauf ein Gregoriuslied angestimmt wurde; nach einer Schlußrede, die der Knabenbischof nach seiner Weise hielt, ward der Rückzug angetreten. Unterwegs wurden die Schüler mit Bretzeln beschenkt, wofür sowohl die Privatwohlthätigkeit als öffentliche Stiftungen sorgten. Der zweite Akt bestand sofort darin, daß die neu in die Schule eintretenden Knaben in ihren Häusern aufgesucht, als Gregorianer in eine Art Chorhemde gekleidet und in Procession zur Schule geführt wurden. Das Fest lebte so fest und tief im Volke, daß selbst die Reformation es nicht beseitigte, wenn auch die anstößigen Bestandtheile wegfallen mußten. Mehrere jener Gregoriuslieder mit der von Männern wie Joh. Eccard componirten, dazu gehörigen Musik sind abgedruckt in Winterfelds großem Werk über den evang. Kirchengesang, I. Bd. S. 399. 457. — Als Quellen für diesen Gegenstand dienen vornehmlich nur Local-Geschichten, wie z. B. Fechter's Geschichte des Schulwesens in Basel bis zum J. 1589, S. 30 f.; nach solchen hat Ruhkopf in seiner Geschichte des Schul- und Erziehungswesens in Deutschland, I. S. 159 und Löschke, in der Schrift: die religiöse Bildung der Jugend im 16. Jahrh., Breslau 1846, S. 158 ff. das Fest beschrieben. Ruhkopf verlegt den Ursprung desselben (S. 161) schon in's neunte Jahrhundert und glaubt, daß Pabst Gregor IV. es zu Ehren seines großen Vorgängers gestiftet habe; allein da keinerlei Beweis hiefür beigebracht wird, so ist anzunehmen, daß Ruhkopf vielleicht die Nicolausfeier damit verwechselt hat, wiewohl auch diese gar nicht darnach aussieht, als hätte sie ein Pabst gestiftet. Solche Dinge wuchsen aus dem Volke heraus. — Eine ganz eigenthümliche Art, das Gregoriusfest zu feiern, wodurch es zwar ein Kinderfest bleibt, aber einen höheren, nationalen oder patriotischen Typus erhält, soll sich in einem Theile Böhmens heute noch vorfinden, wovon uns Grube in seinen geographischen Karakterbildern I. S. 99 Kunde gibt. Unterzeichneter hat diese Stelle auch in seine Pädagogik (2. Aufl. S. 263) aufgenommen.

Palmer.

Gretser, Jacob, ein sehr fruchtbarer Schriftsteller des Jesuitenordens. Im

Jahre 1560 zu Markdorf, in der früheren Diöcese Constanz geboren, trat er schon in seinem 17. Jahre (1577) in den Orden der Jesuiten ein, welchem er gar lange auf der Universität Ingolstadt als Lehrer diente. Drei Jahre hindurch trug er Philosophie vor, während 7 Jahren bekleidete er den Lehrstuhl der Moral. 14 Jahre trug er die scholastische Theologie oder Dogmatik vor, außerdem war sein ganzes Leben ein großer bis an's Ende mit Aufwand von viel Fleiß, Gelehrsamkeit und Geisteskraft fortgesetzter Streit gegen die Feinde seines Ordens und seiner Kirche. Eifrig und bitter bekämpfte er die protestantischen Schriftsteller und diese ihrerseits schonten den widerwärtigen Jesuiten durchaus nicht. Gegen Hassenmüller's Geschichte des Jesuitenordens veröffentlichte er seine Libri IV. de sacris Peregrinationibus. Den Arbeiten des reform. Gelehrten Goldast stellt er entgegen Arnoldi Brixientis in Melchiore Goldasto Calvinista redivivi vera descriptio et imago. Das berühmte Geschichtswerk des großen Reformirten Dupleffis-Mornay (s. d. A.) gegen das Pabstthum, Mystère de l'iniquité, hat auch Gretser bekämpft. Doch richtete er sein Hauptaugenmerk auf Citate und die Chronologie. Dann gab er auch Noten zu dem Geschichtswerke des Thuanus, sowie Traktate heraus über das Compelle intrare und die Frage An heterodoxi ad fidem cogendi sint. Zu seinen Hauptschriften muß weiterhin das Buch de Sancta Cruce libri III. gerechnet werden. Kurz in alle berühmten Controversen seiner Zeit war er verwickelt und so konnte denn auch eine Behandlung des Zeitalters Gregors des VII. nicht fehlen, übrigens hat er auch die Philologie angebaut. Mehrere Werke und Ausgaben alter Schriftsteller beweisen, daß er auch auf diesem Gebiete achtungswerthe Kenntnisse besaß. Am schwächsten muß wohl seine sehr unkritische Geschichte der Bischöfe von Eichstädt (Vita Episc. Eistatens.) genannt werden. Doch eine nur einigermaßen eingehende Uebersicht seiner literarischen Thätigkeit würde zu weit führen. Ueber hundert und fünfzig Werke schreibt man ihm zu. Der Jesuit Georg Heserus hat dieselben alle sehr genau verzeichnet in einem Katalog, welcher 1674 zu München gedruckt wurde. — Seinen eigentlichen Ruhm erntete Gretser als gelehrter und gewandter Bekämpfer des Protestantismus. Als Kaiser Ferdinand II. nach seiner Wahl von Frankfurt her durch München kam, mußte der gelehrte Jesuit von Ingolstadt in die bayerische Hauptstadt geholt werden, so sehr verlangte der neue Kaiser ihn zu sehen. In gleich hohem Ansehen stand er beim Pabst Clemens VIII. Sein eigener Landesherr Maximilian I. wußte keinen tüchtigeren Theologen zu dem wichtigen Religionsgespräch zu schicken, welches 1601 zu Regensburg gehalten wurde, als ihn. In der That war auch Gretser dort der Hauptgegner der Evangelischen. Unter den Seinigen erwarb er sich den hohen Ehrentitel Magnus Lutheranorum domitor ac malleus haereticorum et calumniatorum Societatis Jesu terror. Mit einem Worte, der immer kampfbereite, fleißige, vielseitig unterrichtete, eifrige, ultramontane Gretser genoß weithin, in den verschiedensten Kreisen vom Pabst und Kardinal bis zum einfachen Laien großes Ansehen. Ein Bellarmin sogar suchte bei ihm gelehrten Rath und Aufschluß. Dabei bleibt es ein karakteristischer Zug seiner Art, daß er den auf ihren gefeierten Mitbürger stolzen Markdorfern, welche sein Portrait für ihr Rathhaus erbaten, sagen ließ, sie möchten einen Esel abmalen, da hätten sie sein Bild. Er starb am 29. Januar 1625 zu Ingolstadt, wo ihm in der Schule, worin er lehrte, die theologische Facultät folgende bezeichnende Denkschrift setzen ließ: R. P. Jacobus Gretscherus, Markdorfianus Acronianus S. J., aevi sui scriptor celeberrimus, annos 26 in hac alma universitate docendo confecit, uno linguam graecam, tribus philosophiam, reliquis theologiam professus. Nihil hujus ingenio clarius, memoria fidelius, judicio gravius, labore constantius, lucubrationibus eruditius et foecundius. Sesqui centum fere libris Academiam ornavit, bibliothecas auxit, Ecclesiam propugnavit. Concionibus interea, exhortationibus, praelectionibus privatis, excursionibus, confessionibus audiendis, consiliis dandis assidue occupatus, nihil sui ordinis omisit. Amarunt eum maximi principes, docti ex omnibus provinciis coluerunt, vehementer extimuerunt haeretici, quos magna orbis catholici gratulatione mira felicitate ac facilitate repressit. Seine sämmtlichen Werke erschienen von 1730—1739 zu Regensburg in

17 dicken Foliobänden, vgl. *Sotuel,* Biblioth. Scriptorum Soc. Jesu, die vita Gretseri vor der vollständ. Ausgabe seiner Werke, *Mederer,* Annales Acad. Ingolst. II, p. 242 bis 245. Lic. K. Sudhoff.

Gribaldo, s. Antitrinitarier, Bd. I. S. 406.

Griechische und griechisch-russische Kirche (und Theologie). Nach gewöhnlichem Sprachgebrauch bezeichnet dieser Name nicht allein die Nationalkirche der Griechen, sondern diejenige Kirche überhaupt, welche aus der altgriechischen hervorgegangen, allmählig mit der morgenländischen ein Ganzes ausmachte und im Unterschied von der römisch-lateinischen und später der protestantischen ihr Daseyn ohne große Umwälzungen und Reformen forterhalten hat. Ihr Sitz ist Hellas, Vorderasien, Aegypten, der Osten von Europa, ihre Geschichte reich an merkwürdigen Erscheinungen, ihre Bestimmung eigenthümlich, ihr Umfang größer, als ihre gegenwärtige Kraft und Wirksamkeit. Es ist die Absicht dieses Artikels, zuerst die historische Entwicklung der griechischen Kirche zur Karakteristik ihres Wesens in Umrissen zu verfolgen, daran aber eine gedrängte Statistik derselben nach ihrem jetzigen Bestande in den verschiedenen Gegenden anzuknüpfen.

Die Griechen waren kein Volk mehr, als die christliche Religion an sie gelangte, aber sie liehen derselben ihre Sprache und den weit ausgebreiteten Schauplatz ihrer Bildung. Hellenen bezeichnen im N. T. neben den Juden den andern großen Arm und Zweig der Menschheit; ihre Bekehrung durch den Apostel Paulus, ihr Eintritt in das Gottesreich entschied die welthistorische Aufgabe des Christenthums. Hellenen finden wir unter den nächsten Apostelschülern. Unter den Griechen von Hellas, Macedonien und Kleinasien erwuchs und erstarkte das Paulinische Christenthum; hellenische Städte wurden die Pflanzstätten christlicher Verkündigung; auf dem Boden der klassischen Cultur erwachte ein neues ungeahntes Leben, welches zu fördern sich diese bald genug fruchtbar erweisen sollte. War es nicht ein großartiger Sieg, als das Evangelium den ihm selbst so fernstehenden und fremden griechischen Geist und mit solcher Schnelligkeit sich dienstbar machte? Welche Menge von Thatsachen und Zusammenhängen ist lediglich aus der Stellung zu begreifen, die das Griechenthum außerhalb seiner Heimath theils zum Judenthum, — welche beide wie eine doppelte *διασπορά* sich begegneten, — theils zu der übrigen damaligen Welt einnahm! Wir erinnern an das Eine, daß sich die älteste christliche Literatur unmittelbar und in derselben Sprache an die heiligen Schriften anschließen konnte. Meist griechische Schriften umgaben den Kanon des N. T.; in ihnen floßen die Richtungen der jüdischen und orientalischen Frömmigkeit zusammen, um in diesem Gewande auch dem Abendlande mitgetheilt zu werden. In griechischer Rede wurde die erste Vertheidigung des christlichen Glaubens, die früheste Darlegung der christlichen Lehre unternommen. In griechische Denkformen kleidete sich ein beträchtlicher Theil der alten Gnosis, welche ohne dieses Darstellungsmittel ihre vielartigen Bestandtheile gar nicht hätte beherrschen können. Griechische Lehrschriften bildeten die Schutzwehr der christlichen Erkenntniß gegen die hellenische Weltweisheit, aber auch die Brücke zu ihr und das Medium einer langdauernden und fruchtbaren Wechselwirkung. Es bestand also, auch abgesehen von gewissen Anfängen des Syrischen, bereits eine ansehnliche christliche Literatur, ehe noch die lateinische Kirche von Italien und Nordafrika etwas Selbstständiges aufzuweisen hatte. Die Wirksamkeit der griechischen Sprache und Bildung ist doppelter Art, indem durch dieselbe theils ein mittleres gemeinsames Feld der Verständigung, Mittheilung und Wechselwirkung unter den entfernt liegenden Gegenden der Kirche geschaffen, theils der Geist altchristlicher Lehrauffassung mehrfach bedingt wurde.

Auch örtlich angesehen dürfen wir die Stellung der altgriechischen Kirche als eine mittlere und verbindende bezeichnen. Sie umfaßte Hellas, Macedonien und die kleinasiatischen Provinzen, die indessen mit jüdischen Elementen stark versetzt waren, erstreckte sich also zwischen Syrien und Palästina einerseits und dem abendländischen Italien und Afrika andererseits, und es ist einige Zeit zweifelhaft gewesen, welcher kirchlichen Region sie hauptsächlich angehören werde.

Unter den frühesten Gemeinden von Griechenland und Kleinasien können wir eine ganze Anzahl auch in das dunkle Zeitalter des zweiten Jahrhunderts verfolgen, Korinth durch den Brief des Clemens und den späteren Dionysius, Ephesus durch die Ignatianischen Briefe, Smyrna und Philippi durch Polykarp und Ignatius, Hierapolis durch Appollinaris. Laodicea findet im Paschastreit, Sardes in Lydien durch Melito Erwähnung. Quadratus und Publius werden als Bischöfe von Athen bei Dionysius (*Euseb.* IV, 23.) genannt. Melito (*Eus.* IV, 26.) spricht von Verfolgungen des Kaisers Antoninus gegen Larissa, Athen und Thessalonich. Athenagoras, der bekannte Apologet, war selbst ein geborener Athenienser. Nachher aber trat das eigentliche Griechenland und dessen Hauptstadt, obwohl lange Zeit der Sitz der berühmten und von den Kirchenlehrern besuchten Philosophenschule, mehr von der kirchlichen Bewegung zurück, während andere Gegenden sich behaupteten und namentlich Ephesus und Thessalonich eine bleibende Wichtigkeit für die Folge behielten. In den Gemeinden Kleinasiens kämpfte das christliche Leben mit heidnischen und jüdischen Regungen und versuchte sich in judaistischen und hellenistischen Auffassungen, um zu einer kirchlichen Bestimmtheit zu gelangen; hier wahrscheinlich erwuchsen die ersten Sammlungen des christlichen Kanons. Daß aber in Kleinasien aus solchen Kämpfen sich eine überwiegend praktisch-realistische Richtung und ein sittlich-ascetisches Streben entwickelt hat, beweist die vereinfachte Gnosis eines Marcion, der Streit über die rechte Paschafeier und der phrygische Montanismus. Eine Aehnlichkeit dieses Geistes mit der Denkart der lateinischen Kirche ist unläugbar. Darum konnte auch Irenäus von dieser kleinasiatischen Heimath aus mit seiner scharfgedachten und universell gefaßten, aber durchaus auf Auctorität und Positivität gebauten Theologie als vornehmer Repräsentant des werdenden Katholicismus im Abendlande Platz finden. Ein anderer und mehr original griechischer Religionskarakter sollte dagegen in Alexandrien auftreten, und die Wichtigkeit dieser Stadt wird schon von Eusebius durch Aufzählung von Bischofsnamen (H. e. II, 24. III, 21.) anerkannt. In Alexandrien verstand das christliche Griechenthum sich selbst und die ihm naturgemäß zufallende Aufgabe, wie sie durch die frühere Geschichte und wissenschaftliche Stellung dieses Orts gegeben war. Gnostische Ausschreitungen gingen voran, dann folgte eine kirchliche Gnosis, die erste Theologie im engeren Sinn. Die Alexandriner vereinigten Lernbegierde und exegetische Forschungslust mit freier Denkkraft und erhoben sich bis zu kühner Spekulation, ohne die kirchliche Grundlage zu verlieren. Was Origenes leistete, genügte der Mehrzahl und gelangte zu allgemeiner Anerkennung im dritten Jahrhundert; seine Schule war auch, wie das Beispiel des Dionysius von Alexandrien beweist, nicht so einseitig gelehrt, daß sie die Theilnahme an praktischen Angelegenheiten ausgeschlossen hätte. Das geistige Gepräge der griechischen Theologie ist schon jetzt erkennbar. Zu allen Zeiten ist dieselbe geneigt gewesen, in der Hülle des Sinnlichen und Buchstäblichen Geistiges wahrzunehmen; immer hat sie den Schwerpunkt des christlichen Glaubens meistens in spekulativen Bestimmungen und in der Metaphysik der Gottes-, der Logos- und Menschwerdungslehre gesucht; immer endlich hat sie die Ueberzeugung festgehalten, daß der Mensch trotz seines Falles und seiner sinnlichen Erniedrigung noch sittliche Freiheit und Fähigkeit in sich trage. Dieser allgemeine Lehrkarakter war indessen bei der geistigen Beweglichkeit der Griechen einer sehr verschiedenen Färbung und Anwendung fähig, so daß derselbe bald in das schroff Dogmatische, bald auf die Seite der Philosophie, bald auf die der Mystik hinübergezogen wurde, zu welchen Wendungen uns bereits in dieser Zeit die Keime und Anknüpfungspunkte vorliegen. Der sittliche Standpunkt der Griechen hat psychologisch-wissenschaftlichen Werth, man darf ihnen keine Vernachlässigung des sittlichen Moments zum Vorwurf machen, wogegen der Hang zur Ascese und die Sorge für Kirchenzucht entschieden sprechen würden. Aber indem sie in der Erhebung des Geistes über das Irdische und Sinnliche zugleich das Mittel zur Besserung und Annäherung an Gott erblickten, schieden sie weniger zwischen der sittlichen und intellektuellen Schwierigkeit der menschlichen Heiligung; das Gute trat in ihrer Lebensansicht weniger scharf für sich und subjektiv maßgebend

hervor, und sie sind hinter der strengeren Gewissenhaftigkeit und dem Pflichtgefühl der lateinischen Christenheit zurückgeblieben.

Ein zweiter Abschnitt umfaßt das vierte und die nächstfolgenden Jahrhunderte. Nachdem die griechische Kirche des ersten Zeitalters an allen Richtungen des christlichen Lebens und Leidens Theil genommen hatte, und in einigen vorangegangen war: sollte sie jetzt auf dem Lehrgebiet eine noch viel lebhaftere und einseitigere Thätigkeit entwickeln. Das römische jetzt mit dem Christenthum ausgesöhnte Reich gab sich durch die Erhebung von Constantinopel einen neuen Mittelpunkt und rettete seine östliche Hälfte von den Gefahren, denen die westliche bald unterliegen sollte. Als an die römische Reichseintheilung in Diöcesen die Gliederung großer Kirchenkörper sich anschloß, fügte es sich von selber so, daß die Trennung des Orients und Occidents von dem politischen Boden allmählig auf den kirchlichen überging. Die Lehrstreitigkeiten lockerten ebenfalls zuweilen das Band und veranlaßten schon unter dem Kaiser Zeno im 5. Jahrhundert eine wenngleich vorübergehende Spaltung. Die Patriarchate von Byzanz, Alexandrien, Antiochien, Cäsarea, Ephesus rückten näher zusammen, während Rom auf der westlichen Seite allein stand. Die Auszeichnung von Constantinopel hatte nicht den Erfolg, die übrigen Patriarchen von ihm abhängig zu machen, welche vielmehr noch lange Zeit eine durchaus freie und nebengeordnete Stellung behaupteten, diente aber dazu, daß die östliche Christenheit einen Bischofssitz erhielt, der gleiche Würde mit dem römischen beanspruchte. Ein griechisches Pabstthum war aus vielen Gründen unmöglich, aber durch das Ansehen von Constantinopel und die Größe seines Sprengels, der sich auch nachher auf die Donauländer und Illyrikum erstreckte, ist allerdings eine gewisse Zweitheiligkeit der Gesammtkirche herbeigeführt worden, vermöge welcher der entferntere Orient kein drittes kirchliches Ganze bilden konnte, sondern sich der griechischen Kirche anschloß. Und diese engere Verbindung des Griechisch-Orientalischen wurde nicht wenig durch die dogmatischen Bewegungen gefördert, wie ein flüchtiger Blick auf deren Schauplatz und Zusammenhang zeigt. Der Arianische Streit beginnt in Aegypten, geht auf die Provinzen von Vorderasien über und erstreckt sich nach Palästina und Syrien, im Westen nach Illyricum und Thracien, weniger nach Italien (Mailand); entschieden wurde er im griechischen Reich, Kleinasien und Byzanz lieferten die wichtigsten Streitkräfte. In den christologischen Verwicklungen gehen Ephesus, Alexandrien und Constantinopel voran; das Dogma zerfällt in eine alexandrinische und antiochenische Auffassung. Keine Partei siegt unbedingt, das endlich erzielte höhere Gleichgewicht beider Standpunkte läßt sich nur um den Preis einer schismatischen Absonderung der Nestorianer, Monophysiten und Monotheleten festhalten, so daß im Orient allerdings die kirchliche Einheit nicht vollständig erreicht wurde. Welche Rolle die Kaiser in diesen Verhandlungen damals und später übernommen haben, ist bekannt. So Vieles war auf dem griechisch-orientalischen Gebiet mit unselbstständiger Beihülfe des Abendlandes zur Untersuchung gebracht und festgestellt worden; denn Rom und die Orientalen haben ohne sonderliche dogmatische Productivität nur durch praktische Consequenz und glückliche Dazwischenkunft mitgewirkt. Auf der andern Seite waren Augustinismus und Pelagianismus eigenthümliche Erscheinungen und Gegensätze des Abendlandes, solche jedoch, die unter den Griechen durchaus kein vollständiges Analogon fanden. Beide Theile lernten von einander, doch in ungleichem Verhältniß, da von den Griechen das eigenthümlich Lateinische bei weitem nicht in dem Maße angeeignet oder nachgebildet wurde wie umgekehrt. Auch wenn uns einzelne Persönlichkeiten, wie Hieronymus und Rufinus, den Verkehr zwischen diesen kirchlichen Regionen vor Augen stellen: werden wir wieder an die vorhandene Ungleichheit und Abweichung erinnert. Rufin hat den Origenes und Eusebius in's Lateinische übertragen, wer aber führte die Griechen damals in das lateinische Schriftthum ein? — Die griechische Kirchenliteratur hatte sich während dieser Blüthezeit in außerordentlicher Fülle und Vielseitigkeit entwickelt. Den Mittelpunkt bilden die speziell dogmatischen Hervorbringungen, aber welch ein Abstand liegt zwischen dem harten zelotischen Dogmatismus eines Epiphanius und den poetisch-spekulativen Anschauungen

eines Synesius oder der Religionsphilosophie eines Nemesius und Aeneas von Gaza, zwischen dem nüchternen Verstande des Theodoret und der mystischen Ueberschwenglichkeit des Pseudodionysius! Der altchristliche Platonismus war unterdrückt, begann sogar hier und da einem Interesse für Aristoteles zu weichen, kam aber doch wieder in einzelnen Persönlichkeiten zum Vorschein. Die Mängel der früheren Exegese wurden durch die Antiochenische Schule auf's Glücklichste ausgeglichen. Nehmen wir die kirchenhistorischen Werke hinzu, die Homilien und Reden eines Chrysostomus und der Kappadocier, die liturgischen Erzeugnisse, die sich unter dem Namen des Marcus und Jakobus, des Basilides und Chrysostomus an die apostolischen Constitutionen anschloßen, die Katechesen des Cyrill von Jerusalem, die Mönchsregeln und die Beiträge zur geistlichen Poesie und Hymnologie: so müssen wir die Produktivität der Griechen bewundern, und das Wenige, was wir in syrischer Sprache aus dieser Zeit besitzen, kommt nicht dagegen auf. Dafür verarmte der Geist unter den Epigonen des 6. und 7. Jahrhunderts, Anastasius Sinaita und Theodor von Abukara u. A.; die Dogmatik ging in Formelwesen über, aber die literarische Erbschaft war groß genug, um einen Johann von Damaskus (um 730) zu beschäftigen.

Als dritte Epoche fassen wir das ganze byzantinische Mittelalter der griechischen Kirche zusammen. Bisher hatte dieselbe immer noch mit dem Abendlande in Gemeinschaft gestanden; jetzt kamen wichtige Umstände zusammen, um sie entschiedener auf sich selbst zu beschränken. Die Beschlüsse des concilium quinisextum von 692 waren bereits aus einem particularen Interesse und dem Verlangen nach kirchlicher Selbstständigkeit hervorgegangen. In den Bilderstreitigkeiten (726—842) offenbarte sich der tiefgewurzelte Hang der Griechen zur religiösen Symbolik und die Macht des Mönchthums mit seiner halb sinnlichen und abergläubigen, halb übersinnlichen Andacht. Die Genehmigung des Bilderdienstes entsprach trotz aller Entartung dem Geiste dieser Kirche mehr, als die Verwerfung. Der Occident, kühler und nüchterner, war zwar mit der Partei der Bilderfeinde keineswegs einverstanden, konnte sich aber an jenen wilden Bewegungen nur halb betheiligen. Noch mehr unberührt blieben die Abendländer von den Ketzerkriegen gegen die Paulicianer und Bogomilen. Als Chosroes II. das oströmische Reich bekriegte, als ferner nach dem Emporkommen des Islam seit 630 Syrien, das persische Reich, Aegypten und Nordafrika von den Arabern erobert, die byzantinische Herrschaft mehrerer Provinzen beraubt, die Patriarchate von Alexandrien, Antiochien, Jerusalem für einige Zeit aufgehoben wurden, bedrohten auch diese Verluste zunächst nur die östliche Hälfte der Christenheit. Die griechische Kirche hatte ihre besondere Geschichte, ihre eigenen Gefahren, Sorgen und Bestrebungen, und daß ihre innere Verwaltung von den Kaisern willkürlich geleitet und despotisch durchkreuzt wurde, machte sie nicht fähiger noch geneigter zur Annäherung an das Abendland. Dies ist der eine Grund der wachsenden Entzweiung, der andere liegt in der fortschreitenden Centralisation der occidentalischen Kirche unter römischer Oberhoheit. Bekannt sind die Anlässe des wirklichen Bruchs zwischen beiden Kirchen, welchen römische Schriftsteller, wie Maimbourg, mit großem Unrecht einen Abfall der Griechen von Rom genannt haben. Photius (s. d. A.) unterlag zwar im Patriarchenstreite des 9. Jahrhunderts, verrieth aber zum ersten Mal jenen spezifischen antirömischen Geist und Eifer und berief sich auf bisher unbeachtete Controversen. Dieselbe heftige Eifersucht führte unter Cärularius (vgl. d. A.) 1054 zur gegenseitigen Verdammung, und dieser hatte dabei die drei anderen Patriarchate auf seiner Seite. Bald gehörte es wesentlich zur griechischen Orthodoxie, die lateinische Lehre und Sitte in gewissen Punkten zu verwerfen und zugleich den Grundsatz von Chalcedon zu bestätigen, nach welchem die Patriarchen von Rom und Constantinopel ohne Vorzug des Ersteren einander an Rang und Würde gleichstehen sollten. — Den ganzen Zwiespalt im Großen zu erklären und zu beurtheilen, hat daher keine Schwierigkeit mehr. Derselbe war der Hauptsache nach nicht politischer Art — die Kaiser haben ihn oftmals vermeiden oder beilegen wollen — aber auch nicht rein dogmatischer Natur. Der Streit über das filioque berührte zwar

das Wesen des Dogma's: aber so hoch er auch auf den Synoden und in der wildesten literarischen Polemik angeschlagen wurde: so würde doch dieser Grund für sich noch keinen unausgleichbaren Gegensatz erzeugt haben, und die sonstigen zum Theil höchst geringfügigen liturgischen und disciplinarischen Differenzen noch viel weniger. Allein diese einzelnen Abweichungen ruhten auf der Grundlage einer allmählich erwachsenen und durch Jahrhunderte befestigten geistigen und historischen Verschiedenheit. Die kirchlichen Lebenswege gingen auseinander, selbst so großartige Begebenheiten, wie die Kreuzzüge, von Alles verbindender Kraft und allgemein christlicher Abzweckung, konnten sie nicht wieder vereinigen, mußten vielmehr Feindschaft und Gegensatz noch greller an's Licht stellen. Die Griechen brachten aus ihrer Vergangenheit das zäheste Selbstgefühl, das stolzeste Bewußtseyn altkirchlicher Echtheit und Würde mit; im Besitze der älteren hierarchischen Verfassung und Sitte, sowie mancher einfacheren Lehrbestimmungen lehnten sie sich auf gegen die Fortschritte des jüngeren monarchischen Prinzips im Occident und betrachteten die Eigenheiten der lateinischen Kirche als entstellende unapostolische Neuerungen. Das Pabstthum bildet die Scheidewand, ihm und seinen Maßregeln widersetzt sich die griechische Kirche, weil sie sich ihm nicht unterordnen kann. Man ist nicht berechtigt, aus der Unheilbarkeit dieser Spaltung und der Vergeblichkeit der Einigungsversuche wider das Recht und die Wahrheit der ganz anders gearteten protestantischen Kirchenunion ein Vorurtheil zu entnehmen.

Bei der trägen Stabilität der byzantinischen Kirche haben wir nur kurz auf diejenigen Fäden hinzuweisen, an denen sich ihr seltsam gleichförmiges, selbstgenugsames und fremder Anregung widerstrebendes Daseyn durch Jahrhunderte hingezogen hat. Von den Kaisern gehen die Isaurier und Armenier voran, dann folgen die Regierungen der kräftigen Macedonier (866—1056), dann die tapferen und zum Theil wissenschaftlich verdienten Komnenen (1056—1204), zuletzt die schwächste Dynastie, die der Paläologen (1261—1453). Dazwischen entstand und erlosch das lateinische Kaiserthum (1204—1261), welches die angestammte Regierung von Byzanz nach Nicäa verdrängte und mehrere kleinere griechische Herrschaften in Trapezunt, Rhodos, Epirus in's Daseyn rief. Mit brutaler Gewalt wurde von römischen Prälaten und Bischöfen der griechische Cultus unterdrückt, Constantinopel mußte einen lateinischen Patriarchen aufnehmen; fast wider Willen sah sich Innocenz III. zum Oberhaupt beider Kirchen erhoben, — eine erzwungene Union, welche die schlimmsten Früchte trug. Die Kaiser selbst, auch die besseren, haben der Kirche meist nicht in rechtem Sinne gedient, Viele durch hyperkirchlichen Eifer, gelehrte Liebhaberei, Gunst und Parteiung ihr nur geschadet (vgl. d. Art. Constantinopel). Das kirchliche Gebiet erweiterte sich nach Außen durch den endlichen Besitz der lange (im 9. Jahrh.) streitigen Bulgarei, durch die gleichzeitige Bekehrung der Mainotten, die Gewinnung der Südslaven in Böhmen und Mähren, die jedoch im 10. Jahrhundert meist zum römischen Cultus übertraten, und die Gründung der russischen Kirche unter Wladimir dem Großen seit 980, — erlitt aber andrerseits Abbruch aus den Eroberungen der Lateiner und der Türken. Das slavische Element verschmolz in einigen Gegenden mit dem griechischen und wurde ein bedeutender Bestandtheil des späteren Griechenthums. Unter den Städten blieb Constantinopel der wichtigste kirchliche Sitz, außerdem verdienen Auszeichnung Thessalonich, Trapezunt, Chonä (wahrscheinlich Kolossä), weniger Athen; denn diese Stadt hat im Mittelalter furchtbar gelitten, zuerst durch die Einfälle der Slaven unter Justinian, und dann nach der lateinischen Besitznahme (1205), welche alle bürgerliche und kirchliche Freiheit auf lange Zeiten zerstörte. — Wenden wir uns zur kirchlichen Wissenschaft und Schriftstellerei: so erhellt im Allgemeinen, daß die traditionelle Zähigkeit des Byzantinismus denselben in den Stand setzte, alles Ererbte wenigstens äußerlich und mechanisch fortzupflanzen, aber ebensosehr auch, daß die Byzantiner nicht Lust noch Kraft hatten, Neues zu lernen und deßhalb von dem strebsamen Geist der abendländischen Kirche überflügelt wurden. Je nachdem die Kaiser oder sonstige Umstände die geistige Bildung begünstigten, trat ein Steigen oder Sinken ein, niemals ein bedeutender Aufschwung. Als im 9. und

10. Jahrhundert im Occident alle höhere Cultur darniederlag, erhielt sich im griechischen Reich eine Pflege der Wissenschaften. Die Komnenen haben guten Willen gehabt, Alexius und Anna sich um Gelehrsamkeit und Unterricht, ja um dogmatische Spitzfindigkeiten speziell bekümmert. Ein besserer Zustand dauerte bis Ende des 12. Jahrhunderts fort, um so furchtbarer war der nach der Wiederherstellung des Reichs eintretende sittliche und geistige Verfall, und nur die Arsenianische Spaltung (1266—1312) und der Hesychastenstreit (1341—50) konnten noch einige Aufregung hervorbringen. Von einzelnen Bestrebungen und Leistungen scheint Folgendes besonderer Erwähnung werth: 1) Wichtig und achtungswerth sind die exegetischen Arbeiten der Byzantiner, die Commentare eines Oekumenius (um 1000), Theophylakt († 1107) und Euthymius Zigabenus († nach 1118), s. d. Art. Sprachkenntniß und philologischer Sinn, genährt durch die Beschäftigung mit der altgriechischen Literatur, hatten unter ihnen einen exegetischen Verstand aufrecht erhalten, der den lateinischen Scholastikern längst abhanden gekommen war. 2) Der Sammlerfleiß eines Photius († um 891) sammt seinen kanonistischen Scholiasten Balsamon und Zonaras, des etwas spätern Suidas und Simeon Metaphrastes erstreckte sich auf kirchliche und außerkirchliche Geschichte, Literatur, Kirchenrecht und Antiquitäten, und seine Früchte sind der neueren Wissenschaft unentbehrlich geworden. 3) Sammlung und Anhäufung gegebenen Materials bilden auch den Hauptinhalt der dogmatisch-polemischen Werke des Euthymius und Nicetas Choniates († 1216), welche die Methode des Johann von Damaskus verschlechtert fortsetzen und durch Bestreitung der neueren Ketzereien den polemischen Apparat ergänzen. Das Mysterium der Trinität und die Theorie der Menschwerdung blieben neben einer synergistischen Freiheits- und Sündenlehre immer noch das Lieblingsthema der griechischen Dogmatiker. Um so geschickter und eifriger wurden sie, den gänzlich unspekulativen Islam als rohe Monolatrie und als Fatalismus, obgleich mit Beimischung vieler historischer Unrichtigkeiten, zu bekämpfen. Die christliche Apologetik erhielt in dieser Beziehung einen neuen Anstoß, setzte viele Federn (z. B. des Bartholomäus von Edessa, Euthymius u. A.) in Bewegung und selbst Kaiser, wie Johannes Kantakuzenus haben Vertheidigungsschriften geliefert (vgl. m. Schr. Gennadius und Pletho I, S. 106). 4) Eigenthümlicher als die erwähnten Dogmatiker erscheint im 12. Jahrhundert Nikolaus von Methone, weil er in seiner Widerlegung des Proclus eine tiefere Einsicht in den christlichen Platonismus, dem er selber nicht fremd war, an den Tag legt. Mit diesem verglichen dürfen wir Michael Psellus den Jüngeren mehr als Aristoteliker und Ausleger des Aristoteles bezeichnen, sowie ja auch die peripatetische Logik bereits durch Johannes Philoponus und theilweise durch Johann von Damaskus in die Theologie eingeführt worden war. Muthmaßlich, denn nachgewiesen hat es noch Keiner, sind beide philosophische Richtungen neben einander fortgepflanzt worden, und eine Zeit lang muß das aristotelische Denkverfahren in den Schulen vorgeherrscht haben, da der Platonismus im 15. Jahrhundert sehr stürmisch und wie nach langer Vernachläßigung dagegen geltend gemacht wird. Im Zeitalter der Kaiserin Anna finden sich (wofür ich jedoch hier keine Belege geben kann) Ansätze einer scholastischen Disputirkunst, sogar eines scholastischen Gegensatzes, der sich dem des Realismus und Nominalismus vergleichen läßt, doch haben sich diese Anfänge, wie alles Uebrige bei den Griechen nicht zu klaren prinzipiellen Erkenntnißformen entwickelt. 5) Die griechische Mystik fand ihre vornehmste Quelle und Nahrung in den Schriften des Pseudodionysius und den Erläuterungen des Pachymeres und des geistreichen Mönches Maximus. Auch die Byzantiner behielten einen mystischen Zug, der sich mit ihrem Kunstgeschmack und der Neigung zur Sinnbilderei und symbolischen Combination verband, aber niemals von der schulmäßigen Lehrform losgesagt oder gar ihr entgegengesetzt hat (vgl. d. Art. Kabasilas). Verwandt mit dieser Mystik sind die mystagogischen Schriften, d. h. die Auslegungen der Liturgie; von ihnen möchten wir sagen, daß sie die Darreichung des Göttlichen an die Kirche durch den Cultus und das Sakrament halb versinnlichen und in's Materielle und Physische herabziehen, halb idealisiren, denn das Eine scheint in der

Regel zugleich das Andere zu seyn. Was einst Cyrill in seinen mystagogischen Katechesen angelegt hatte, fand die künstlichste Ausbildung in den späteren liturgischen Schriften des Maximus, Sophronius, Simeon von Thessalonich, und die mystische Auffassung der Transsubstantiation, wie sie unter den Byzantinern gewöhnlich wurde, verstärkte diesen Trieb. Nicht bloß der geheimnißvolle Akt selber, auch die ganze ihn umgebende Ceremonie, die Geräthschaft und Ausrüstung der Kirche bis zur Priesterkleidung, der Altar und der umgebende Tempel, — dies Alles wurde Gegenstand einer Deutung, welche hier und da bis in's Spekulative aufsteigt, um sich dann wieder in ungewisse Ueberschwenglichkeit zu verlieren. Man kann diesen Betrachtungen, so sehr sie auch ausschweifen, einen hohen Grad von derjenigen Sinnigkeit nicht absprechen, die überhaupt den Griechen eigen war: aber den praktischen Verstand und die sittliche Spannkraft haben die liturgischen Phantasieen nur allzusehr verdrängt, und weil die rechte Leitung und Anregung fehlte, dürfen wir uns nicht wundern, wenn die Andacht der Menge, indem sie sich beständig auf die Wundergestalten und Wunderwirkungen des Cultus hingerichtet sah, in ein blödes und thatenloses Erstaunen festgebannt wurde. Der Hang zu mystischer Isolirung, um auch dies noch hinzuzufügen, machte den Griechen auch das Mönchthum (s. d. Art.) theuer, und der Stand der Mönche, in wechselnder Abhängigkeit von der Hierarchie und vom kaiserlichen Hofe, spielt in den einzelnen kirchlich-politischen Verwicklungen keine geringe Rolle, hatte aber in der Regel nicht die rechte Haltung und Hoheit, um einen sittlichen Einfluß auf Hohe und Niedere auszuüben. 6) Zu den erwähnten Schriftgattungen kommt ferner noch die rhetorische. Die byzantinische Literatur besitzt zahlreiche Lob- und Gedächtnißreden, Monodieen und Betrachtungen verschiedener oft sehr schmeichlerischer Art. Es sind die eigentlichen Musterstücke des herrschenden Stils, ebenso die Briefe, deren wir zahlreiche gedruckte und ungedruckte (z. B. von Theophylakt Epist. ed. Meurssius. Lugd. 1617) besitzen und die oft nur den Werth von Stilübungen haben. Wie die Erzählungen der byzantinischen Historiker sich in gedehnten und schwierigen Perioden mühsam fortbewegen: so zeigt die rhetorisch-contemplative Darstellung ein wunderbares Gemisch von Schwulst, Pomphaftigkeit, gewählter Bilderfülle und Feinheit. Doch haben sich auch edle Gesinnung und wahre Frömmigkeit in dieser geistlichen Beredtsamkeit kundgethan. Außer dem trefflichen Eustathius von Thessalonich im 12. Jahrhundert (s. d. Art.) nennen wir noch Michael Akominatos aus Chonä, einen achtungswerthen Erzbischof von Athen, Bruder des Historikers Nicetas († nach 1215), der uns neuerlich durch Ellissen's Monographie (Götting. 1846) bekannt geworden ist. 7) Endlich haben wir noch darauf aufmerksam zu machen, daß die kirchliche Schriftstellerei der damaligen Zeit eigentlich nicht als rein theologische auf ihr besonderes Fach beschränkt blieb, sondern sie berührte sich vielfach mit der übrigen historischen und philologischen Betriebsamkeit und machte mit ihr ebenso wohl ein Ganzes aus, wie überhaupt die Elemente des öffentlichen Lebens sich fortwährend mengten und ineinander griffen. Die Historiker wie Anna Komnena und Nicephorus Gregoras ergehen sich in langen dogmatischen Excursen, umgekehrt trieben auch Bischöfe und Theologen wie Eustathius mühevolle klassische Studien. Selbst durch die geistliche Rede zieht sich zuweilen eine Erinnerung an den Ruhm der Vorfahren, ein Hauch althellenischer Begeisterung; und so sehr die Orthodoxie als die unentbehrlichste Eigenschaft für Laien und Kleriker, Hohe und Niedere geschätzt und bewacht wurde: so hat sich doch mit jenen altklassischen Beschäftigungen zuweilen eine sehr unkirchliche Denkart verbunden, nnd Ullmann bemerkt bei Gelegenheit mit Recht, daß ein gewisses philologisches Heidenthum aus den Köpfen mancher byzantinischen Gelehrten niemals ganz verschwunden sey.

Die Beziehungen zur römischen Kirche blieben im Ganzen feindlich. Gleichwohl drängte der Verfall des Reichs unter den Paläologen, der Untergang der christlichen Herrschaft im gelobten Lande und die wachsende Türkengefahr wiederholt zu einer hülfesuchenden Annäherung an das Abendland. Die Theologen fuhren fort, den Lateinern ein ganzes Heer von Mißbräuchen vorzurücken: den Gebrauch des Ungesäuerten, das Essen des Erstickten als vermeintlichen Judaismus, das Fasten am Sonnabend, das einmalige Unter-

tauchen bei der Taufe, den Priestercölibat und das Bartscheeren, den unrichtigen Modus des Kreuzschlagens, die Verwerfung der von bloßen Priestern ertheilten Confirmation, die Theilnahme der Kleriker am Kriege, die Uebertreibungen der Pabstgewalt, — zu diesem und vielem Anderen den Zusatz im Symbol. Je geringfügiger indessen manche dieser Streitgründe waren, je kleinlicher und gesuchter die Vorwürfe, mit denen die feindlichen Parteien sich überhäuften, desto weniger konnten sie Allen einleuchten. Manche wie Theophylakt und Petrus von Antiochien urtheilten vernünftiger, indem sie die Controverse auf wenige Hauptsachen zurückführten. Sehr erklärlich, daß eine den Lateinern und den Unterhandlungen der Kaiser günstige Unionspartei zu jeder Zeit vorhanden blieb. Nikolaus Blemmidas und Johannes Bekkus, Manuel Kalekas und Demetrius Cydonius sind als latinisirende (*λατινόφρονες*), Marcus Eugenicus Erzbischof von Ephesus, als orthodoxe Lehrer nennenswerth. Um das Ineinandergehen dieser Richtungen zu verstehen, muß beachtet werden, daß ungeachtet aller Spannung und vornehmen Zurückgezogenheit auf Seiten der Griechen, diese sich doch nicht alles lateinischen Einflusses erwehren konnten. In der Literatur läßt sich ein solcher bestimmt nachweisen. Wir besitzen griechische Uebersetzungen einzelner Abschnitte des Augustin, des Thomas Aquinas und Anselmus. Namentlich hat Demetrius Cydonius, ein geschickter Schriftsteller des 14. Jahrhunderts und Kenner des Plato, von dem wir auch Eigenes besitzen (De contemnenda morte ed. Kuinoel Lips. 1776) mehrere solche Uebertragungen geliefert. Die Kenntniß gewisser Lehrformen der lateinischen Scholastik, z. B. der Anselmischen Erlösungstheorie, verräth sich hier und da selbst bei Solchen, die sich nicht auf die römische Seite neigten. Vielleicht gehört auch noch eine Verwandtschaft der Sakramentslehre in diesen Zusammenhang. Wie ist es denn gekommen, daß nachdem Johann von Damaskus und manche Spätere bald zwei, bald drei Sakramente (Taufe, Myron und Eucharistie), bald deren sechs angenommen, dann doch die Siebenzahl selbst unter den Gegnern der römischen Kirche die Oberhand gewonnen hat? — eine Thatsache, die noch keineswegs aufgeklärt ist. Waren es auch hier eigne und innere Gründe, welche darauf hinführten, oder dürfen wir einen von den lateinischen Lehrbestimmungen ausgehenden allgemeineren Einfluß zu Hülfe nehmen? Doch hier ist nicht der Ort zu dergleichen Vermuthungen. Das Gesagte genügt, um einerseits die Dauer und mehrfache Wiederaufnahme der Unionsbemühungen, andrerseits das Schicksal der Synoden von Lyon (1274) und von Florenz (1439) und der späteren Versuche einiger Päbste, Gregor XIII. und Clemens II., im Allgemeinen erklärlich zu finden.

Eine vierte Epoche datiren wir etwa von dem Fall Constantinopels (29. Mai 1453) bis zur Gründung der neueren griechischen Kirche. Es ist die Zeit, wo die letztere aus ihrer Isolirung heraustretend, in gewissem Grade zu Berührungen und Wechselwirkungen mit dem Abendlande genöthigt wurde. Zunächst zwang die Flucht vor den Eroberern zu jenen merkwürdigen Uebersiedelungen der Humanisten nach Italien, eines Chalkondylas, Chrysoloras, Pletho, Michael Apostolius, Theodor Gaza, Georg von Trapezunt. Die Kenntniß und Bildung, die sie mitbrachten, hatte in ihrer Heimath unlebendig fortvegetirt, hier auf dem frischen Boden von Florenz und Italien sollte sie Früchte für die Zukunft bringen. Gemistius Pletho verkündigte einen unkirchlichen, aber religiös begeisterten Platonismus; der Kampf zwischen ihm und Gennadius Scholarius und anderen Anhängern eines dialektisch genauen und scholastisch brauchbaren Aristotelismus wurde von beiden Seiten mit übertreibender Leidenschaft geführt; er gleicht einer Reaktion aus dem althellenischen und zugleich allgemein religiösen Bewußtseyn und ist nur unter solchen Theilnehmern und in diesem Zusammenhange ganz verständlich. Bessarion trat ausgleichend zwischen die Aristoteliker und Platoniker, wie er sich als aufrichtiger Freund der Eintracht auch zwischen die beiden Kirchen stellte. Hatten die Griechen damals belebend auf die Wissenschaft des Abendlandes gewirkt und dadurch die geistigen Umwälzungen des folgenden Zeitalters vorbereiten helfen*): so war die Frage,

*) Vergl.: Eine griech. Orginalurkunde zur Gesch. der anatol. Kirche. Schreiben des griech.

welche Stellung ihre Kirche zur Reformation selbst einnehmen werde. Die Geschichte hat diese Frage auf lehrreiche Weise beantwortet. Die Augen der Reformatoren waren mit Aufmerksamkeit nach dieser Seite hingerichtet, sie erblickten in der griechischen Christenheit ein großes Ganze, ausgestattet mit den Merkmalen des apostolischen Alterthums und dennoch außerhalb der römischen Herrschaft verharrend, ein starker augenfälliger Beweis, wie unabhängig der kirchliche Karakter von der päbstlichen Vormundschaft sey. Die Protestanten kehrten zur Ursprache des Neuen Testaments zurück, schätzten auch mehrere griechische Kirchenväter. Der kleine Katechismus Luthers und die Augsburgische Confession wurden in's Griechische übersetzt, David Chyträus und Martin Crusius bezeugten ein besonderes gelehrtes Interesse für die griechischen Kirchenangelegenheiten. In einer Hauptsache und mehreren anderen Punkten wußte die evangelische Kirche sich mit der griechischen einig, sollten sie sich nicht zu befreunden, zu verständigen suchen? Dazu ist zweimal und in verschiedener Form Anstalt gemacht worden, beidemal vergeblich; weder führten die Verhandlungen der Tübinger Lutheraner mit dem Patriarchen Jeremias (um 1575) zum Ziele, noch behauptete sich der Calvinisirende Cyrillus Lukaris (s. d. A.) als griechisches Kirchenoberhaupt. Auch hier hat nicht die bloße Glaubenstheorie den Ausschlag gegeben, sondern ebenso sehr das praktische Prinzip, und wenn der genannte Patriarch jenen lutherischen Erklärungen die sieben Sakramente, die Nothwendigkeit der guten Werke und des Klosterlebens und eine synergistische Freiheitslehre entgegenhielt: so ergab sich, daß er vor der Hand den römisch-katholischen Grundsätzen näher stand als den protestantischen. Es blieb auch im 17. Jahrh. bei zufälligen und individuellen Berührungen, z. B. daß hier und da ein Grieche wie Metrophanes Kritopulos seine Bildung im protestantischen Abendland suchte, oder daß einzelne protestantische Gelehrte, wie Thomas Smith und später Heineccius, der morgenländischen Kirche gründliche Aufmerksamkeit und Forschung zuwendeten. Dagegen gelang es Rom, fortdauernd Partei zu machen, auch hervorragende Geister an sich zu ziehen, und Keiner wurde vollständiger gefesselt als der berühmte Gelehrte und Bibliothekar der Vatikanischen Bibliothek, Leo Allatius (um 1650), als Schriftsteller höchst verdient, aber ein Unionist im schlechten Sinne, da er seine Kirche romanisirte und unendliche Mühe darauf verwendete, zwischen den beiden Formen des Katholicismus eine Uebereinstimmung nachzuweisen, die in der That nicht bestanden hatte. In Rom entstand 1566 ein Collegium für griechische Lehrer, viele Griechen studirten in Padua, und Jesuiten wie Possevin verlegten sich darauf, unirte Kreise in einigen Gegenden zu sammeln und die morgenländischen Sekten, zumal die Maroniten, für sich zu gewinnen.

Im Ganzen jedoch und abgesehen von solchen Einzelbewegungen, ist auch während dieses Zeitraums, der Alles erschütterte, die griechische Kirche auf dem alten Fleck geblieben. Sie verschmähte die Reformation, folglich blieb ihr nur zur Sicherung gegen die vorangegangenen fremden Einflüsse die Restauration übrig, und mit dieser Neubestätigung der Grundsätze und Bestandtheile beginnt fünftens die neuere griechisch-morgenländische oder anatolische Kirche. Constantinopel war damals zu schwach, um selbst den Anstoß zu geben, der dortige Patriarch konnte nur der von Petrus Mogilas, Metropoliten zu Kiew 1642 ausgegangenen Bekenntnißschrift (*Ὀρθόδοξος ὁμολογία κτλ.*) 1643 beitreten, welche auch von den Patriarchen zu Alexandria, Antiochia, Jerusalem und Moskau genehmigt wurde. Außerdem ist aus dem Bekenntniß des Gennadius gegen den Islam (1453), den späteren Erklärungen der Synode von Jerusalem (1672), den Bekenntnissen des Metrophanes Kritopulus, Cyrillus Lukaris, Dositheus, endlich den Akten der Würtembergischen Verhandlungen und noch einigen anderen Urkunden ein weiterer symbolischer Apparat erwachsen. Eine auf diese Schriftstücke (unvollständig ist

---

Patr. Maximus von Const. an den Dogen Giovanni Morenigo von Venedig, Januar 1480. Herausg. v. Thomas. Münch. 1853. (Aus d. Abhandl. der k. bayer. Akad. d. W. III. Kl. 7. Bd. 1. Abth.).

Kimmels Ausgabe der Libri symb. eccl. orient. Jen. 1843) gegründete Symbolik ist leicht, wenn sie bei der Zusammenfügung des gewöhnlichsten Lehrmaterials stehen bleibt, sehr schwierig dagegen, sobald sie an die entlegenere und ältere Literatur anknüpfen und auf die verwickelten liturgischen, praktischen und sakramentlichen Fragen eingehen will. Einfachheit des Glaubens und Schlichtheit der Darlegung kann man diesen Bekenntnißschriften nicht absprechen. Sie werden entschieden, wo sie auf den Füßen des alten Symbols stehen, gerathen aber in der Anthropologie und Soteriologie dem protestantischen Dogma gegenüber in's Unbestimmte und Ungefähre und würden nur genügt haben, wenn ihnen, was nicht der Fall war, eine lebendige Theologie zur Seite gestanden hätte. Die Kirche erhebt sich nicht über den katechetischen Standpunkt, indem sie die Bedürfnisse und Bestandtheile des christlichen Wesens neben einander aufführt, ohne sie durch eine tiefere prinzipielle Einheit zu verbinden. Der Glaube geht voran, der Antheil am Göttlichen wird durch richtiges Bekenntniß und Sakrament vermittelt. Dann folgen unter dem Namen der Liebe die guten Werke als zweiter unentbehrlicher Faktor, und zwischen Beiden steht das Mittelglied der Hoffnung, an welche die Erklärung des Gebets und der Makarismen anknüpft. Neben der h. Schrift steht die Tradition; von den Hauptconcilien der alten Kirche gilt auch noch das achte von 879—80 als ökumenisch, und mehrere andere griechische Synoden werden für maßgebend anerkannt.

Wir versuchen hierauf eine allgemeine Karakteristik der neueren griechischen Kirche, wie sie sich auf der Grundlage der erwähnten Beschlüsse und Bekenntnisse ziemlich gleichartig erhalten hat. Ihre ganze Erscheinung zeigt die innigste Verwachsenheit aller Theile, und doch läßt sich nachweisen, welchen Antheil die verschiedenen Epochen an ihrer inneren Ausbildung haben, wenn das Antike und Altkirchliche von dem späteren byzantinischen Anwuchs und von manchen Aenderungen und Abzügen der letzten Jahrhunderte unterschieden wird. Die Verfassung war von Alters her aristokratisch und repräsentativ gewesen, es war daher auch möglich, den Patriarchen mit einer stehenden Synode zu umgeben, was zuerst in Constantinopel unter türkischer Oberhoheit geschah. Die niedere Geistlichkeit ging wie vormals bis zum Hypodiakon, Lector, Cantor und Liturgen herab; sie steht dem Volke näher und ist zur Ehe berechtigt, ja verpflichtet, aber nur zur einmaligen, da auf der zweiten Ehe ein Vorurtheil ruht, die vierte Heirath aber auch den Laien untersagt bleibt. Desto größere Ehren genoß der hohe Klerus, zumal so lange er einen Theil der bürgerlichen Rechtspflege zu übernehmen hatte; dieser ging meist aus den Klöstern hervor, und das Mönchthum, theils als geregeltes, theils als freies Eremitenthum, stellte und stellt vielfach heute noch dem Volke die höchste fast überirdische Form einer christlichen Tugend vor Augen. Neben dem Klerus vererbten sich aus dem byzantinischen Reich, das ja die förmlichste Amtstheilung besaß, noch gewisse Officien für Zwecke der Aufsicht, Verwaltung und Oekonomie. Dieses künstlich gegliederte Personal hat sich als Gegenstück der ebenso complicirten politischen und höfischen Beamtenhierarchie in den byzantinischen Zeiten ausgebildet. Wir besitzen mehrere Verzeichnisse dieser halbklerikalischen Officialen. Codinus Curopalata, de officiis eccles. (Codini Excerpta de antiquitt. Const. Venet. 1729) zählt nicht weniger als neun Pentaden, also 45 solcher Beamten auf, kürzer sind einige andere Verzeichnisse. Leo Allatius (vgl. Codin. l. c. p. 8) hat offenbar spätere Zeiten des 16. u. 17. Jahrh. vor Augen. Nach seinen Angaben, denen auch Heineccius (Abbildung, Thl. III. S. 54.) und die Späteren gefolgt sind, theilt sich die Versammlung der niederen oder höheren kirchlichen Officianten in zwei Gruppen, den Chor zur Rechten und den Chor zur Linken. Der rechte vornehmere Chor zerfällt in drei Ordnungen von je fünf Personen. Die Mitglieder desselben, deren Geschäftskreis jedoch mehrfach der Untersuchung bedarf und Zweifel übrig läßt, sind: 1) *ὁ μέγας οἰκόνομος*, der erste Verwalter der Kirchengüter, auch bei der Messe als Diakon dienend und Assessor im geistlichen Gericht; 2) *ὁ μέγας σακελλάριος*, Oberaufseher der Mönchs- und Nonnenklöster, dem noch ein Unterbeamter zur Seite stand; 3) *ὁ σκευοφύλαξ*, Aufseher der Sakristei, der kirchlichen Geräthschaften und Gefäße;

4) ὁ χαρτοφύλαξ, Kanzler, eine wichtige und öfter besprochene Behörde, Inhaber der kirchlichen Rechtsdokumente, Richter und Verwalter in Ehesachen, aber auch in den sonstigen klerikalischen Rechtsfällen die oberste Instanz neben dem Bischof, und Protokollführer; 5) ὁ τοῦ σακελλίου, Inspektor der Frauenklöster (die fünf Genannten haben nach Codinus Sitz in der Synode); 6) ὁ πρωτονοτάριος Concipient der Sendschreiben, Contracte und Verfügungen. 7) ὁ λογοθέτης, Rechnungsführer, Siegelbewahrer und Mitglied des Gerichts; 8) ὁ κανστρίσιος (κανστρήνσιος), der in der Kirche das Rauchfaß (κάνιστρον, κανστρίον) und den Weihrauchkorb führt; 9) ὁ ῥεφερενδάριος, geistlicher Geschäftsträger, der die Sendungen an den Kaiser und andere Reiseaufträge übernahm; 10) ὑπομνημογράφων, Schreiber und Protokollführer; 11) πρωτέκδικος, Vorsitzender eines Gerichts für kleinere Streitsachen und eingebrachte Klagen, zugleich mit der Sorge für die Gefangenen betraut; 12) ὁ ἱερομνήμων, Empfänger von Bittschriften, Bewahrer des Kirchenbuches, zugleich befugt, den Bischof bei der Kirchenweihe und andern Geschäften zu vertreten; 13) ὁ ἐπὶ τῶν γονάτων (ὑπογονάτων), der das Gürteltuch (ἐπιγονάτιον) dem Bischof umknüpft, und bei der Messe dient; 14) ὁ ὑπομιμνήσκων (ὁ ἐπὶ τῶν δεήσεων) Besteller von Bittschriften und Anträgen an den Hof; 15) ὁ διδάσκαλος, Erklärer des Evangeliums bei der Messe. Bis hierher stimmen die Aufzählungen ziemlich überein, obgleich an den beiden letzten Stellen bei Codinus ὁ ἐπὶ τῶν σεκρέτων, ein Sekretär und Aufseher bei den Gerichtsverhandlungen, und ὁ ἐπὶ τῆς ἱερᾶς καταστάσεως, ein Officiant zur Erhaltung der guten Ordnung in der Kirche, aufgeführt werden. In der nun folgenden Reihe herrscht große Abweichung, die wir hier nicht darlegen können. Das Verzeichniß der Mitglieder des linken Chors nach Leo Allatius ist folgendes: ὁ πρωτοπαπᾶς, erster Ministrant bei der Meßhandlung; ὁ δευτερεύων, zweiter Ministrant; ὁ ἄρχων τῶν ἐκκλησῶν, Kirchenvorsteher; ὁ ἔξαρχος, Kirchenvisitator und Gerichtsperson; ὁ κατηχητής, Lehrer, der die von andern Sekten oder Religionen Uebertretenden unterrichtet und zur Taufe vorbereitet; ὁ περιοδευτής, Reisepriester; ὁ βουτιστής, Taufdiener; οἱ δύο ἔκδικοι, kirchliche Anwälte oder Advokaten, Gehülfen des πρωτέκδικος; οἱ δύο δομεστικοί, Leiter bei'm Gesang oder Vorsänger (ἀρχῳδοί, zuweilen wird auch ein Domestikus des rechten und linken Chores unterschieden); οἱ δύο λαοσυνάκται, welche die Diakonen und die Gemeinde zu versammeln hatten, und auch bei'm Gesange angestellt; οἱ δύο πριμμικήριοι, eigentlich Oberste, hier vom Gesang und der Lektion; ὁ πρωτοψάλτης; ὁ πρῶξιμος, Kapellmeister; ὁ δεπότατος, deputatus, Vorgänger des Bischofs, der ihm voranschreitet und Platz macht, θεώριοι, Kirchenwächter; ὁ ἐπὶ τῆς εὐταξίας, eine Art von kirchlichem Cermonienmeister; ὁ καταγοριάρης, Auskehrer; ὁ κουβούκλης, cubicularius, Kammerdiener; ὁ δεκανός, der Beamte, welcher die Sporteln an die Priester abführt; οἱ λαμπαδάριοι, Lampenputzer; ὁ περιεισερχόμενος, der die Lichter in die Kirche und auf den Altar trägt; βασταγάριος, Träger der Heiligenbilder; μυροδότης, der mit der Führung des heiligen Myron beauftragte Kirchendiener. Wir könnten noch andere Namen sowie weitläuftige Erklärungen hinzufügen, wenn es dieses Orts wäre (vgl. den Commentar bei Codinus l. c. p. 9 sqq. *du Fresne*, Lexicon et Suiceri Thes.). Man braucht dieses Verzeichniß nur zu übersehen, um sich die ganze ceremonielle Umständlichkeit und Pedanterei der griechischen Kirchenverwaltung zu vergegenwärtigen. Von diesen Aemtern, deren manche auch außerhalb Constantinopels in der griechischen Kirche Bestand hatten, ist indessen die Mehrzahl in neueren Zeiten eingegangen oder existirt nur dem Namen nach. Im Cultus verräth Mehreres die Herkunft aus dem höchsten Alterthum, so das dreimalige Eintauchen bei der Taufe, die Hinwendung der Betenden nach Osten, der Text der Formeln und Gesänge. Glocken finden sich selten, Orgeln gar nicht, und es ist merkwürdig, daß das altgriechische Vorurtheil gegen den Gebrauch der musikalischen Instrumente bei'm Gottesdienst (Pseudojustin. Quaestt. ad Orthod. 107) mit solcher Zähigkeit bis auf die Gegenwart hat fortdauern können. Man vergegenwärtige sich das Aeußere einer griechischen Kirche oder Kapelle mit dem nur an einer Stelle angebrach-

ten Altar, dem Vorhang und der heiligen Pforte, den Lesepulten und dem freien, nicht mit Bänken besetzten Mittelraum des Schiffs: so wird man das Tempelartige des Anblicks inne werden, und die Aehnlichkeit wächst noch dadurch, daß das Geheimnißvolle nicht vor den Augen der Menge geschieht und der Vorhang sich bedeutungsvoll aufthut und schließt. Das Verhalten der Gemeinde hat gleichfalls sein Besonderes; die Versammelten nach Geschlechtern getrennt, hören stehend zu, die liturgischen Hersagungen und biblischen Lectionen werden durch den bloßen Chorgesang unterbrochen. Von diesem letzteren entwarfen einst Stephan Gerlach und Smith höchst abschreckende Schilderungen, doch haben ihn wohl die Zeiten gebessert, und der Unterzeichnete erinnert sich, in der griechischen Kapelle zu Wien einen sehr ansprechenden Gesang nach alter Melodie und moderner Aussetzung gehört zu haben. Die Aufstellung der Gemälde und Mosaiken, denn plastische Darstellungen sind mit Ausnahme Rußlands verbannt, geschieht an der Hauptwand der Kirche nach gewissen Regeln. Die Predigt tritt noch mehr als in der römischen Kirche in den Hintergrund. Die Künstlichkeit des Ritus haben wir vorhin schon hervorgehoben; vor Allem die Meßhandlung nach den Formularen des Basilius und des Chrysostomus stellt den höchsten Grad liturgischer Verfeinerung dar. Die Art, wie der Priester mit der Lanze (λόγχη) Stücke von dem gesäuerten Brod abschneidet, die Stellung seiner Finger, wenn er den Segen spricht, die Art der Kreuzschlagung, die Erhebung der Lichter, die Form, nach welcher das Rauchfaß geschwungen wird, Alles ist fixirt, Alles zugespitzt wie mit dogmatischer Genauigkeit. Der griechische Cultus verschlingt sich hier mit dem römischen und weicht doch wieder scharf von ihm ab; denn bei den Griechen werden die Elemente umhergetragen ohne eigentliche Elevation und Verehrung der Hostie, die Consecration erfolgt nicht im Beiseyn der Menge, das Abendmahl wird unter beiderlei Gestalt genossen und von dem gesegneten Brod das Uebriggebliebene (s. unter εὐλογία) vertheilt. Wir müßten beschreibend verfahren, wollten wir noch andere Gebräuche, die Weihe des Altars, die Einsegnung des Wassers, das jedoch nicht in Becken zur Benetzung in der Kirche ausgestellt wird, die enge Verbindung der Taufe mit der Salbung, das Sakrament des Oels, das Kranken, nicht gerade Sterbenden gereicht wird, die Processionen und das Fußwaschen zur Anschauung bringen. Der allgemeine Karakter des Gottesdienstes ist dem römischen verwandt und leistet dem Aberglauben und der jüdischen Gesetzlichkeit gewiß nicht weniger Vorschub. Zwar kennen die Griechen weder Ablaß noch Seelenmessen im römischen Sinne, sie verwerfen das Fegefeuer und die Kelchentziehung: allein Bilder- und Reliquiendienst, liturgisches Gepränge und strenge Fastengebote verführen sie in gleichem, wenn nicht höheren Grade zu einer äußerlichen Religiosität, und der Vorwurf des Judaismus, den sie vormals den Lateinern machten, fällt auf sie selber zurück. Wenn übrigens der Bann und die Kirchenzucht mit ihren guten und schlimmen Wirkungen auf dieser Seite nicht zu gleicher Ausübung gekommen sind: so erklärt sich dies hinreichend, denn diese Waffen lagen in keines Pabstes Hand.

Soviel genüge im Allgemeinen. Indem wir in den historischen Fortgang zurücktreten, begegnen uns drei Gestalten und Arme des griechischen Kirchenthums, der eine in der Türkei, der andere in Rußland, der dritte in dem befreiten Hellas unseres Jahrhunderts, und wir können dieselben kürzlich so unterscheiden, daß wir in dem türkischen Gebiet die größte kirchliche Isolirung und traditionelle Gleichförmigkeit, in dem zweiten russischen die enge Verbindung mit dem Staat und der slavischen Volksthümlichkeit, in dem dritten neugriechischen die Wiederanfänge eines nationalen Kirchenlebens besonders geltend machen.

Griechische Kirche der Türkei. Das osmanische Reich hat sich nach der Einnahme von Constantinopel unter vielfachen Vor- und Rückbewegungen über Griechenland, Trapezunt, Epirus, die Donauländer und die griechischen Inseln, über Syrien, Palästina und Aegypten ausgebreitet, es hat Länder von griechischer, slavischer, armenischer, jüdischer und gemischter Bevölkerung theils unmittelbar beherrscht, theils durch Vasallen und

Statthalter. Die türkische Herrschaft hat im Laufe der Jahrhunderte alle Eigenschaften eines asiatischen Despotismus und alle Greuel der Tyrannei entwickelt; man weiß, wie fürchterlich die Aufstände gerächt und wie Sklaverei und Knechtschaft geübt wurden. Allein dieser Druck ist doch von einem eigentlichen Gewissenszwang zu unterscheiden, der den Türken, wo sie sich im sicheren Besitze wußten, stets fern gelegen hat. Die Christen genoßen im Ganzen Religionsfreiheit, obgleich um schwere Opfer. Von Anfang an wurden die höheren geistlichen Stellen von Bestechung und Willkür der Gewalthaber abhängig. Die besseren Kirchen fielen dem Islam zu, die übrigen verarmten und durften nicht vermehrt, kaum wieder hergestellt werden. Nicht genug, daß die unterjochte Nation durch Steuern und Abgaben aller Art ausgesogen ward, auch ihr Karakter entartete, weil die Thätigkeit der Griechen sich immer einseitiger auf Gelderwerb und Handelsinteressen beschränken mußten. Wissenschaft und Unterricht verfielen und wurden höchstens in den Klöstern hie und da gepflegt. Wenn dennoch noch einiger sittliche Halt unter ihnen übrig blieb, so war es theils die Kirche und die von den Geistlichen ausgeübte Rechtspflege, die ihn hervorbrachten, theils die dem Volke überlassene Gemeindeverwaltung. Im Cultus trat eine gewisse gegenseitige Ungestörtheit ein, und der höheren Geistlichkeit wurde vom türkischen Volke nicht alle öffentliche Achtung versagt. Umgekehrt gewöhnten sich die Griechen an ihre stolzen Ueberwinder, von denen sie wenigstens keine jesuitischen Bekehrungskünste zu fürchten hatten, ja sie sprachen zuweilen gegen die Zudringlichkeit römischer Sendlinge deren Beistand an. Selten wurde von ihnen gegen türkische Bedrückungen im Abendlande Hülfe gesucht, wie dies 1734 geschah, als der Archimandrit Dorostamus im Auftrage des Patriarchen in Deutschland erschien, um nach der Eroberung von Morea Beiträge zur Loskaufung christlicher Sklaven zu sammeln (vgl. Elßner, Neueste Beschreibung der griech. Christen. Berl. 1737). So ist es zu erklären, daß die Griechen mitten unter der feindseligen Bevölkerung ihren alten Haß gegen Römischgesinnte und deren Schriften, ja gegen Alles, was nicht mit griechischen Lettern gedruckt ist, und ihre stille Zurückgezogenheit gegen Protestanten nicht abgelegt haben. In steifer Haltung stehen sie da zwischen den Ungläubigen hier und den Andersgläubigen dort, immer noch fußend auf dem harten, ungelockerten Boden ihrer Rechtgläubigkeit. Erst in neueren Zeiten ergreift sie wohl zuweilen eine harrende Sehnsucht nach Erlösung, die vom Westen und von den „Franken" ausgehen werde. Uebertritte zum Islam sind von ihrer Seite verhältnißmäßig wenige vorgekommen, die meisten Renegaten waren Franzosen, Engländer, auch Deutsche. Jedoch hat der bekannte Hattischerif von Gülhane (1839), welcher die Christen und Moslemen vor dem Gesetz gleichstellte, die Lage der Griechen wesentlich verbessert und andere Erleichterungen werden die heilsame Folge der jetzt noch unabsehbaren politisch-kriegerischen Verwickelung seyn*).

Die statistischen Verhältnisse der Gegenwart stellen sich nach Klose's Uebersicht also. Ueber die Diöcese von Constantinopel (s. d. A.) ist anderwärts schon das Nöthige bemerkt worden; sie umfaßt die europäische Türkei, Kleinasien und die Inseln und enthält mehr denn 80 Metropolitansitze, während zu der Synode von Antiochia dreizehn, zu der von Jerusalem deren acht gehören. Der Patriarch von Alexandrien hat nur den Bischof von Lybien unter sich. In Macedonien ragt das Erzbisthum von Salonichi und die Mönchsrepublik des Athos (s. d. Art.) hervor, in Thessalien Larissa, in der Bulgarei Varna, Widdin, Silistria (der frühere Bischofssitz von Achrida ist eingegangen), in Bosnien Belgrad. In der Bulgarei hat nach zahlreichen Uebertritten der Bulgaren der Islam, in türkisch-Croatien die lateinische Kirche, dagegen in Herzegowina und Montenegro die griechische das Uebergewicht, ebenso auf den Inseln Candia und Cypern. Die griechischen Christen der Moldau stehen unter dem Metropoliten von Jassy, die Wallachischen unter dem von Bucharest. In allen diesen Ländern fehlt es weder an Kirchen, Geistlichen und Mönchen,

*) Diese Erleichterungen sind in ausgedehntem Maße durch den gegenwärtig regierenden Sultan gewährt worden.

noch an Achtung vor denselben, wohl aber an Bildung, Sitte und Unterricht; protestantische Bemühungen in dieser Richtung werden gering geschätzt, katholische gehaßt. Der Unterhalt der Geistlichen ist höchst ungleich, zuweilen ganz von Casualeinnahmen abhängig, das Ansehen der Mönche überwiegt. Die Frömmigkeit des Volks ist in einigen Provinzen, wie in Serbien, mit dem wildesten Aberglauben gemischt, man hält sich Talismane, verzaubertes Papier u. dgl., und es ist noch nicht lange her, als von der Menge geglaubt wurde, daß der Leichnam eines vom Kirchenbann Getroffenen nicht verwese. In Kleinasien sind die Metropolitansitze von Smyrna, Ephesus, Nikomedien von einiger Wichtigkeit, hier stehen jedoch Religion und Geistlichkeit noch tiefer, und die armenischen Gemeinden übertreffen die griechischen. In den übrigen asiatischen Gebieten hat die orthodoxe Kirche meist den Sekten der Nestorianer, Maroniten, Jakobiten weichen müssen, in Syrien besteht sie neben der unirten, in Jerusalem unter der größten Mischung der Culte. In ganz Aegypten leben mitten unter den Kopten nur etwa 8000 orthodoxe Griechen, in Arabien fast gar keine. — Außer diesen größeren und zusammenhängenden Kirchengebieten leben in den Grenzländern zerstreute orthodox-griechische Gemeinden, in Ungarn, Galizien, Oesterreich, Siebenbürgen, Dalmatien, mit strengem Cultus, aber in geringer Verbindung mit der Gesammtkirche. In Ungarn namentlich, wo sich schon im 17. Jahrhundert zahlreiche, griechische Christen aus der Moldau und Wallachei angesiedelt hatten, wurde deren Kirchenwesen nachmals auf mehreren Synoden, besonders dem Reichstage von 1791 geordnet und ihre Rechte unter dem Metropoliten von Carlowitz denen der Protestanten ungefähr gleichgestellt. Ebenso bilden die unirten, d. h. der römischen Oberhoheit angeschlossenen Griechen eine dürftige und unkräftige Diaspora, die im Türkengebiet wenige Gemeinden zählt, zahlreichere in Ungarn, Siebenbürgen, Italien und Oesterreich. Sie stehen unter eigenen Bischöfen, unterscheiden sich durch Liturgie und Disciplin, während sie in der Lehre von der Trinität und dem Fegefeuer die Römischen Bestimmungen angenommen haben.

Die neugriechische Kirche von Hellas. Auf keinem Lande hatte die türkische Herrschaft seit Jahrhunderten drückender gelastet als auf Griechenland selbst, Attika, dem Peloponnes und Epirus. In knechtischer Abhängigkeit bildete sich mit veränderter Sprache ein neugriechisches Volk. Durch das vorige Jahrhundert dauerten noch die Drangsale, gegen die ein nie ganz erstorbener Freiheitssinn sich in blutigen Aufständen erhob. Dreißig Jahre erduldeten die Hellenen die Tyrannei des berüchtigten Ali Pascha von Janina 1786—1821, und die Empörungen der Sulioten endigten mit einem Märtyrerthum von Tausenden, welches zugleich den Uebergang bildete zum Kampf mit der Pforte selbst. Wie die Bischöfe schon lange das nationale Interesse verbreiten halfen und für die Hetärieen wirkten, so hat überhaupt die Religion zur Heiligung des Freiheitskrieges das Ihrige gethan, und die mörderische Grausamkeit der Türken gegen viele Geistliche, die Hinrichtung des Patriarchen und vieler Bischöfe erhöhte nur die stürmische Begeisterung der Verfolgten. Nachdem in Folge des mehrjährigen Krieges und unter Mitwirkung der Großmächte die Pforte gezwungen worden, die Unabhängigkeit Griechenlands anzuerkennen (1827), und gleichzeitig mit der Stiftung des neuen Königthums (1833), entstand die Frage, ob auch die Kirche an der Umwälzung Theil nehmen werde. Schon seit dem Aufstande war der Verband mit dem ökumenischen Patriarchen lockerer geworden; die Steuern wurden vorenthalten, und die von dorther ernannten Geistlichen fanden keine Aufnahme. Der Graf Kapodistrias billigte diese Ablösung vom Centrum und setzte eine Commission nieder, welche die kirchlichen Verhältnisse nothdürftig regelte, einige Bisthümer eingehen ließ, andere hinzufügte und mit Vikaren besetzte. Dann aber that die Regentschaft jenen entscheidenden Schritt, der auf rein kirchlichem Wege schwerlich zu Stande gekommen seyn würde. Sie erklärte am 23. Juli 1833 auf den Antrag von 36 in Nauplia versammelten Metropoliten „die orthodoxe orientalische Kirche Griechenlands“ für unabhängig von jeder auswärtigen Behörde; Christus sey ihr alleiniges Haupt, sie selbst also befugt zu selbstständiger Verwaltung, ohne daß diese

Trennung vom Patriarchat auf das gemeinsame Dogma irgend Einfluß haben dürfe. Derselbe Akt ernannte zur obersten Kirchenbehörde eine permanente Synode, welche in rein inneren Kirchensachen frei, in äußeren und gemischten unter staatlicher und königlicher Aufsicht und Mitwirkung handeln sollte. Die Synode bestand aus fünf geistlichen Mitgliedern, die der König jährlich ernennt, und aus zwei königlichen Beamten. Die nächste Folge war, daß der bisher noch klerikalische Theil der Gerichtsbarkeit an die weltliche Behörde zurückfiel. Auch wurden die Mannsklöster von 400 auf etwa 82 reduzirt, die Frauenklöster bis auf drei abgeschafft; das gewonnene Einkommen floß in eine Kasse für Kirchen- und Schulzwecke. Der erste Präsident der Synode war Cyrillus, Metropolit von Korinth, der erste Staatsprokurator Constantin Schinas. Die kirchliche Landeseintheilung in zehn Kreise entsprach der politischen, der Hauptort jeder Diöcese erhielt das gesetzliche Bisthum und außerdem wurden zur Befriedigung zahlreicher Bewerber provisorische Bisthümer eingerichtet. Die beschlossene Gründung einer theologischen Fakultät und eines Seminars kam erst später zur Ausführung. Diese Kirchenverfassung ist als verschlechterte Nachahmung der russischen, und die permanente Synode als schwächeres Gegenstück eines protestantischen Consistoriums von römischen Schriftstellern höchst geringschätzig beurtheilt worden. Es ist wahr, die Ordner dachten an das Vorbild des auch politisch bei der ganzen Unternehmung sehr betheiligten Rußland, und die Zusammensetzung der Synode aus einjährigen Mitgliedern königlicher Wahl war gewiß eine verfehlte und höchst beschränkende Maßregel. Allein der Nachtheil wurde durch das Heraustreten aus dem alten Bann von Byzanz wieder aufgewogen, und es ließ sich erwarten, daß eine griechische Nationalkirche nicht in gleichem Grade wie die russische sich abschließen, sondern den Einflüssen der abendländischen Bildung und Religiosität näher treten werde. Wir stellen uns im Großen durchaus auf die Seite der angeblich schismatischen Neuerung, zumal seit der constitutionellen Umgestaltung der Jahre 1843 und 44 auch die Kirche eine staatlich weniger beengte Stellung erlangt hat. Es war aber natürlich, daß das einseitig gehandhabte staatskirchliche Regiment nicht Allen gefiel; die öffentliche Meinung, so weit sie vorhanden, schwankte, eine hierarchische Partei versuchte schon 1839 mit Constantinopel wieder anzuknüpfen. Erst 1850 ließ sich der dortige Patriarch bewegen, mit Vorbehalt gewisser Ehrenleistungen die kirchliche Unabhängigkeit des jungen Staates anzuerkennen. Der werdende kirchliche Geist war inzwischen entgegengesetzten Einflüssen ausgesetzt. Auf nationalem Boden erstand 1837 die Universität zu Athen und ein verbessertes Schulwesen, während der Protestantismus durch Bibelübersetzungen und Missionsgesellschaften beider Confessionen selbst von Nordamerika aus Zugang suchte; auch die römische Kirche fuhr fort, ihre Anziehungskraft nach dieser Seite geltend zu machen, sie hatte aber, wie Pius IX. bewiesen, den geringsten Erfolg. Der Erzbischof von Attika excommunicirte 1836 alle Eltern, die ihre Kinder an dem Unterricht der englischen und amerikanischen Missionsschulen Theil nehmen ließen. Die strengere Wissenschaft war am Ende des letzten Jahrhunderts noch hier und da von einem klassisch gebildeten Gelehrten, — wir erinnern an Eugenius Bulgaris aus Corfu, — gepflegt worden, jetzt erhielt die Literatur durch die Zeitfragen ein gesteigertes Leben. Was von Streitschriften eines Germanos, Oikonomos, Pharmakides, Bambas und von Journalen (*εὐαγγελικὴ σάλπιγξ* seit 1835) bekannt geworden, verräth zum Theil einen höchst beschränkten traditionellen Geist und Eifer. Der genannte Oikonomos verdächtigt das Studium des hebräischen Grundtextes, will die Septuaginta als einzig berechtigte Vulgata beibehalten, dagegen die neugriechischen Bibelübersetzungen als unnütz und irreführend beseitigt sehen, Alles mit hochfahrender Berufung auf die „diamantene Burg der Orthodoxie.“ Vor gemischten Ehen wird gewarnt, die Rückkehr zur Oberhoheit von Constantinopel als einziges Rettungsmittel der Kirchenfreiheit angepriesen. Dem gegenüber fehlt es jedoch nicht an evangelischen Sympathieen und einer kritischer gestimmten Fortschrittspartei. Nützlich wirken exegetische Versuche, patristische Mittheilungen und

Studien des älteren Kirchenrechtes, unter den Andachtsschriften finden sich auch Uebersetzungen z. B. von Baxters „Ruhe der Heiligen" (vgl. Stud. u. Krit. 1841. H. 1).

Russische Kirche. Die russische Kirche, die wir mehr aus Schriften der Engländer und Franzosen als aus deutschen Forschungen kennen, wird gewöhnlich als die jüngere Tochter der byzantinischen und dieser an Geist und Karakter ähnlich angesehen. Aber so unzweifelhaft diese Verwandtschaft ist, dürfen wir doch die Ungleichheiten der historisch verbundenen Größen nicht verkennen. Die russische Kirche hat sich in Lehre, Cultus und Verfassung zur griechischen durchaus empfangend verhalten und aus ihr das Prinzip einer unbeweglichen Gleichförmigkeit geschöpft: aber nicht alles Empfangene pflanzte sie mit demselben Eifer fort, sondern indem das gelehrte Interesse in ihr zurücktrat, wurde sie überwiegend praktisch, volksthümlich und wirksam in der Erzeugung einer innigen und dem Volksgeist entsprechenden Religiosität. Sie theilt ferner mit der griechischen des byzantinischen Zeitalters die Fähigkeit der Anschließung an die Staatsgewalt und begünstigt die Verschmelzung religiöser und bürgerlicher oder politischer Unterwürfigkeit. Allein während die Kirche von Byzanz an einem kraft- und resultatlosen Schwanken zwischen der hierarchischen und politischen Macht leidet, begegnen uns hier entscheidende, stark ausgesprochene Verhältnisse, ein erstes Stadium hierarchischer Selbstständigkeit und ein zweites, welches die Kirche verfassungsmäßig unter die gebietende Aufsicht des weltlichen Herrschers stellt. Endlich hat die russischen Christen durch die Einfälle der Tartaren ein ähnliches Schicksal getroffen wie die Griechen durch die türkischen Eroberungen, sie sind aber der fremden Barbarei und Tyrannei früher und vollständiger entrissen worden.

Russische Kirchenschriftsteller, wie der Annalist Nestor, führen die Anfänge ihrer Geschichte auf die ältesten christlichen Zeiten, ja auf eine angebliche Reise des Apostels Andreas nach Cherson und an den Dniepr (33 n. Chr.) zurück. Vernünftigerweise kann sie aber erst im 9. Jahrhundert beginnen mit der auch noch zweifelhaften Nachricht von den Angriffen der Russen gegen den Bosporus unter Photius und von der bald darauf an sie gelangten und von Vielen ergriffenen christlichen Kunde. Unter den Fürsten Oleg und Igor sollen kleine Christenschaaren bestanden haben, und die Wittwe Olga empfing 955 in Constantinopel die Taufe. Entscheidend wirkte erst die Regierung Wladimirs; die Wichtigkeit seines Uebertritts stellt sich in der Erzählung dar, daß Juden und Moslemen, römische und griechische Christen, ihren Glauben ihm zur Wahl dargeboten und er nach reiflicher Prüfung sich für die griechische Kirche erklärt und durch die Taufe 988 ihr angeschlossen habe. Er wurde der Verfolger und Zerstörer des heidnischen Cultus; die Verheirathung mit Anna, der Schwester des Kaisers Basilius, befestigte das kirchliche Band. Seit daher um 1051 in Kiew ein oberstes Landesbisthum erstand, bediente sich der Patriarch seiner Hoheitsrechte und ernannte jene Metropoliten, zuweilen unter Weigerung der Fürsten. Im folgenden Zeitalter befindet sich das Kirchenthum in lebendiger Entwicklung. Kiew, Nowgorod, Rostow werden kirchliche Mittelpunkte, die Klöster blühen empor, vor allen das Höhlenkloster zu Kiew. Die Gerichtspflege befindet sich in den Händen der Bischöfe und wird nach einer Uebersetzung des griechischen Nomokanon ausgeübt. Die kirchliche Verbindung mit Constantinopel wird zeitweise durch eigenmächtiges Auftreten der Fürsten oder auch durch Hinneigungen zum Pabstthum gestört, vergeblich aber versucht Innocentius IV. den Großfürsten Alexander Newsky um 1246 zur römischen Gemeinschaft hinüberzuziehen. Während der griechische Cultus sich nach Litthauen und Polen ausbreitet, hier aber mit dem römischen in Kampf tritt, leidet er zugleich unter den zerstörenden Gewaltthaten der Tartaren. In dieser Weise schreitet die Geschichte an einzelnen Berichten von Städten und Klöstern, Metropoliten, Heiligen und Märtyrern, Heiligenbildern und Reliquien chronikenartig fort. Das Ansehen der Geistlichen und Mönche war im Steigen und wurde sogar von den Tartaren geschont und durch Vorrechte gesichert; einzelne Archimandriten und Metropoliten schlichteten selbst Streitigkeiten der Fürsten oder legten ihnen Büßungen auf, um dann als Helden oder Dulder in die rasch wachsende Heiligenzahl einzutreten, die Klöster aber dienten zur Zu-

flucht selbst für Vornehme, als Eingangsstätten zu einem seligen Tod. — Ein zweiter Hauptabschnitt nach Strahls Eintheilung beginnt mit dem Ende des 16. Jahrhunderts. Nachdem schon seit dem Fall Constantinopels die russische Kirche sich selbstständiger erhoben und der Metropolit von Kiew den Großfürsten Iwan Wassiljewitsch 1547 gekrönt hatte, entschloß sich Jeremias II. (1588) von Constantinopel, der russischen Kirche ein eignes Patriarchat zuzuerkennen, wodurch sie als selbstständige Kirchenprovinz in das Ganze der griechischen Christenheit eintrat. Der Metropolit Hiob wurde mit Bewilligung von Alexandrien und Jerusalem erster russischer Patriarch, dem Range nach also der fünfte, neben ihm von nun an vier Metropoliten und sechs Erzbischöfe. Und später ging sogar das Recht der Wahl des russischen Patriarchen an die russische Geistlichkeit selbst über, Constantinopel und die orientalischen Oberhirten verzichteten auf ihre Vollmacht. Dieser erhöhten Ehrenstellung gemäß machte die Kirche jetzt bedeutende Fortschritte, das 17. Jahrhundert ist das Zeitalter ihrer inneren Vervollkommnung. Sie widerstand den Bekehrungsversuchen Roms und der Jesuiten, die nur in Kleinrußland der unirten Partei und der römischen Confession die Oberhand verschafften. Sie gab sich selber, wie wir oben sahen, durch Petrus Mogilas 1643 eine grundlegende und von den orthodoxen Griechen und Orientalen insgesammt angenommene Bekenntnißschrift. Die Gründung griechischer und lateinischer Schulen, die Reinigung des Kirchengesanges und Cultus, die Verbesserung der heiligen Literatur, wichtige Kirchenversammlungen hoben das Volk auf einen höheren Stand religiöser Intelligenz. In dem Leben des Patriarchen Nikon von Nowgorod, der seines Ruhmes unbeschadet im Streite mit dem Zaren unterlag und von einer Kirchenversammlung 1665 entsetzt wurde, sind alle Bestrebungen der Zeit vereinigt.

Bis dahin herrschte in Rußland die Kirche, in und neben der lange zerstückelten, dann aber geeinigten und kräftig emporstrebenden Fürstengewalt. Aber als Rußland durch die geniale Despotie Peters des Großen zur Großmacht erhoben wurde, mußte auch die Kirche ihre selbstständige Repräsentation und damit einen Theil ihrer hierarchischen Vollmacht an ihn abtreten. Wir dürfen also genau drei Stadien unterscheiden, ein erstes der kirchlichen Abhängigkeit von einem auswärtigen Mittelpunkt, ein zweites der Freiheit, ein drittes der Abhängigkeit nach Innen und von dem weltlichen Oberhaupt. Peter ließ 1702 den Patriarchenstuhl unbesetzt und übertrug die Oberleitnng vorläufig einem Exarchat von Räsan mit sehr beschränkten Befugnissen. Seit 1701 nahm er eine Menge von Aenderungen vor, verringerte die Jurisdictionsrechte des Klerus, verfügte über die Klostergesetze, bestimmte die Zahl der Popen, Protopopen und übrigen Kleriker in jeder bischöflichen Kirche und legte endlich 1721 die Gesammtverwaltung in die Hände einer permanenten „heiligen Synode," indem er eine monarchische Kirchenleitung für politisch gefährlich und kirchlich unzuverläßig erklärte. Auch dieser durchgreifenden Maßregel mußte sich der Oberhirte von Constantinopel fügen, und er belegte 1723 die Synode mit dem Namen der patriarchalischen. Diese letztere, aus zwölf Mitgliedern bestehend und durch die Mittelsperson des Prokurators mit der Krone verknüpft, regierte fortan collegialisch, ähnlich wie der Senat auf dem weltlichen Gebiet, indem beide ihr Oberhaupt im Kaiser hatten. Der Sitz der Synode war anfangs Moskau, dann Petersburg. Die Verwendung des Kirchenguts, die Ernennung der Bischöfe nach Präsentation zweier Candidaten fiel dem Monarchen zu. Jedoch sollte die Entscheidung theologischer Fragen nicht von ihm ausgehen. Auf dieser Grundlage erwuchs ein Staatskirchenthum, wie es die neuere Christenheit nicht weiter kennt, ein Cäsaropapismus, welcher nur dadurch gemildert wird, daß ihn die Nation nicht widerwillig erträgt, sondern vielmehr mit ihrem Volks- und Religionsbewußtseyn geeinigt hat. Die Folgen dieser Verschmelzung sind, daß der Kaiser als solcher nothwendig den Karakter eines kirchlichen und rechtgläubigen übernimmt, andrerseits politische Gefahren leicht auch für kirchliche angesehen werden und das Verhältniß zu den übrigen Confessionen nach politischen oder polizeilichen Gesichtspunkten beurtheilt und gehandhabt wird. Das kirchliche Prinzip Peters des Großen ging

sehr entschieden auf Katharina II. über und wurde auch von den folgenden Kaisern obgleich in veredelter Weise in Anwendung gebracht. Der Staat bereicherte sich durch Einziehung der Klostergüter und setzte den Klerus auf knappes Einkommen, sorgte aber zugleich für Vermehrung der Schulen und Seminarien, beförderte die Verbreitung des Christenthums in Sibirien und sicherte die Stellung der nicht unirten griechischen Christen außerhalb des Reichs. Die Glaubensfreiheit, welche Peter der Große den Lutheranern und Katholiken gewährte, war durch politische Interessen beschränkt. Auch Eroberungen wirkten auf das kirchliche Verhältniß. Die einst von den Jesuiten gewonnenen römisch-unirten Christen der polnischen Provinzen ließen sich großentheils mit der politischen auch die kirchliche Einverleibung gefallen, sowie auch die Gemeinden von Litthauen und Weißrußland (Ukraine, Podolien, Volhynien) 1839 von ihrem Klerus zur rechtgläubigen Synode zurückgeführt wurden, der sie früher bis in's Ende des 16. Jahrhunderts angehört hatten.

Werfen wir einen Blick in die innere Entwicklung: so begegnet uns das merkwürdige russische Sektenwesen. Eigentliche Häresieen konnten nämlich in einer Kirche ohne theologischen Geist und religiöse Beweglichkeit nicht aufkommen; das Dogma als solches kam hier entweder nicht in Betracht oder es wurde in rohen Gegensätzen verworfen. Dagegen veranlaßten liturgische und kirchenregimentliche Satzungen schon im Mittelalter wilde und unheilbare Zwietracht. Wie gering erscheint der Ursprung der Strigolniken! In Nowgorod protestirte Karp Strigolnik 1375 gegen die Bezahlung der Ordination und den Modus der Beichte vor dem Priester. Aber er fand Anhang unter den Unzufriedenen, und trotz aller Verfolgung erhielt sich die Partei noch als der Grund ihrer Klagen längst beseitigt worden. Eine andere sogenannte Judensecte des 15. Jahrhunderts führte zu einem mit den Geheimnissen der Kabbala verschmolzenen Mosaismus und stürzte, statt im Einzelnen abzuweichen, den ganzen Kirchenglauben über den Haufen. Die Entstehung der bekannteren Raskolniken hängt mit der Verbesserung der Kirchenbücher zusammen. Die Russen hatten ihre biblischen Schriften und Meßbücher (Octoïch, Trebnik, Sbornik, Stichirar, Tchassownik) sehr frühzeitig in slavonischer Sprache, aber auch in der unvollkommensten Gestalt empfangen; der Proceß ihrer allmählichen Reinigung kostete Jahrhunderte. Preiswürdige Anstalten wurden zur Zeit, als Rußland sich politisch vereinigte, gegen diese literarischen Verderbnisse und zur Einführung einer gelehrten Kenntniß gemacht, die größten und erfolgreichsten Anstrengungen unter dem Patriarchen Nikon und durch das Concil von 1654. Allein diese Bemühungen hatten das Vorurtheil gewisser Altgläubiger wider sich, die in den gelehrten Fortschritten nur Neuerungen sahen. Bald erweckte die Trennung der Raskolniken (d. h. Abtrünnigen), oder wie sie sich selbst nannten, Starowerzen (Altgläubige) einen vielartigen schwärmerischen und antihierarchischen Sektengeist. Die Partei verzweigte sich und verwarf zum Theil alles Priesterthum, während sie übrigens durch rituelle und liturgische Kleinigkeiten von der herrschenden Kirche geschieden seyn wollte. Blutige Auftritte, Hinrichtungen, Flucht und Verfolgung, zuletzt auch Friedensanträge der Kaiser, wie Katharina II., die 1762 den flüchtigen Raskolniken freie Rückkehr anbot, aber nirgends dogmatische Erörterungen bezeichnen die Geschichte dieser und anderer theilweise ausschweifend mystischer Sekten, der Duchoborzen, Pomoranen, Kapitonier.

Glaube und Wissenschaft der russischen Kirche haben sich in neueren Zeiten von fremdem Einfluß nicht ganz frei erhalten können. Der Kaiser Alexander, eifrig für Volksbildung thätig, genehmigte 1813 die Stiftung einer Bibelgesellschaft zu Petersburg, die jedoch schon 1826 wieder aufgehoben wurde, nachdem sie russische Bibeln gedruckt und massenweise verbreitet hatte. Die gelehrte Bildung machte auf den Akademieen von Moskau und Petersburg bedeutende Fortschritte. Hatte bisher die Schule von Kiew geblüht und durch scholastische Subtilität gewirkt: so gingen von Petersburg und Moskau nun freiere und sogar zur deutschen Theologie sich neigende Studien aus. Selten finden sich Vertreter einer Romanisirenden Tendenz, wie der Jesuitenzögling Stephan Ja-

worski, welcher in seinem „Fels des Glaubens“ (1728) die Protestanten eifrig bekämpfte, um ihnen den Schutz der russischen Regierung zu entziehen. Platon der Erzbischof und Professor der Petersburger Akademie († 1812) wurde am Ende des vorigen Jahrhunderts durch Schriften und Lehre der Führer einer gemilderten und den Ansichten des Protestantismus weniger widerstrebenden Richtung; sein Katechismus unterscheidet sich merklich von dem symbolischen des Petrus Mogilas. Dieselbe Gesinnung vertrat nachher der Metropolit Philaret von Moskau, und von Schülern dieser Männer ist die deutsch-protestantische Literatur aufmerksam verfolgt, sind Neanders und Schleiermachers Schriften eifrig gelesen worden. Selbst das vielgenannte Werk des Staatsmanns A. v. Stourdza, Considerations sur la doctrine et l'esprit de l'eglise orthodoxe. Stuttg. 1816, obgleich spröde gegen Rom, setzte doch anderen dogmatischen und confessionellen Abweichungen nicht mehr die alte Schroffheit entgegen. Philarets Schriften aber gaben der Evang. K.Z. (1834. Septemb.) Gelegenheit, den Beginn eines eindringenden Subjectivismus, so wie zugleich den Einfluß der deutschen Mystik auf die russische religiöse Gesinnung zu vermerken. Dergleichen stille Bewegungen haben sich jedoch praktisch noch ganz wirkungslos gezeigt. Weder das kirchliche Volksbewußtseyn noch der Geist der Hierarchie verstatten im Ganzen eine Annäherung an das Fremde. Als Pius IX. im J. 1848 in einem Rundschreiben an den gesammten griechischen Klerus zur Wiedervereinigung mit Rom einlud, fand er auch in Rußland den alten Widerspruch und Haß. Die protestantischen Einwohner des Reichs genießen vertragsmäßige Duldung, unterliegen aber der strengsten Aufsicht und sind nicht selten den rohesten Willkürlichkeiten und Gewaltmitteln ausgesetzt. Besonders gilt dies von den lutherischen Gemeinden der Ostseeprovinzen. Noch 1845 sind in Esthland und Liefland Tausende von Bauern durch Hoffnungen auf Grundbesitz zur rechtgläubigen Kirche hinübergelockt worden. Was im Einzelnen geschehen, dafür ließen sich aus mündlicher, aber wohlverbürgter Quelle Anekdoten anführen. Ein Dienstmädchen will sich für erlittene schlechte Behandlung an ihrer evangelischen Herrschaft rächen; sie trägt deren Kind zum Popen, dieser nimmt es in sein Kirchenbuch auf und fordert dasselbe später zur Firmelung nach griechischem Ritus. Die Eltern beschweren sich bei der Behörde und finden Gehör, aber der Pope wird zur Strafe — auf eine bessere Stelle versetzt, und das Kind bleibt griechisch. Auch gewaltsame Firmelungen, unter irgend einem Vorwand eingeleitet, sind vorgekommen. Vermählungen der Mitglieder des kaiserlichen Hauses mit evangelischen Fürstentöchtern sind bekanntlich an die Bedingung des Uebertritts geknüpft. Verboten sind dagegen alle Uebertritte russischer Unterthanen zu einer anderen Confession, und Kinder gemischter Ehen fallen gesetzmäßig der griechischen Kirche zu.

Zum Schluß noch einige Bemerkungen über den gegenwärtigen Zustand und Karakter. Das ganze Reich ist in 52 (nach anderer Zählung 48) Eparchieen getheilt und hat 24 solche bischöfliche Sprengel, mit denen sich auch die erzbischöfliche Würde verbinden kann, während die übrigen von einfachen Bischöfen und einige Gebiete von Titularbischöfen verwaltet werden. Kiew, Petersburg, Nowgorod, Kasan und Tobolsk sind stehende Metropolitansitze. Die dirigirende Synode von Petersburg hat auch in Moskau und Tiflis Kanzleien und einige außerhalb der Hauptstadt lebende Mitglieder. Der niedere verheirathete Klerus (Diakonen, Archidiakonen, Popen und Protopopen), früher meist roh, unwissend und verachtet, hat sich erst in den letzten Jahrzehnten zu einiger Anerkennung vor dem Volke erhoben, der höhere aus den Klöstern hervorgehende und zumal die Metropoliten genießen die größten öffentlichen Ehrenbezeugungen. Da in der Regel nur Popensöhne wieder Popen werden, so hängen die niederen Kleriker kastenartig zusammen. Körperlichen Strafen sind seit Kaiser Alexander alle Geistliche enthoben. Die Klöster stehen keinesweges in einem mittelalterlichen Gegensatz zur Welt, sondern in lebhaftem Verkehr mit derselben und dienen daher den Bischöfen häufig zum bleibenden Wohnort. Im Jahre 1842 gab es 439 Manns- und 113 Frauenklöster, die meisten in Mittelrußland, wenige im Süden, vor allen berühmt das Troizische Kloster zehn Meilen von

Moskau. Dem Unterricht des geistlichen Standes sind weit zahlreichere Anstalten als dem der Laien gewidmet, — Parochial- und Centralschulen, dazu vier geistliche Akademieen zu Petersburg, Moskau, Kiew und Kasan. An der Kirche und ihren Darbietungen nehmen äußerlich Alle Theil, selbst die Frivolen und Ungläubigen der höheren Stände, denn Alle verbindet dasselbe Band des religiösen Patriotismus und der patriotischen Kirchlichkeit, welche Beide unläugbar eine Quelle moralischer Kraft für die Nation geworden sind. Wenn am Sonntage die Menge ohne allen Unterschied des Standes und Ranges die Kirchenräume anfüllt, den Boden küßt, den Priester mit Verbeugungen begrüßt und nach beendigtem Gottesdienst sich nach dem Hauptbilde drängt, um es zu küssen, wenn am Osterfest das Volk von den ernsten Büßungen der Fastenwoche plötzlich zu einer tumultuarischen Freude übergeht, so daß Vornehme und Geringe, Herrn und Knechte sich mit Umarmungen begrüßen und zu dem Bewußtseyn allgemeiner christlicher Bruderliebe erhoben werden, wenn aber auch die Feier der Kaisertage das Gepräge strenger religiöser Unterwürfigkeit an sich trägt: so erscheint hierin die russische Kirche in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit. Tiefe Scheu, starkes Gefühl der Abhängigkeit von der göttlichen Macht, eifrige Bemühung, sie durch Werke und heilbringende Zeichen zu gewinnen, stolzes Bewußtseyn, daß hier allein die Lehren und Formen des Christenthums sich unverfälscht erhalten haben, bilden den Grundzug der herrschenden Frömmigkeit, die sich stets auf dem Wege zur knechtischen Devotion, zur Werkheiligkeit und zum Aberglauben befindet. Der Anblick zahlreicher Kirchen, Kapellen und Kreuze, die Gewöhnung des Kreuzschlagens, der tägliche Verkehr mit den Heiligenbildern nähren und begünstigen diese Stimmung. Kenntniß des Dogma's ist der Mehrzahl fremd. Der Eindruck der dreitheiligen Messe mit ihrem pathetischen Gepränge und ihren monotonen Vorlesungen in altslavonischer Sprache ist in gewissem Grade von der persönlichen Haltung und Erscheinung des glänzend gekleideten und bärtigen Priesters abhängig. Ebenso unterscheiden sich Cultus und Kirchen wenig von der sonst gewöhnlichen griechischen Gestalt, nur daß Bilder und Musik ganz vorzüglich gepflegt werden. Die Anfertigung der Heiligenbilder macht einen wichtigen Zweig der Industrie aus, und ihre religiöse Betrachtung erinnert immer noch an die byzantinischen Zeiten. Der Volksglaube blickt verehrungsvoll auf die Bilder, sofern sie ihr heiliges Original selber vergegenwärtigen, also statt bloßes Händewerk zu seyn, einer höheren Eingebung oder geheimen Ueberlieferung ihren Ursprung verdanken sollen, und dieser Annahme folgt das Vertrauen auf ihre Wirkungen. Solche vermeintliche Abbilder, meist unschöne und starre Physiognomieen, werden deshalb von den Altgläubigen allein geschätzt. Abdrücke auf Papier, früher ganz untersagt, finden nur dadurch Anerkennung, daß sie den Namen eines berühmten Wunderbildes, etwa der heil. Jungfrau von Kasan, Moskau, Kiew, dem sie entnommen seyen, an der Stirn tragen. Doch kann es nicht fehlen, daß diesem antiken Standpunkt gegenüber die Partei derer wächst, die in den Bildnissen, welche für jede öffentliche und Privatandacht unentbehrlich sind, auch Geschmack und modernes Kunstinteresse befriedigt sehen wollen. Ebenso findet sich im liturgischen Gesang eine Divergenz verschiedener Kunstformen. Der liturgische Gesang wurde von der griechischen Kirche aus und nach griechischem Tonsystem im 11. Jahrhundert unter den Russen eingeführt, mußte sich jedoch allmählig dem Ohre und der Sinnesweise des Volkes anbequemen und erlitt durch die Reformen des Nikon bedeutende Aenderungen, ohne seinen alten Karakter gänzlich zu verlieren. Aus dem Zusammentreten verschiedener Elemente entstanden nun mehrere Sangweisen, die von Kiew, die altgriechische, die bulgarische und die vulgär-russische. Je nach diesen musikalischen Stilarten ist der Gesang bald langsam und gedehnt, bald figurirt und überladen, aber immer feierlich ernst bis zum Melancholischen. Von der Sangweise der Starowerzen, deren Zahl noch einige Millionen beträgt, bemerkt Haxthausen, daß sie, obgleich nicht ohne Schönheiten des Motivs und der Modulation, doch durch das Vorherrschen der Nasenlaute europäisch gewöhnte Ohren empfindlich angreife.

Wir übersehen nun den Verlauf und den jetzigen Bestand der griechischen Kirche.

Seit vor zwei Jahren der Kaiser Nikolaus ausgedehnte Schutzrechte über die griechisch=gesinnten Unterthanen der Pforte beansprucht und dadurch den orientalischen Krieg veranlaßt hat, sind die Augen von Europa mit gesteigerter Aufmerksamkeit auf diesen Theil der Christenheit gerichtet. Niemand wird einer Kirche die Zukunft absprechen wollen, welche die Vorsehung so wunderbar geschont hat; möge es aber eine andere Zukunft seyn als die letzten tausend Jahre ihres Bestehens.

An literarischen Hülfsmitteln möge noch das Allgemeine und Wichtigere genannt werden: *Leo Allatius*, De ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione. Colon. 1648. Ejusdem Graecia orthodoxa 1652; *le Quien*, Oriens Christianus. 3 voll. Par. 1740. — *Dav. Chytraei* Oratio de statu ecclesiarum hoc tempore in Graecia etc. Rostoch. 1569; *Eliae Vejelii* Exercitatio de ecclesia graeca hodierna. Argentor. 1666; Mich. Heineccius, Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche. Lpz. 1711; Joh. Fecht, Kurze Nachricht von der Religion der heutigen Griechen. Rost. 1711; E. Mirus, Kurze Vorstellung der griech. Kirche. Lpz. 1752; *Thom. Smithi* Epistola de graecae ecclesiae hodiernae statu. Londin. 1678.

Griechische Kirche in der Türkei: *Mart. Crusii* Turco-Graeciae libri VIII. Basil. 1584; *Ricaut*, Histoire de l'état présent de l'église gr. et de l'église armén. Mittelburg 1692; *de la Croix*, Etat présent des nations et des églises grecque, armén. et maron. en Turquie. Par. 1695; Jac. Elßner, Neueste Beschreibung der griech. Christen in der Türkei u. s. w. Berl. 1737; Geib, Darstellg. d. Rechtszust. in Griechenld. während der türk. Herrschaft. Hdlb. 1835; *A. Boué*, La Turquie d'Europe. 4 voll. Par. 1840; Zahlreiche Mittheilungen in Rheinwalds und Bruns Repertor. Klose, Die Christen in der Türkei, in Niedners Ztschr. 1850. S. 297.

Neugriechische Kirche: v. Maurer, Das griech. Volk in öffentl. kirchl. u. privatrechtl. Beziehung. Hdlb. 1835. 2 Bde.; H. J. Schmitt, Kritische Geschichte der neugr. u. d. ruſſ. Kirche. Mainz 1840; J. Wenger, Beitr. zur Kenntn. des gegenw. Geistes d. griech. K. u. s. w. Berl. 1839.

Russische Kirche: *King*, The rites of the greek church in Russia. Lond. 1722; *Pinkerton*, Russia. Lond. 1833; H. J. Schmitt, Die morgenl. griech. ruſſ. K. Mainz 1826; Ph. Strahl, Beitr. zur ruſſ. K.G. Th. 1. Halle 1827; Deſſ. Gesch. d. ruſſ. K. Th. 1. Halle 1830; H. Wimmer, Die griech. K. in Rußld. Dresd. u. Lpz. 1848; Wiggers kirchl. Statistik, Bd. I. S. 212; Klose, Rußl. kirchl. Statistik in Reuters Repert. 1850; Haxthausen, Etudes sur la situation — — de la Russie, vol. III, p. 92.

Gaß.

Anhang. Was das Bibellesen in der griechischen Kirche betrifft, so ist dasselbe niemals so weit beschränkt oder verboten worden, wie es in der römisch=katholischen Kirche geschehen ist. (S. d. Art. Bibellesen und Bibelverbote in der katholischen Kirche.) Daher konnte unter der Regierung des Kaisers Alexander eine russische Bibelgesellschaft gegründet werden, durch welche die Bibel in die gewöhnliche russische Umgangssprache übersetzt, verbreitet wurde. Aber solches Beginnen erschreckte die russische Geistlichkeit; daher kam es, daß Kaiser Nikolaus diese Bibelgesellschaft aufhob (1826). (S. d. Art. Bibelgesellschaft.) Die englischen Agenten der protestantischen Bibelgesellschaft, welche im Jahre der Aufhebung der russischen gestiftet worden, setzten aber das Werk der Verbreitung der russischen Bibel mit Eifer fort. Da auf diese Weise das Eingehen der russischen Bibelgesellschaft unschädlich gemacht zu werden drohte, so ertheilte die Regierung den englischen Agenten die Weisung, keine neue Ausgabe der russischen Bibel zu veranstalten, sondern sich mit Verbreitung der noch übrigen Exemplare der bereits gemachten Auflagen zu begnügen. Die Absicht der Regierung war, dem ganzen Werke der Bibelverbreitung in der russischen Sprache auf glimpfliche Weise ein baldiges Ende zu bereiten. Was thaten nun die englischen Agenten? Sie wendeten sich an die vielen Pfarrer (Popen), denen die russische Bibelgesellschaft Bibeldepots anvertraut hatte; denn die Pfarrer hatten in sehr vielen Fällen diese Depots nicht gebraucht und halb vermodern

lassen. Diese übriggebliebenen Depots wurden nun von den englischen Agenten gekauft und verbreitet; sie sind freilich jetzt schon längst geleert, und so gebührt dem Kaiser Nikolaus, der lächerlicherweise letzthin als Beschützer der evangelischen Kirche gepriesen wurde, auch das Verdienst, der Verbreitung des Wortes Gottes unter seinem Volke einen mächtigen Damm entgegengesetzt zu haben. Die Uebersetzung der Bibel in die slawonische, d. h. russische heilige, von den Meisten nicht mehr verstandene Sprache, ist ein Werk älterer Zeiten; die Bibel wird in dieser Uebersetzung noch immer in Rußland verbreitet. Da aber die Wenigsten diese Sprache verstehen, da die Geistlichen die eigentlichen Verkäufer solcher Bibeln sind, und sie nur Solchen verkaufen, bei denen sie keine heterodoxe Richtung voraussetzen, so wird durch die ganze Sache der Verbreitung des Wortes Gottes nur ein geringer Vorschub geleistet. Am meisten Bibelkenntniß findet man bei den Duchoborzen, die, ohne Trennung von der Kirche, eine mehr innerliche, spiritualistisch-mystische Richtung verfolgen, und unter denen wohl das meiste christliche Leben sich finden möchte. Was die übrigen Theile der griechischen Kirche betrifft, so gilt von ihnen dasselbe, was von der russischen Kirche, daß sie eigentliche Bibelverbote nicht kennen. Daß aber die Bibelverbreitung, die in Begleitung der protestantischen Missionen auftritt, gegenwärtig vielen Beschränkungen unterworfen ist, davon ist im vorstehenden Artikel die Rede gewesen. Die Redaction.

Griechische Glaubensbekenntnisse, s. Griechische Kirche, Gennadius, Jerusalem, Synoden in, Cyrillus, Lukaris, hauptsächlich Peter Mogilas.

Griechische Sprache des N. T., s. Hellenistischer Dialekt.

Griesbach, Johann Jakob, war den 4. Januar 1745 in dem hessen-darmstädtischen Städtchen Butzbach geboren, als der Sohn eines dortigen Predigers und durch seine Mutter der Enkel des berühmten und frommen, aber damals schon verstorbenen Gießener Theologen J. J. Rambach. Da sein Vater später an die Petrikirche zu Frankfurt a. M. berufen wurde, so gehörte Griesbach schon seit früher Jugend und durch seine Schulbildung dieser Stadt an, und bezog im 18. Jahre, da er sich dem Studium der Theologie gewidmet hatte, nach einander die Universitäten Tübingen, Halle und Leipzig, auf welchen gerade in den sechziger Jahren die bedeutendsten Stimmführer der in wachsender Divergenz begriffenen theologischen Parteiansichten einander gegenüberstanden. Am längsten verweilte er auf der ersten der genannten Lehranstalten, wo damals die älteren dogmatischen Anschauungen und Methoden noch in Kraft und Ansehen waren. In Halle aber übte Semler einen nachhaltigen Einfluß auf den jungen strebsamen Geist Griesbachs und wohl auch auf die speciellere Wahl einer künftigen wissenschaftlichen Thätigkeit. Ebendaselbst promovirte Griesbach und siedelte sich, selbst als Semlers Hausgenosse, später 1771 als angehender Docent an. Allein ehe er sich dem Katheder widmete, unternahm er eine wissenschaftliche Reise, die ihn durch einen Theil von Deutschland und Holland nach London, Oxford, Cambridge und Paris führte und mit vielen ausgezeichneten Gelehrten, ältern und jüngern, in Berührung brachte. Es war die Zeit, wo die biblische Texteskritik fast Modesache in der Gelehrtenwelt geworden war und der junge Griesbach also gewissermaßen auf der Heerstraße des damaligen Lieblingsstudiums mitzog, obgleich bestimmt, im Urtheil der Nachwelt, ja bald selbst der Zeitgenossen, die Mitwanderer weit zu überstrahlen. So gering, im Verhältnisse zu höheren Interessen der Kirche und Wissenschaft, jene kritischen Forschungen uns dünken mögen, ja eines kräftigen Geistes kaum würdig, um ihrer mechanischen Kleinlichkeit willen, so dürfen wir nicht vergessen, daß sie gerade damals nützlich und nothwendig waren, auch abgesehen von ihrem nächsten und allerdings berechtigten Zwecke, insofern sie dazu beitrugen, an einem soliden geschichtlichen Fundamente der Theologie zu bauen, welche, eben in völligem und gährendem Erneuerungsprozeß begriffen, in maßlos aprioristischen und subjektiven Lehrformen sich gefallend, ohne Steuer und Halt zu treiben begann. Da die Reise mit einem bestimmten literarischen Plane unternommen war, so brachte sie auch, an Arbeit auf Bibliothen, reichlichen und, so zu sagen, für's Leben

ausreichenden Gewinn. Nach der Rückkehr habilitirte sich Griesbach, wie gesagt, in Halle, wurde auch daselbst schon 1773 zum Professor befördert, aber bereits zwei Jahre später in gleicher Eigenschaft nach Jena berufen, wo er bis an sein Ende blieb, in ungestörter und glänzender Wirksamkeit, mit Titel und Würden geehrt, auch in geschäftlicher Beziehung, als Deputirter beim Landtag und in Verwaltungsangelegenheiten, sowohl des Staates als der Universität, ein Mann am Platze. Er starb den 24. März 1812.

Griesbach's Name ist, wie jeder Theologe weiß, mit der neutestamentlichen Textkritik unzertrennlich verwachsen, so zwar, daß nicht nur seine übrigen literarischen Leistungen daneben völlig in den Schatten getreten sind, sondern auf jenem Felde mit ihm eine neue Periode beginnt. Seine Verdienste nach Gebühr zu würdigen, wäre also zunächst eine nähere Bekanntschaft mit dem damaligen Zustande dieser Wissenschaft nöthig. Hier begnügen wir uns, auf den von anderer Hand geschriebenen Artikel Bibeltext in dieser Encyklopädie (II. 175) zu verweisen, und für die weitere Ausführung auf jede sogenannte Einleitung in's N. T. Zur Orientirung, beziehungsweise Ergänzung, nur Folgendes. Griesbachs Studien in Betreff des Textes bezogen sich zuerst auf Sammlung und Sichtung von Varianten und zwar, da hier theils schon sehr viel vorgearbeitet war, theils auch wohl weniger nachzulesen schien, als man später fand, durch größere Aufmerksamkeit auf die Citate griechischer Kirchenväter und einige bis dahin weniger beachtete Uebersetzungen, die philoxenianische, die armenische, die gothische. Zweitens, und hierin von größerer Bedeutung, versuchte er eine, auf Bengel's und Semler's Ideen Rücksicht nehmende, Geschichte des Textes in der alten Zeit, als die unentbehrliche Grundlage jeder Verbesserung desselben. Auf diese Geschichte, deren Elemente allerdings nicht durchaus probehaltig sich erwiesen haben, immerhin aber den weiteren Untersuchungen einen mächtigen Impuls gaben, gründete er drittens eine eigene Theorie der Kritik, deren Regeln im Einzelnen die Wahl und den Werth der Lesearten bestimmen sollten, und die wesentlich auf einer Verbindung historischer Thatsachen und logischer Grundsätze beruhte. Viertens endlich, und dadurch mehr als durch alles Andere, worin er ja überall Vorgänger hatte, zu allgemeinem Rufe gelangt, war er der Erste, der es wagte, den Text des N. T. so drucken zu lassen, wie seine Kritik im Einzelnen ihn ermittelt hatte. Bis auf ihn nämlich gab es wesentlich nur zwei Textgestaltungen in allen den zahllosen (beiläufig an 360) Ausgaben, beide aus der un- und eilfertigen Wissenschaft des 16. Jahrhunderts stammend, einerseits die stephanisch-elzevirische oder den sogenannten textus receptus, welcher namentlich in den lutherischen Schulen als ein unantastbares Stück Orthodoxie galt, andererseits die complutensisch-plantinische, welche zunächst in katholischen Kreisen verbreitet war. Nur Bengel hatte gewagt, von der ersteren abzugehen, aber fast bloß indem er einige Lesearten der zweiten einführte, alle übrigen Verbesserungen lediglich am Rande empfahl. Griesbachs Neuerung, obgleich in einer Zeit kommend, wo man gar manches Gefährlichere erlebt hatte, erregte daher den Widerspruch der Freunde des Bestehenden. Der Rostocker Prof. Joachim Hartmann griff ihn in einer kleinen Schrift an 1775, wurde aber, und so jedes aus gleicher Quelle kommende Bedenken, und in Deutschland für immer, kurz und bündig abgefertigt in der Vorrede zur zweiten Ausgabe. Dagegen schwieg Griesbach, als von anderer Seite her seine Theorie in ihrer Grundlage angegriffen wurde, nicht weil er den Gegner, Chr. F. Matthäi, verachtete, sondern weil die Art des Angriffs jeder Bildung und Form Hohn sprach.

Griesbachs Ausgaben des N. T. erschienen in folgender Ordnung. I. Libri N. T. historici, Hal. 1774, P. I. II., worin die drei ersten Evangelien synoptisch. Dazu gehört als T. II. 1775 die erste Ausgabe der Episteln und Apokalypse, und zu letzterer wieder als T. I. eine zweite unsynoptische Ausgabe der historischen Bücher. Die Synopse wurde später noch einigemale selbstständig gedruckt. — II. Hauptausgabe Halle und Lond. 1796, 1806. 2 Thle. 8. mit sehr vervollständigtem Apparat und den wichtigen Prolegomenen. — III. Prachtausgabe Leipzig bei Göschen, Velinpapier, 4 T. schmal 4°. oder kl. Fol. 1803—1807, mit Kupfern, aber zum Theil geschmacklosen Typen. — IV. und V.

Handausgaben Leipz. 1805 und 1825, wie die vorige, nur mit den vorzüglichsten durch Zeichen beurtheilten Varianten. — Eine neue Ausgabe des kritischen Hauptwerks begann 1827 David Schulz; es ist aber nur der erste Theil davon erschienen. Der Griesbach'sche Text ist sich nicht in allen diesen Ausgaben gleich geblieben; Genaueres über das Verhältniß derselben zu einander, so wie zum frühern Texte, wird man in der dritten Ausgabe meiner Geschichte des N. T. finden. Derselbe ist auch von vielen Andern (in Deutschland z. B. von Schott, aber auch in Frankreich) wiederholt oder berücksichtigt worden, und es werden wenigstens dessen eigenthümliche Lesearten in neuen kritischen Editionen immer mit aufgeführt.

Die sonstigen kritischen Schriften Griesbachs sind: De codicibus evv. origenianis 1771. Curae in historiam textus epp. paul. 1777. Symbolae criticae ad supplendas et corrigendas varias N. T. lectiones. P. I. 1785. II. 1793. Commentarius criticus in textum gr. N. T. 1794 sqq., eigentlich eine Reihe akademischer Programme, sodann zus. gedruckt in 2 Thle., geht nur über Matthäus und Markus. In dem vorletzten Werke findet man auch die Beschreibung vieler Handschriften und im letzten die Meletemata de vetustis N. T. recensionibus.

Von Griesbach's übrigen Schriften ist nur wenig zu sagen. Es sind zumeist akademische Gelegenheitsschriften, exegetischen, historischen und dogmatischen Inhalts, welche durch Gabler 1825 gesammelt in 2 Thln. gedruckt sind. Mehrere derselben haben insofern auch jetzt noch ein gewisses Interesse, als sie dazu dienen mögen, die besondere Färbung kenntlich zu machen, welche die Wissenschaft unter den Händen solcher Theologen erhielt, die im Herzen conservative Neigungen hegten, aber doch dem Geiste der Zeit mehr oder wenig Zugang gestattet hatten. Zu diesen gehörte Griesbach, dem man vielleicht nicht Unrecht thut, wenn man ihn in rein theologischen Dingen einen Mann der Mitte nennt. Wir denken hier zunächst an seine Abhandlungen über Theopneustie 1784 ff. und über die Christologie des Hebräerbriefs 1791 f., vor Allem aber an seine von 1779 bis 1789 viermal gedruckte Anleitung zum Studium der populären Dogmatik, welche den damaligen Lichtfreunden als ein Werk des Rückschritts und der Inconsequenz, ja wohl gar der Verstellung erschien, während es in der That nur einer der vielen Versuche war, den kirchlichen Lehrbegriff den wirklichen und bleibenden oder auch nur den vermeintlichen und augenblicklichen Bedürfnissen der Zeit anzupassen. Die nach Griesbach's Tode (1815) gedruckten Vorlesungen über Hermeneutik des N. T. gehören dagegen zu der bei des Verf. Lebzeiten fast ausschließlich herrschenden Schule der sogenannten grammatisch-historischen Interpretation, was man auch bei einem Schüler von Semler und Ernesti nicht wohl anders erwarten konnte. Inwiefern aber Griesbach durch sein Beispiel, auf dem Gebiete der Textkritik, der Freiheit wissenschaftlicher Forschung für immer eine breite Gasse erstritten hat, mag er immerhin unter den Bannerträgern der neuen Ideen mitgenannt werden. Ed. Reuss.

Grönland, ein zu Dänemark gehöriges Polarland des nördlichen Amerika, bildet, soweit man es kennt, eine große Halbinsel, deren südlichste Spitze bis in den 59. Grad nördlicher Breite reicht. Es war die äußerste Niederlassung des norwegischen Stammes, und wurde auf folgende Weise entdeckt. Bereits gegen Ende des 9. Jahrh. hatte der Norweger Guunbjörn eine Inselgruppe zwischen Island und Grönland entdeckt und nach seinem Namen Guunbjörnsscheeren genannt. Später, etwa um die Mitte des 10. Jahrhunderts, hatte ein anderer Norweger dieselben Inseln aufgesucht, war aber dort von seinen eigenen Gefährten erschlagen worden. Nach Verlauf einiger Jahrhunderte machte sich Eirik der Rothe, in Island geächtet, auf, dieselben Inseln aufzusuchen. Er kam nach Grönland, kehrte bald nach Island zurück, das er bald wieder verließ, um sich mit einer ziemlichen Anzahl von Gefährten bleibend auf Grönland niederzulassen. Er fand daselbst außer einigen Eskimo's keine Spur von Bevölkerung, und gab dem Lande den Namen Grönland, um durch den guten Klang desselben neue Ansiedler anzulocken. Seine feste Ansiedlung daselbst fällt in's Jahr 985. Damals schon wanderten

mit den andern neuen Ansiedlern einzelne Christen nach diesem Lande. Sie lebten unangefochten unter den grönländischen Heiden, freilich nicht ohne sich an deren religiösen und abergläubischen Gebräuchen zu betheiligen.

Die eigentliche Bekehrung des Landes erfolgte erst auf Veranlassung des König Olaf Trygvason, des Begründers des Christenthums in Norwegen, Island, den Orkneys- und Faröerinseln (s. d. Art. Olaf Trygvason). Diese Bekehrung bestand aber nur darin, daß die wenigen norwegischen Ansiedler die Taufe annahmen. Als Mittelsmann diente dem König Leif, ein Sohn Eirik's des Rothen. Er hatte auf den Hebriden, wo er sich längere Zeit aufhielt, in eine Liebschaft mit Torgunna, die als zauberkundig, aber nichtsdestoweniger als gute Christin galt, sich eingelassen, und war so mit dem christlichen Glauben befreundet worden. Er kam im Jahre 999 von den Hebriden, nach anderen Nachrichten von Grönland her, das er besucht hatte, nach Norwegen und ging den König zu treffen in Drontheim. Der König predigte ihm den Glauben wie anderen Heiden, die ihn zu treffen gekommen waren. Es heißt, bei Leif sey es ihm ohne alle Schwierigkeit gelungen. Da wurde er getauft und seine ganze Schiffsmannschaft, und er blieb den Winter über bei dem Könige wohl angesehen. Da nun der König ihn für einen sehr tüchtigen Mann hielt, so schickte er ihn mit einem Priester und einigen andern geweihten Leuten nach Grönland, dort das Christenthum zu verkündigen. Leif hatte zwar, als ihm der König zum ersten Male davon gesprochen, die Meinung geäußert, dieser Auftrag werde schwer auszuführen seyn, der König aber erwiedert, er wisse keinen Mann, der dazu geeigneter sey, als er, und er werde das Glück haben. Es scheint in der That, daß Leif der Evangelist und Prediger gewesen, und daß die Priester nur die Sakramente administrirten. Leif ging in See und kam nach Grönland, von Allen wohl empfangen. Er verkündigte bald das Christenthum und wies den Leuten die Botschaft Olaf Trygvasons und erklärte, welche große Pracht und Herrlichkeit dieser Glaube mit sich bringe. Eirik, der in Grönland geblieben, nahm auch die Taufe an, blieb aber halbwegs ein Heide; seine Frau Thjodhild hingegen wurde eifrige Christin; sie ließ in einiger Entfernung von dem Hause eine Kirche bauen; da hielt sie ihre Gebete, und alle diejenigen, welche das Christenthum annahmen. Leif hieß seitdem der Glückliche. Allein es fehlte viel dazu, daß das Christenthum äußerlich und besonders innerlich den Sieg über das Heidenthum davon getragen hätte. Es gab noch immer im 11. Jahrhunderte einzelne Heiden, welche offen und unangefochten dem Dienste ihrer alten Götter treu blieben, und die Getauften selbst behielten noch immer Ueberreste ihres alten Glaubens neben dem neuen, so daß nach Verschiedenheit der Umstände und der Personen bald dieser, bald jener sich mehr geltend machte*). So begreift man, daß von Grönland sowie von Island und den Orkneys noch zu Erzbischof Adalbert von Hamburg (1043—72) Gesandte geschickt werden konnten mit der Bitte um Absendung deutscher Missionäre, und daß Adam von Bremen die Grönländer erst zu seiner Zeit bekehrt glaubt (Adam Br. III. c. 23. IV. 36. ad eos etiam sermo est nuper christianitatem pervenisse). Im J. 1122 wurde auf Grönland ein eigenes Bisthum errichtet, welches seinen Sitz auf der Ostküste bei Gardar hatte und in der Folge dem Erzbischof von Drontheim übergeben wurde. Es werden bis 1408 siebzehn grönländische Bischöfe aufgeführt. Die Kolonieen befanden sich lange Zeit hindurch in einem ziemlich blühenden Zustande. Auf der Ostseite zählte man 190 Meierhöfe und Dörfer, die 12 Kirchspiele ausmachten, den genannten Bischofssitz und zwei Klöster enthielten. Auf der Westseite waren 90 bis 110 Meierhöfe, welche vier Kirchspiele bildeten. Seit der neuen Vereinigung Norwegens mit Dänemark im J. 1387 hörte der Verkehr mit Grönland auf, und dieses Land verschwindet mehr und mehr aus der Geschichte. Es wird vermuthet, daß der schwarze Tod (1348—1350) auch über diese fernen Küsten seine Verheerungen ausbreitete. Um so leichter konnten die Wilden,

*) Merkwürdige Beispiele davon s. bei Maurer a. a. O. S. 579—585. Hingegen kann ich in der Wahrsagerin S. 445—448 keine Christin erkennen.

die in der Mitte des 14. Jahrhunderts von Norden her an der Küste erschienen und mit den Norwegern in Streit gerathen waren, weiter vorrücken und die Ueberreste derselben vollends verdrängen. Andere glauben, daß durch Anhäufung von Eis die Verbindung mit dem Mutterlande abgeschnitten, und den Ansiedlern die nöthige Unterstützung entzogen wurde. Die Ruinen von Kirchen und andern Gebäuden auf der Westküste sind sichere Spuren christlicher Niederlassung. Seitdem machten die Könige von Dänemark wiederholte Versuche zur Wiederbesetzung des Landes, der letzte wurde von Bergen aus im Jahre 1674 unternommen.

Ueber die protestantischen Missionen daselbst seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts s. d. Art. Egede, und Missionen, protestantische. Vgl. Maurer, die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthume. 1. Bd. München 1855. Münter, Kirchengeschichte von Dänemark und Norwegen. 1823. 1r Theil S. 555. — Die Missionen der evangelischen Brüder in Grönland und Labrador. Gnadau 1831. **Herzog.**

Groot, Gerhard, s. Brüder vom gem. Leben.

Gropper, Johann, der Sohn eines Bürgermeisters zu Soest, daselbst 1502 geboren, gehört zu den römischen Theologen im Zeitalter der Reformation, welche einerseits durch ihre gelehrte Bildung und durch ihren unter dem Scheine der Milde und Mäßigung verborgenen Eifer in der Bekämpfung der evangelischen Lehre, andererseits durch ihre Betheiligung an den wichtigeren Zeitereignissen und durch irenische Versuche, die auf ein Zurückführen der Evangelischen zur römischen Kirche berechnet waren, einen Namen erlangten. Durch seine Gelehrsamkeit wurde er Doktor der Theologie, des geistlichen Rechtes und Kanonicus zu Köln, Pabst Paul III. erhob ihn zum Probst in Bonn, dann zum Archidiakonus und Probst von St. Gereon zu Köln. Sein erstes Auftreten während der großen Ereignisse der Reformation fällt in die Zeit, als der Erzbischof Hermann von Köln, aus dem Geschlechte der Grafen von Wied (s. Hermann v. Wied) mit dem Plane umging, eine Reformation in seinem Sprengel einzuführen. Hermann hielt zu diesem Zwecke eine Provinzialsynode (1536), und an den Statuten, die aufgestellt wurden, wie an dem Ausschreiben, welches Hermann an die Geistlichkeit erließ, hatte Gropper den meisten Antheil; er gab auch die Canones provincialis concilii Coloniensis sub Rev. in Christo patre Hermanno celebrati anno 1536. Colon. 1538 heraus. Mit vieler Kunst hatte er die römischen Lehren in Ausdrücken darzustellen gewußt, welche dem Plane Hermanns zusagten und einen Erfolg in Aussicht stellen konnten, dennoch blieben die Verhandlungen ohne das gewünschte Resultat. Während sie langsam fortgesetzt wurden, war das Religionsgespräch zu Worms (14. Jan. 1541) und der Reichstag zu Regensburg (April 1541) zu Stande gekommen. Hatte die römische Partei schon zu Worms unter der Leitung des päbstlichen Legaten Contarini scheinbar eine versöhnliche Gesinnung gezeigt, so ließ die nach Regensburg anberaumte Fortsetzung der Verhandlung eine größere Annäherung der Parteien erwarten. Der Kaiser übergab hier die Berathung der Religionssache einem engeren Ausschusse, zu dem römischer Seits Joh. Gropper mit Joh. Eck und Julius v. Pflug, protestantischer Seits Melanchthon mit Bucer und Pistorius ernannt wurden. Diese Männer galten als die gelehrtesten und friedfertigsten, wirklich schien auch die Ausgleichung der Differenzpunkte einen Moment lang möglich, da auf beiden Seiten, namentlich auch bei Contarini, eine große Mäßigung vorherrschte und die Vertreter der römischen Kirche dem evangelischen Lehrbegriffe möglichst eng sich anschlossen. Anfangs sollte die ganze Unterhandlung auf 17 Artikel beschränkt werden, doch kurz nach ihrem Beginne wurde sie auf dem Grunde eines vom Kaiser übergebenen Vereinigungs-Entwurfes, der unter dem Namen „das Regensburger Interim" bekannt ist, fortgesetzt. Die Abfassung dieses Interim (s. Corpus Reformat. Vol. IV. Pag. 190. Binck, Dreifaches Interim S. 200) wurde bis dahin, daß das Buch dem Kaiser übergeben wurde, um es den Verhandlungen zu Grunde zu legen, ganz im Geheim gehalten, der Verfasser war auch bis auf die neuere Zeit unbekannt geblieben (vgl. *Seckendorf*, Hist. Lutheranismi Lib. III. Sect. 22 et 23.

Plank, Gesch. des prot. Lehrbegriffs III. 2. S. 85), die Abfassung gehört aber nach einem geheimen Schreiben Melanchthons an den Kurfürsten (s. Corp. Reform. Vol. IV. Pag. 577; vgl. Illgen's Zeitschrift für histor. Theologie II. 1. S. 297) dem Joh. Gropper wesentlich an, der sie unter Mitwirkung von Dinius Gerard Volckruck, einem kaiserlichen Rathe und Freunde Granvella's, zu Stande brachte. Die Arbeit kam dann in Bucer's, Capito's und Contarini's Hände (s. Corp. Reform. Vol. IV. Pag. 290) und nach den Vorschlägen dieser Revisoren wurden noch mancherlei Veränderungen an ihr vorgenommen. Nun erst wurde sie dem Kurfürsten Joachim von Brandenburg und dem Landgrafen Philipp mitgetheilt; jener sandte sie an Luther, der sich über sie gutachtlich dahin äußerte (s. Neudecker's Merkw. Aktenstücke I. S. 249 mit den literarischen Nachweisungen daselbst; S. 261), die Gegner „wollen gar nichts nachlassen, sondern bleiben und erhalten, wie sie sind und was sie haben, zu dem sind viel Stück drinnen, die wir bei den Unseren nicht erheben werden noch können.“ Dennoch wurde das Gespräch auf der Basis der revidirten Schrift vorgenommen und in Kurzem in den Artikeln von der Beschaffenheit des Menschen vor dem Falle, vom freien Willen, von der Erbsünde und Rechtfertigung eine Vereinigung erzielt, da in ihnen wesentlich die Lehre Luthers, doch ohne dessen Ausdrücke zu gebrauchen, angenommen worden war, dagegen scheiterte sie bei den Lehren über die Kirche, deren Ansehen und Gewalt und über die Sakramente. Als Eck während des Gesprächs erkrankte, führte Gropper mit Pflug die Unterhandlung über die Lehren von der Beichte, den Satisfactionen und Messen, von der Ordnung des Kirchenregiments u. s. w. fort. Ohne den erwarteten Erfolg endete das Gespräch am 22. Mai (s. Walch, Luthers sämmtl. Schriften XVII. S. 863, 913). Die Verhandlungen des Gespräches hatten Gropper und Bucer näher zusammengeführt. Da der Kaiser in dem Reichsabschiede von Regensburg erklärte (s. Walch a. a. O. S. 962), daß er „neben päbstlicher Heiligkeit Legaten allen geistlichen Prälaten aufgelegt und befohlen habe, unter ihnen und den Ihren, so ihnen unterworfen seyen, eine christliche Ordnung und Reformation vorzunehmen und aufzurichten“, da er in einer beigefügten Declaration hinzusetzte, daß es demjenigen, der sich zu den Augsburg. Confessionsverwandten begeben wolle, „unbenommen seyn“ solle, beschloß jetzt der Erzbischof Hermann von Köln, die Reformation seines Stiftes wirklich anzufangen; Gropper schlug ihm dazu Bucer als ein geeignetes Werkzeug vor und auf Groppers Empfehlung wurde Bucer wirklich zu Ende des Jahres 1541 nach Köln berufen, wo derselbe auch (1542) als Prediger öffentlich auftrat. Gropper war indeß durch seine Nachgiebigkeit bei den irenischen Versuchen wie durch sein Verhältniß zu Hermanns Religionsprojekt und zu Bucer in den Verdacht gekommen, ein heimlicher Protestant zu seyn, die römischen Eiferer ließen den Verdacht wiederholt laut werden (s. *Seckendorf*, Lib. III. Sect. 23. §. 89.) und jetzt kam es ihm nur darauf an, der Nachgiebigkeit bei den irenischen Versuchen ungeachtet, am römischen Dogma festzuhalten. Von jetzt an wendete er sich aber auch von Bucer ganz ab; damit zeigte er zugleich, daß seine Milde und Mäßigung bei den bisherigen irenischen Versuchen nur auf der Berechnung beruhten, die Evangelischen zur römischen Kirche hinüberzuziehen, nicht aber diese für die Auffassung des Dogma im evangelischen Sinne zu bestimmen. Auf den Reformationsentwurf, der von Bucer mit Melanchthon und Pistorius ausgearbeitet und von Hermann den in Bonn versammelten Ständen vorgelegt worden war, folgten heftige Angriffe, namentlich erhob sich auch Gropper gegen ihn in der Hauptschrift: Antididagma seu Christianae et Catholicae religionis per Rev. et Illustriss. Dominos Canonicos Metropolitanae Ecclesiae Colon. propugnatio adversus librum quemdam universis Ordinibus seu statibus dioecesis ejusdem nuper (die XXII. Jun. 1543) Bonnae titulo Reformationis exhibitum, ac postea, mutatis quibusdam Consultoriae deliberationis nomine impressum. Sententia item delectorum per Venerabile Capitulum Ecclesiae Coloniensis de vocatione Martini Buceri Col. 1544. Gropper und Bucer wechselten nun mehrere Streitschriften (vgl. Strobel's Neue Beiträge V. S. 300 ff.), namentlich gehört Groppers „Wahrhaftige Antwort und

Gegenbericht auf Buceri freventliche Klage, Köln 1545" hierher, welche er sogar an den Kaiser richtete und sich auf Bucers Schrift bezog: "Wie leicht und füglich christliche Vergleichung der Religion bei uns Deutschen zu finden seyn sollte." Auf dem Reichstage zu Worms 1545 verklagte Gropper den Erzbischof Hermann sogar beim Kaiser; die Anhänger, die Hermann im Domcapitel zu Köln noch hatte, mußten weichen und an die Stelle des Grafen Friedrich von Wied wurde jetzt Gropper zum Archidiakonus und Probst von Köln erhoben. Als das Augsb. Interim (1548) erschienen war, erhielt er vom Kaiser das Mandat, die Kirche von Soest nach dem Interim zu reformiren und der Herzog von Jülich und Cleve hatte den Auftrag, die Execution zu vollziehen. Gropper begab sich deßhalb mit dem Priester Joh. Kritius nach Soest, forderte in Predigten das Volk zur Rückkehr in die römische Kirche mit den Worten auf: "das will kayserliche Majestät, mein gnädigster Fürst und Herr von Cleve und ich also haben, und nicht anders" (Salig, Histor. der Augsb. Confession I. S. 605), sammelte die Heiligenbilder wieder, vertrieb die evangelischen Geistlichen und setzte römische Priester ein. Für seine Kirche schrieb er darauf Institutio Catholica seu Isagoge ad pleniorem cognitionem universae religionis Cathol. 1550. Im Jahre 1551 war er mit dem neu ernannten Erzbischof von Köln, Adolph von Schaumburg, in Trident bei der Wiedereröffnung des Concils. Die Verdienste, die er sich um die römische Kirche erworben hatte, wurden in Rom so anerkannt, daß Pabst Paul IV. ihm den Cardinalshut überreichen ließ (Dezbr. 1555), doch lehnte Gropper die Annahme desselben ab. Paul IV. bediente sich jetzt wiederholt des Rathes von Gropper in den obschwebenden Zeitverhältnissen, namentlich in der Streitfrage, ob Karls V. Niederlegung der Kronen ohne päbstliche Zustimmung zulässig sey. Gropper erklärte sich zwar gegen die Zulässigkeit, meinte aber, daß weitere Conflikte doch vermieden werden müßten, da Philipp und Ferdinand bereits im Besitze der Kronen und der Gewalt seyen, und daß Beiden wegen der Annahme der Kronen ohne päbstliches Gutheißen Verzeihung zu Theil werden möchte, wenn sie den Pabst um diese ersuchten. Den dogmatischen Streitfragen wendete dabei Gropper immer auch seine Aufmerksamkeit zu; er schrieb jetzt: "Von wahrer und bleibender Gegenwart des Leibes und Blutes Christi und der Communion unter einer Gestalt. Köln 1556" und „Capita institutionis ad pietatem. Colon. 1557." Der Pabst berief ihn selbst nach Rom; auf der Reise dahin fiel er in eine schwere Krankheit und nicht lange nach seiner Ankunft in Rom starb er daselbst am 12. März 1558. Im Fußboden der deutschen Nationalkirche St. Maria dell' Anima in Rom las man vor dem an der rechten Chorwand befindlichen Denkmal Hadrians VI. folgende auf Gropper sich beziehende und in den "Blättern für literar. Unterhaltung 1851." Nr. 122. S. 962 mitgetheilte Inschrift: D. O. M. D. Joanni Groppero religionis fideique catholicae propugnatori acerrimo post incredibiles summis cum periculis pro ecclesiae ac religionis conservatione magno semper et invicto animo exantlatos labores multaque praeclara literarum monumenta edita ob perpetuam fidei pietatisque constantiam incomparabilem doctrinam summas virtutes absenti nec quidquam minus cogitanti in sacrum S. R. E. Cardinalium collegium cooptato praematura adhuc morte quando sui opera inprimis desiderabatur ex humanis erepto fratri piissimo atque optime merito Godofridus et Casparus fratres Gropperi moestissimi etc. Vixit annis LVII diebus XVIII. Obiit septimo Idus Martii MDLIX. — Außer den bereits erwähnten literarischen Nachweisungen s. auch Dieringer's Kathol. Zeitschrift 1844. Bd. II. Neudecker.

Großbritannien, s. die einzelnen Länder England, Irland, Schottland, Angelsachsen, Anglicanische Kirche, Englische Reformation.

Grotius (Hugo de Groot). Dieser berühmte Staatsmann, Philologe und Rechtsgelehrte nimmt in der Geschichte der Kirche sowohl, als in der der Theologie und der theologischen Literatur eine wichtige Stelle ein. In der Geschichte der Kirche dadurch, daß sein Leben und seine Schicksale in die Geschichte der Arminianer (Remonstranten) auf's Innigste verflochten erscheinen, in der Geschichte der Theologie und ihrer

Literatur, durch seine nicht unbedeutenden Leistungen auf dem Gebiete der Exegese, der Apologetik, der christlichen Glaubenslehre und des Kirchenrechtes. Zu Delft in Holland 1583 geboren, aus dem vornehmen Geschlechte der de Cornet's, folgte er dem rechtsgelehrten Vater, der die Stelle eines Bürgermeisters und Curators der Universität zu Leyden versah, auf der Bahn der Wissenschaft. Schon frühe zeigten sich die Spuren seines eminenten Geistes; als neunjähriger Knabe versuchte er sich in lateinischen Versen und gab in einem Alter von 16 Jahren den Marcianus Capella heraus, wozu er schon im 14. Jahr die Vorarbeiten unternommen hatte. Den Religionsunterricht empfing er bei dem in der Geschichte der Remonstranten berühmteu Uytenbogaard; Franz Junius und Joseph Scaliger waren seine Lehrer in den Wissenschaften, und letzterer blieb ihm, wie auch später der gelehrte Casaubonus u. A. als Freund verbunden. Auch der große Staatsmann Johann Oldenbarneveld zog den vielversprechenden jungen Mann an sich, und nahm ihn auf eine Gesandtschaftsreise nach Frankreich mit. Heinrich IV. empfing ihn mit Auszeichnung und beschenkte ihn mit seinem Bildniß an einer goldenen Kette. Auch bei König Jakob I. von England hatte er sich später eines huldvollen Empfanges zu erfreuen. Grotius hatte sich auf die Rechtswissenschaft gelegt und sich darin vortheilhaft ausgezeichnet, so daß er frühzeitig zu hohen Staatsämtern befördert wurde; allein die praktische Thätigkeit eines Advokaten, zu der er großes Geschick zeigte, hatte gleichwohl für ihn wenig Anziehendes; die schriftstellerischen Arbeiten seiner Jugend gehören dem Gebiete der Philologie und Geschichte an*). Bald wurde er aber auch in die theologischen Streitigkeiten, die unter der Statthalterschaft des Moritz von Oranien sein Vaterland bewegten, hineingezogen. Er nahm, und gewiß nach innigster Ueberzeugung, Partei für die Arminianer (s. d. Art.). Er that dies in mehreren auf die Lehre von der Gnadenwahl sich beziehenden Schriften**). Nachdem auf der Dordrechter Synode (s. d. Art.) die Gomaristen den Sieg davon getragen, in Folge dessen Oldenbarneveld sogar zum Tode verurtheilt und hingerichtet wurde, traf seinen Glaubens- und Leidensgenossen Grotius zwar nicht dasselbe Schicksal, aber doch lebenslängliche Kerkerstrafe, die er auf der Festung Löwenstein (am Westende des Bommelerwaards) bestehen sollte (1519.) Hier arbeitete er mehrere seiner Werke, unter andern auch den ersten Entwurf zur Vertheidigung des christlichen Glaubens aus, auf den wir unten zurückkommen werden***). Der List seiner Gattin gelang es, ihn in einer Bücherkiste aus seiner Haft zu befreien. Als Maurergeselle verkleidet, entkam er nach Frankreich, wo ihn Ludwig XIII. ehrenvoll behandelte und ihm eine Pension von 3000 Livres auswarf. Aber auch in Frankreich hatte er von der Unduldsamkeit der reformirten Orthodoxie zu leiden. Die reformirte Gemeinde in Charenton wollte ihn nicht als ihr Mitglied anerkennen. Dafür entschädigte ihn einigermaßen die wohlwollende Aufnahme, deren er sich von Seiten der katholischen Gelehrten in Paris zu erfreuen hatte. Indessen bewirkte Richelieu seine Entfernung aus Frankreich und die Zurücknahme des ihm bestimmten Jahrgehaltes. Grotius kehrte im Vertrauen auf den neuen Regenten, den Prinzen Friedrich Heinrich von Oranien nach Holland zurück, mußte aber, da die noch immer mächtige Gegenpartei seine Verbannung forderte, abermals das Land verlassen. Er folgte einem Ruf der Königin

---

*) So die Ausgabe der Phänomena des Aratus, der Pharsalia des Lucan, die Schrift de moribus ingenioque populorum Atheniensium, Romanorum, Batavorum — item de antiquitate reipublicae Batav. Annales belgicae usque ad ann. 1609. u. a. Auch Gedichte verfaßte er mehrere, namentlich Epigramme. Selbst im Trauerspiel versuchte er sich und zwar im geistlichen („der vertriebene Adam", „der leidende Christus", „Sophompaneas" [Geschichte Josephs]). Die Poesie war indessen nicht seine Hauptstärke.

**) Conciliatio Dissidentium de re praedestinaria et gratia opinionum 1613. Er vertheidigte auch die arminianische Lehre gegen den Vorwurf des Pelagianismus. Disquisitio, an Pelagiana sint ea dogmata, quae nunc sub eo nomime traduntur. (Opp. theol. T. III.)

***) Der Entwurf war in holländischer Sprache, in Versen.

Christina nach Stockholm (1634), wo er zum Staatsrath und Gesandten am franz. Hof ernannt wurde. Er erschien trotz der Einsprache Richelieu's (1635) wieder in Paris. Zehn Jahre lang versah er daselbst seinen Gesandtschaftsposten mit vieler Klugheit. Als er sodann über Holland nach Schweden zurückkehrte, fand er in Amsterdam ehrenvolle Aufnahme. Der Sturm hatte sich gelegt, man schämte sich des frühern Verfahrens gegen ihn und suchte das Unrecht wieder gut zu machen. Grotius war sogar Willens, in seinem Vaterlande sein Leben zu beschließen. Er forderte daher, nachdem er am schwedischen Hof über seine Gesandtschaft Bericht erstattet hatte, seinen Abschied, der ihm nur ungern ertheilt wurde, und schickte sich zur Heimreise an. Aber auf dieser erreichte ihn der Tod. Durch einen Schiffbruch an die pommersche Küste verschlagen, kam er krank in Rostock an; er starb unter den Tröstungen des lutherischen Theologen Quistorp und unter Anrufung seines Erlösers, den 28. August 1645. Sein Leichnam wurde nach Delft gebracht und in der Familiengruft beigesetzt*).

Die allgemeinen Verdienste des vielseitig gebildeten Mannes (er ist bekanntlich der Begründer des Natur- und Völkerrechtes)**) sind anderwärts zu würdigen. Wir haben es nur mit seiner Theologie zu thun, die er nicht um eines äußern Zweckes willen, sondern aus innerem Triebe nach religiöser und christlicher Erkenntniß studirt und aus Liebe zur Wissenschaft auch zum Gegenstand schriftstellerischer Thätigkeit gemacht hatte. In dieser Beziehung gedenken wir zunächst seiner Leistungen auf dem exegetischen Gebiete. Seine Annotationen zum A. und zum N. T.***) blieben längere Zeit außerhalb der arminianischen Kirche unbeachtet, ja man warnte vor ihnen als einem gefährlichen Buche†). Erst durch G. J. L. Vogel und nach dessen Tode durch J. C. Döderlein wurden sie aus ihrem Dunkel hervorgezogen und den Theologen empfohlen. Was gerade in dieser Zeit die Exegese des Grotius beliebt machte, war ihre Getrenntheit von den Voraussetzungen der orthodoxen Dogmatik, ihre rein philologisch historische Gestalt. In dieser Beziehung war Grotius der Vorläufer Ernesti's (vgl. d. Art.). Neben den Vorzügen dieser Methode mußten sich dann freilich auch bei einer weitern Entwicklung der Theologie die Mängel derselben herausstellen. Nicht nur bewegt sich die Grotius'sche Exegese mehr in der dissoluten Form der Scholien (wie schon der Titel: Annotationes andeutet), wobei es zu keiner in sich zusammenhängenden Darstellung des biblischen Lehrgehaltes, zu keinem vollständigen und allseitigen Einblick in das Schriftprinzip kommt, sondern auch bei Auffassung des Einzelnen wird häufig das biblisch Eigenthümliche zu sehr verwischt und in die vagen, abstrakten Kategorieen des sogen. vernünftigen Denkens aufgelöst. Es war an sich gewiß gut und verdienstlich, wenn z. B. zu den Aussprüchen Jesu in der Bergpredigt Parallelstellen aus den alten Klassikern gesammelt wurden, aber das hätte doch nur eine Vorarbeit seyn sollen zu einer um so gründlichern Auffassung dessen, worin die christliche Sittenlehre von der antiken sich prinzipiell unterscheidet. Ebenso war es bei der Erklärung alttestamentlicher Weissagungen ganz in der Ordnung, wenn im Gegensatz gegen eine willkürliche, einzelne prophetische Stellen aus ihrem ursprünglichen historischen Zusammenhang reißende Typologie wieder auf diesen Zusammenhang hinge-

---

*) Die von ihm verfaßte Grabschrift lautet:

Grotius hic Hugo est, Batavus, Captivus et Exul,
Legatus Regni, Suecia magna, tui.

**) de jure belli et pacis. Paris 1625. 4. Oefters wieder herausgegeben. So von Barbeyrac. Amsterd. 1720.

***) Annotationes in libros evangeliorum et varia loca S. Scripturae. Amst. 1641. f. Annotationes in Epist. ad Philemonem. ib. 1642. 8. 1646. 8. — Annot. in vet. Test. Par. 1664. III. Fol. mit Vogels und Döderleins Vermehrungen Hal. 1775. 76. III. 4. dazu: *Döderlein*, Auctuarium Annotationum Grotic. in v. T. Hal. 1779. — Annotat. in N. T. Par. 1644. II. und öfter nachgedruckt.

†) So namentlich Abr. Calov in Bibl. V. et N. T. illustrat.

wiesen wurde, auch auf die Gefahr hin, daß manche dogmatische Illusion zerstört wurde; indessen war damit die große hermeneutische Aufgabe, welche dahin geht, das Verhältniß von Weissagung und Erfüllung zu bestimmen, noch nicht für alle Zeiten gelöst; es konnte leicht geschehen, daß nun ein Extrem das andere verdrängte, was von denen mochte gefühlt werden, welche, jedoch gewiß mit Unrecht, zu sagen pflegten, Coccejus finde Christum im A. T. überall, Grotius nirgends*). — Die beste Aufnahme bei den verschiedenen Parteien fand das apologetische Werk: de veritate religionis christianae, das 1627 zum erstenmal erschien und dann zu verschiedenenmalen wieder aufgelegt und in's Deutsche und andere Sprachen, selbst in's Arabische, Chinesische und Malaische übersetzt wurde**). Den ersten Entwurf dazu hatte Grotius schon 1622 auf der Feste Löwenstein gemacht (s. oben). Der nächste Zweck der Herausgabe war der, den Seereisenden, die mit mahomedanischen und heidnischen Völkerschaften in Berührung kamen, eine Waffe in die Hand zu geben, mit der sie die Angriffe auf ihren Glauben zurückschlagen könnten. Das Buch fand aber mehr in den gelehrten Kreisen seine Leser und Bewunderer, und wurde bis in die neuere Zeit als ein treffliches Handbuch benützt. Grotius nimmt den apologetischen Standpunkt seiner Zeit ein, oder vielmehr hat er mit diesem Buche die Apologetik als Wissenschaft eingeleitet (s. Apologetik) und damit Großes geleistet, wenn auch seine Beweisart jetzt nicht mehr genügend erfunden wird. In seinen dogmatischen Ueberzeugungen schloß sich Grotius, wie schon bemerkt, an den arminianischen Lehrbegriff an, namentlich in Beziehung auf die Prädestination, wo er sich unbedingt zum Universalismus, d. h. zur Allgemeinheit der göttlichen Gnade bekannte, ohne darum dem Pelagianismus zu huldigen, welche Beschuldigung er von sich abwies. Ebenso wies er auch die Verdächtigungen zurück, als ob er mit seiner Christologie und Soteriologie zum Socinianismus hinneige. Vielmehr vertheidigte er gegen diesen die Lehre von dem Versöhnungstode Christi***). Gleichwohl entfernte er sich in der Auffassung dieser Lehre bedeutend von der anselmischen Satisfactionstheorie und dem orthodoxen Lehrbegriff, sowohl der lutherischen als der reformirten Kirche. An die Stelle einer eigentlichen Genugthuung (satisfactio) von Seiten Christi, setzte er einfach den Begriff der Lossprechung (solutio) von Seiten Gottes um Christi willen, er sah in dem Tode Jesu mehr einen stellvertretenden, als einen satisfactorischen Akt, ein die Menschen von der Sünde abschreckendes Strafexempel, wodurch dem Majestätsrechte Gottes einerseits Genüge geschah, anderseits sein Abscheu vor der Sünde der Welt gleichsam in einem eklatanten Bilde vor Augen gestellt wurde†). — Mehrere seiner geschichtlichen Werke sind auch für die Kirchengeschichte von Bedeutung††) und auch

---

*) Vgl. über Grotius Verdienste als Exeget: *Segaar*, Oratio de Hugone Grotio, illustri humanorum et divinorum N. T. scriptorum interprete. Ultraj. 1785, 8. Meier, Gesch. der Schrifterklärung, III. S. 434 ff. Der Kanon, nach welchem Grotius die Weissagungen des A. T. behandelt wissen wollte, findet sich in seiner Erklärung des ἵνα πληρωθῇ in den Annotat. zu Matth. I, 22., welche verdient nachgesehen zu werden. Es liegen unstreitig darin die gesunden Keime, welche später ihre reichere und umfassendere Entwicklung fanden.

**) Die besten Ausgaben sind die von Clericus (1709. 1717. 1724. 8.) und von J. C. Köcher. Jena 1727. 8. Halle 1734—39. III. 8. — In's Deutsche übersetzt wurde die Schrift von C. D. Hohl. Chemnitz 1768., in's Französische von le Jeune (1724), Goujet (desgl.), in's Englische von Patrik (1667), in's Arabische von Pocock (1660).

***) Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adv. F. Socinum Lugd. Bat. 1617 und öfter wieder aufgelegt. Lond. 1661. Lips. 1730. Von socinianischer Seite erschien dagegen in Rakau die Schrift von Crell: Responsio ad Librum Grotii de Satisfactione, welche wieder von Stillingfleet u. A. widerlegt wurde. Aber auch die Orthodoxen traten gegen Grotius auf. So Ravensperger, Gerh. Joh. Vossius u. A.

†) Vgl. Baur, Geschichte der Versöhnungslehre. S. 414 ff.

††) So namentlich seine Historia Gothorum, Vandalorum et Longobardorum 1655, u. seine Annales et historiae de rebus Belgicis ab obitu Philippi regis usque ad inducias anni 1609.

kirchenrechtliche Fragen wurden von ihm erörtert*). Seine theologischen Werke sind gesammelt unter dem Titel: Opera theologica. Amst. 1679. III. Fol. nachgedruckt Basil. 1731. IV. Fol.

Vgl. *Bayle*, Dict. und Bibliographie universelle unter Grotius. Bouginé, Handb. der Lit.-Gesch. II. S. 375 ff. Schröckh, K.G. seit der Reformation. V. S. 246 ff. *C. Brandt*, Hist. van het Leven des Heeren Huig de Groot. Amst. 1732. II. *Butler*, Life of Grotius. Lond. 1827. u. vorzügl. Luden, H., Hugo Grotius nach seinen Schicksalen und Schriften dargestellt. Berlin 1806. Hagenbach.

Grubenheimer, Name der böhmischen Brüder, s. Bd. II. S. 388.

Grumbachische Händel heißen die von Wilhelm v. Grumbach (geb. 1503) in Deutschland, vornehmlich in Franken und Sachsen angerichteten Unruhen. Grumbach stammte aus einem angesehenen und reichen Geschlechte in Franken; hier, im Bisthume Würzburg, lagen auch meist seine Güter und zum Bischof stand er im Vasallenverhältnisse. Zuerst diente er im Heere Karls V. und in den Kriegen desselben zeigte er Unternehmungsgeist, Kühnheit und Muth. Ein naher Verwandter von ihm, Conrad von Bibra, gelangte 1540 auf den bischöflichen Stuhl von Würzburg; Grumbach begab sich jetzt an dessen Hof und erlangte einen großen Einfluß auf denselben. Doch Conrad starb schon 1544, sein Nachfolger war Melchior von Zobel. Da Grumbach mit demselben über die Vollstreckung des von Conrad errichteten Testaments in Streit gerieth und sich beeinträchtigt glaubte, verließ er den bischöflichen Hof und ging in die Dienste des Markgrafen Albrecht von Brandenburg-Culmbach über. Dieser ernannte ihn zum Statthalter seines Landes, und Grumbach war bald die Seele der Feindseligkeiten, die Albrecht gegen den Markgrafen Georg und gegen die fränkischen Bischöfe, namentlich auch gegen das Bisthum Würzburg unternahm. Zobel wendete sich in seiner Bedrängniß an Grumbach und bot ihm als Lohn zur Abwendung der drohenden Gefahren nicht bloß das Kloster Mainberg an, welches Grumbachs Vorfahren gestiftet hatten, sondern auch die Zurückgabe von 7000 Goldgulden. Grumbach ging auf das Anerbieten ein und bewog den Markgrafen Albrecht von seinen Unternehmungen gegen Würzburg abzustehen, die derselbe nun gegen Nürnberg richtete. Darauf empfing Grumbach, kraft eines Vertrags vom 21. Mai 1552, nicht nur den versprochenen Lohn, sondern auch noch die Zusage, ohngeachtet seines Vasallenverhältnisses zu Zobel, im Dienste Albrechts bleiben zu dürfen. Bald gerieth aber Grumbach mit dem Bischofe von Neuem in Händel, da dieser mehrere gegebene Versprechungen nicht hielt und den Vertrag brach unter dem Vorwande, von Grumbach zu den gegebenen Zusagen gezwungen worden zu seyn. Vergebens wandte sich selbst Markgraf Albrecht an den Kaiser, um die Erfüllung des von dem Bischofe geschlossenen Vertrages durchzusetzen, ja Zobel ging sogar so weit, von Neuem gegen Grumbachs Besitzungen feindselig zu verfahren und demselben alle im Würzburgischen gelegenen Lehen zu nehmen. Jetzt veranlaßte Grumbach, der auch beim Kaiser keine Hülfe fand, den Markgrafen Albrecht zu einem Raubzug gegen Würzburg, Nürnberg und Bamberg, in Folge dessen Albrecht in die Reichsacht kam, Grumbach aber alle seine Güter im Würzburgischen verlor. Darauf führte Grumbach am 15. April 1558 einen Ueberfall gegen Würzburg aus, um sich des Bischofs Zobel zu bemächtigen, der aber bei dieser Gelegenheit getödtet wurde. Um dann den Krieg gegen Würzburg weiter fortzusetzen, begab sich Grumbach nach Frankreich, warb hier Truppen an, entließ sie aber wieder auf Veranlassung der rheinischen Kurfürsten und ging mit freiem Geleite auf den Reichstag nach Augsburg 1559, um hier den Schadenersatz für die erlittenen Verluste nachzusuchen. Seine Bemühungen blieben jedoch ohne den erwarteten Erfolg. Unterdessen war der neue Bischof von Würzburg, Friedrich von Weinsberg, wegen der

*) So in der Schrift: de imperio summarum potestatum circa sacra. Commentarius posthumus. Opp. theol. III. p. 201, worin er, hierin mit Arminius (gegen Gomarus) übereinstimmend, sich für das Territorialsystem erklärt. Vgl. Luden a. a. O. S. 59 ff.

Verletzungen seines Bisthumes klagend aufgetreten, Grumbach aber hatte die ihm in mehreren Kreisen günstige Stimmung der Reichsritterschaft benutzt, um mächtige Verbindungen anzuknüpfen, das abhängige Verhältniß der Ritterschaft im Reiche aufzulösen und selbst mit Waffengewalt die Reichsunmittelbarkeit herzustellen. Namentlich hatte er sich mit mehreren Rittern verbunden, die sich an dem Raubzuge Albrechts schon betheiligt hatten; auch mit Johann Friedrich dem Mittleren, Herzog von Sachsen, war er in Verbindung getreten, der auf Grumbachs Zuflüsterungen einging, weil er glaubte, daß jetzt die Gelegenheit sich darbiete, daß sein lange gehegter Wunsch, die Länder und die Kur seines Vaters wieder zu erhalten, in Erfüllung gebracht werden könne. Auf die Unterstützung der Reichsritterschaft und des Herzogs bauend, sammelte Grumbach einen Reiterhaufen, fiel in Würzburg ein, plünderte die Stadt (4. Oktr. 1563), nöthigte den Bischof Friedrich durch einen Vertrag zur Zurückgabe aller seiner Lehen und Güter, auch für seine Verbündeten, und zur Bezahlung einer großen Geldsumme. Kaum war Grumbach abgezogen, da erklärte der Bischof den Vertrag für erzwungen, daher für ungültig, und ließ seinen Gegner durch den Kaiser Ferdinand I. in die Reichsacht erklären. Jetzt erging auch an den Herzog Johann Friedrich die Mahnung, von Grumbach, als einem Geächteten, sich loszusagen. Vergebens suchte dieser auf dem Deputationstage zu Worms 1564 von der Acht frei zu werden, um so mehr suchte er an dem Herzoge einen Rückhalt zu gewinnen. Unterstützt von Frankreich, wußte er mit dem Kanzler Christian Brück dem schwachen Herzoge die Erfüllung des in demselben rege gewordenen Wunsches vorzuspiegeln, ja Beide stellten ihm selbst die Kaiserkrone in Aussicht. Daher behielt Johann Friedrich den Grumbach aller Abmahnungen ohngeachtet bei sich, ja um demselben ferner Schutz zu gewähren, verlegte er sogar seine Residenz von Weimar in die damals starke Festung Gotha, ließ jeden Befehl und jede Drohung unberücksichtigt, die ihm wegen seines Verhaltens und seines Verhältnisses zu Grumbach auch der neue Kaiser Maximilian II. zusandte, der bereits (1566) die Acht gegen Grumbach verschärft hatte. Darauf sprach Maximilian die Reichsacht auch gegen Johann Friedrich aus (12. Dez. 1566) und übertrug die Vollziehung derselben dem Kurfürsten August von Sachsen. Die Stadt Gotha wurde belagert (Dez. 1566—April 1567), die Bürger aber erhoben sich und nahmen Grumbach mit dem Kanzler Brück gefangen; darauf bildete sich ein Ausschuß aus dem Adel, der Bürgerschaft und der Besatzung der Stadt, schloß mit dem Kurfürsten einen Vergleich ab und übergab ihm die Stadt. Grumbach und Brück wurden geviertheilt (17. April 1567), die anderen Rädelsführer enthauptet, Johann Friedrich aber kam in Gefangenschaft, in der er bis an seinen Tod (1595) blieb und die seine Gemahlin Elisabeth vom Jahr 1573 an bis an ihren Tod (1594) mit ihm theilte; sein Land fiel an seinen Bruder Johann Wilhelm. — Vgl. Menzel, neuere Gesch. der Deutschen. IV. S. 342 ff. Schulze, Elisabeth, Herzogin von Gotha. Gotha 1832. Wilh. v. Grumbach und seine Händel, von Joh. Voigt, in Raumer's hist. Taschb. 1847. S. 145 ff. **Neudecker.**

Gründonnerstag, s. Woche, die große.

Gruß. Grüßen bei den Hebräern. Das Grüßen oder Anwünschen von Glück, göttlichem Segen, Friede, Freude, בֵּרֵךְ, 1 Mos. 24, 60; 47, 7. 10. 2 Kön. 4, 29. 1 Chron. 16, 43. und Fragen nach dem Befinden (daher der gewöhnliche Ausdruck für „grüßen" ist שָׁאַל לְשָׁלוֹם 2 Mos. 18, 7. Richt. 18, 15. 1 Sam. 10, 4; 17, 22. 2 Kön. 10, 13., wo שָׁאַל zu subintelligiren; 1 Chron. 18, 10.), persönlich oder durch Andere, z. B. 1 Sam. 25, 6. 2 Sam. 8, 10. 2 Kön. 4, 26., bei Besuchen, Begegnen auf dem Wege, beim Kommen oder Gehen, auch in Briefen — geschah bei den Hebräern, wie auch jetzt noch bei den sonst wortkargen Orientalen mit besonderer Feierlichkeit, Wichtigkeit und Umständlichkeit; beim Zusammentreffen namentlich mit endlos wiederholter Erkundigung nach dem gegenseitigen Befinden. *Lane*, modern Egypt. I, 253. sagt: mit Anführung einer vollständigen Begrüßung, mit den verschiedensten conventionellen Fragen und Antworten könnte er zwölf Seiten füllen. Rußegger beklagt sich über die Verzögerung seiner Reise durch diese weitläufigen Begrüßungen. Daraus er-

klärt sich, daß Gehasi, 2 Kön. 4, 29., daß die 70 Jünger, Lucä 10, 4., die Begegnenden nicht grüßen sollen, um die kostbare Zeit nicht zu verlieren. Sonst galt Nichterwiederung des Grußes für höchst ungesittet, Sir. 41, 24. Nichtgrüßen der Trauernden und Fastenden ist erst Sitte des spätern Judenthums, das auch sonst seinem ganzen Karakter entsprechende Ausnahmen statuirte, z. B. Heiden sollen nicht begrüßt werden, Matth. 5, 47., durch besondere Frömmigkeit ausgezeichnete Personen dürfen den Gruß nicht erwiedern, sollen dagegen ehrfurchtsvoll begrüßt werden, *Lightf.* horae p. 787., worauf sich vielleicht Matth. 23, 7. Mark. 12, 38. Luk. 11, 43; 20, 46. bezieht.

Die gewöhnlichsten und einfachsten Grußformeln sind 1) fragend: הֲשָׁלוֹם, wie steht's? 1 Sam. 16, 4. 2 Sam. 20, 9., vgl. 2 Kön. 4, 26. 1 Mos. 29, 6; 43, 27., 2) anwünschend: Richt. 19, 20., שָׁלוֹם לְךָ, לָכֶם (nach seinem Grundbegriff = Unverletztheit, Heil, Wohlseyn), Friede sey mit — über Dir! Beim Abschied לֵךְ בְּשָׁלוֹם, 1 Sam. 1, 17; 20, 42. Der chaldäische Gruß im Brief des Artaxerxes an die Samaritaner, Esra 4, 17., lautet: שְׁלָם וּכְעֶת (das von Luther durch „Gruß" übersetzte וּכְעֶת, vgl. 7, 12., heißt: und so weiter, und deutet die weitläufigere Grußformel an, ähnlich dem ehemaligen Curialstyl der fürstlichen Erlasse). Der arabische Salam oder Gruß lautet: Friede sey über Dir, سلام عليك, und der vollere Gegengruß: über Dir sei Friede und Allah's Gnade und Segen. Auch im Hebräischen kommt nach Ps. 129, 8. die Grußformel vor: Der Segen des Herrn sey über Euch; auch: wir segnen Euch im Namen des Herrn; eine kürzere findet sich Richt. 6, 12. Ruth 2, 4.: der Herr sey mit Dir! worauf die Antwort: der Herr segne Dich, יְבָרֶכְךָ יְהוָה. Ferner: Gott sey Dir gnädig, 1 Mos. 43, 29. Auch nennt man den Begrüßten den Gesegneten des Herrn, בָּרוּךְ לַיהוָה, מְבֹרַךְ יְהוָה, 1 Mos. 24, 31., vgl. 26, 29. Richt. 13, 23; 15, 12. Luk. 1, 28, 42. Ein seltnerer, besonders ehrender Gruß ist לֶחָי: zum Leben, Glück zu; 1 Sam. 25, 6. Könige wurden begrüßt: lang lebe mein Herr, der König, יְחִי אֲדֹנִי לְעֹלָם, 1 Kön. 1, 31., ähnlich am chaldäischen und persischen Hof, מַלְכָּא לְעָלְמִין חֱיִי, Dan. 2, 4; 3, 9; 5, 10; 6, 7. 22., vgl. Neh. 2, 3., und bei den Phöniziern und Puniern חַוּו אֲדֹנִי, mein Herr lebe glücklich! vgl. Plaut. Poen. 5, 2. 34. 38. (Man vgl. das latein. vivat, das franz. vive le roi, das engl. For ever.) — Die inhaltsreichsten Grüße der Welt möchte man die begrüßenden Segenswünsche nennen, mit welchen die apostolischen Briefe beginnen, und die herzlichsten diejenigen, womit sie schließen. — Auch die die Begrüßung begleitenden Geberden sind verschieden je nach der Person, welcher der Gruß gilt. Der Grüßende macht eine leichtere oder tiefere Verbeugung, oft mehrmals hintereinander, siebenmal, 1 Mos. 33, 3., dreimal, 1 Sam. 20, 41. Sich tief verbeugen heißt*) הִשְׁתַּחֲוָה, *προςκυνειν*, 1 Mos. 18, 2; 19, 1. 2 Sam. 9, 6. u. ö. Es geschah dies auch beim Weggehen, 2 Sam. 18, 21. Die Stellen Dan. 2, 46. Apg. 10, 26. Off. 19, 10; 22, 9., gehören nicht hieher, da hier nicht von menschlicher Begrüßung, sondern von Anbetung vermeintlich göttlicher Wesen die Rede ist. Die tiefste Verbeugung, besonders vor Königen, ist ein förmliches Fallen auf den Boden oder auf sein Angesicht, נָפַל עַל־פָּנָיו, אַפָּיו, נ' אַרְצָה, נ' לִפְנֵי פ', 1 Mos. 42, 6; 44, 14; 50, 18. 1 Sam. 25, 23. 2 Sam. 1, 2; 14, 4; 19, 18. 1 Kön. 18, 7. Das Legen der Rechten auf die Brust, Berühren der Lippen, Stirne, des Turbans (der nie abgenommen wird, weßwegen die Morgenländer über das abendländische Hutabnehmen beim Begrüßen das Sprichwort haben: er hat so wenig Ruhe, als der Hut eines Franken), ist wohl bloß neuorientalische Sitte, und Hiob 31, 27., was man darauf beziehen wollte, ist von einer

*) Das mit השתחוה häufig verbundene קדד, Beugung des Scheitels, Hauptes, wird nicht nur von göttlicher Anbetung, 1 Mos. 24, 26. 2 Mos. 12, 27; 34, 8. 4 Mos. 22, 31., sondern auch von ehrfurchtsvoller Verbeugung vor Menschen gebraucht, 1 Kön. 1, 16. 1 Sam. 24, 9. סגד dagegen steht nur von Anbetung göttlicher Wesen, Jes. 44, 15 ff.; 46, 6. Dan. 3, 6.; auch 2, 46., wo Nebucadnezar den Daniel (wie die Lystraner Apg. 14, 11 ff.) für einen Gott in Menschengestalt hält. —

götzendienerischen Ceremonie, d. h. von den der Mondsgöttin zugeworfenen Küssen, zu verstehen. Begegnete man auf einem Reitthier sitzend einem Höheren, so stieg man vor ihm ab, 1 Mos. 24, 64. 1 Sam. 25, 23., und begrüßte ihn aus dem Wege gehend mit ehrerbietiger Verbeugung, vgl. Herod. I, 134. II, 80. Küssen der Füße, Ps. 2, 12. Luk. 7, 38. (selbst der Fußtritte, Ps. 72, 9. Jes. 49, 23.), Knie beugen, כָּרַע עַל־בִּרְכַּיִם Esth. 3, 2. 2 Kön. 1, 13. Matth. 27, 29. ist Zeichen demüthigster Begrüßung, der tiefsten Huldigung und Unterwerfung, an göttliche Verehrung grenzend. Aeltere wurden von Jüngeren durch ehrerbietiges Aufstehen begrüßt, 3 Mos. 19, 32. Hiob 29, 8. Eine gewöhnliche Begrüßungsgeberde ist ferner Küssen und Fassen der Hand, Sir. 29, 5., oder des Barts; letzteres 2 Sam. 20, 9., sowie Küssen des Mundes, נָשַׁק, os adjungere ori, 2 Mos. 4, 27; 18, 17. 1 Sam. 10, 1; 20, 41., Umarmen, חִבֵּק, 1 Mos. 29, 13; 48, 10., Umhalsen, נָפַל עַל־צַוְּארֵי פ׳, 1 Mos. 33, 4; 45, 14., vorzugsweise bei Gleichstehenden, vgl. 1 Mos. 29, 11. 13. Tob. 9, 8. Beim Weggehen, Ruth 1, 14. Tob. 10, 13. Im N. T. Luk. 7, 45; 15, 20. Apg. 20, 37. Matth. 26, 48. (Judaskuß). Den persönlichen Gruß der ersten Christen begleitete der Bruderkuß, *φιλήμα άγιον*, Röm. 16, 16. 1 Kor. 16, 20. 2 Kor. 13, 12. 1 Theff. 5, 26., *φιλ. άγαπης*, 1 Petr. 5, 14., der freilich später zur liturgischen Form erstarrte und vielfach gemißbraucht wurde zum Gepränge und allerlei Zudringlichkeit, wie Clem. Alex. paed. III, 256 sq. sagt: *οί δε όυδεν άλλ' ή φιληματι καταψοφουσι τας έκκλησιας, το φιλουν ένδον ούκ έχοντες.* Neben der übersetzten althebräischen Grußformel *ειρηνη ύμιν*, Luk. 10, 3. Joh. 20, 19. 21., erscheint im N. T. auch die griechische *χαιρε, χαιρετε*, Matth. 27, 29; 28, 9. Mark. 15, 18. Luk. 1, 28. Joh. 19, 3. (*χαιρειν* sc. *λεγει* in der Anfschrift von Briefen, 1 Makk. 10, 18. 25.), 2 Joh. 10. sagt Johannes: *χαιρειν μη λεγετε* — grüßet nicht, einen, der nicht in der Lehre Christi bleibt, denn wer ihn grüßt, macht sich theilhaftig seiner bösen Werke. Schon dieser angegebene Grund zeigt, daß hier von dem Gruß nicht als von einem leeren Wort, was er überhaupt nie bei Christen seyn soll, sondern als von einem bedeutsamen Zeichen brüderlicher Gemeinschaft die Rede ist. Wer diese mit Irrlehrern pflegen wollte, würde sich allerdings schwer versündigen. — Zur Vergleichung der neueren Sitten vgl. die älteren Reisewerke von Maundrell, Shaw, Chardin, Lady Montague, Arvieux; Niebuhr, Reiseb. I, 232 f. Harmar, Beobachtungen üb. d. Orient, die neueren von Jaubert, Robinson, Russegger, Rüppell, Tischendorf u. A. Monographieen: *Purmann*, exposit. form. sal. „pax vobiscum". Francf. a. M. 1799. *Boberg*, de osculo Hebr. *P. Müller*, de osc. sancto 1764. *J. Herrenschmid*, osculologia. Viteb. 1630. Sonst Jahn, archäol. häusl. Alterth. II, 314 ff. Winer, R.W.B. unter Höflichkeit. — Leyrer.

Gruß, englischer, s. Ave Maria.

Grynäus, ein aus Schwaben stammendes, in Basel eingebürgertes, nun aber ausgestorbenes Geschlecht, aus dem mehrere berühmte Theologen hervorgegangen sind.

Der Stammvater dieses Geschlechts ist Simon Grynäus, geboren zu Vehringen 1493. Seine Eltern waren einfache Landleute. Der Vater hieß Jakob Gryner. Grynäus ist nach der Sitte der Zeit latinisirt, wahrscheinlich mit Beziehung auf eine Stelle Virgils, wo das Wort als Epitheton Apollos vorkommt (Aen. IV, 345. coll. Ecl. VI, 72). Als Knabe, der eine bedeutende geistige Begabung zeigte, kam er in seinem 14. Jahre in die von Georg Simler und Nikolaus Gerbel geleitete berühmte Stadtschule zu Pforzheim. Hierauf besuchte er die Universität zu Wien, wo er sich den akademischen Grad des magister liberalium artium erwarb und selbst als Lehrer der griechischen Sprache auftrat. Von da ging er nach Ofen (Buda), wo ihm das Rektorat einer Schule übertragen wurde. Allein der von Männern wie Celtes, Reuchlin und Erasmus repräsentirten, freiern Richtung zugethan, hatte er von den Dominikanern daselbst Anfechtung und Verfolgung zu leiden, so daß er sich bald nach Wittenberg begab, wo ihm Melanchthon von der Pforzheimer Schule her bekannt und theuer war. Von 1524 bis 1529 finden wir ihn als Professor der griechischen Sprache an der Universität zu Heidelberg,

wo ihm seit 1526 auch die Professur der lateinischen Sprache übertragen wurde. Er lebte daselbst ökonomisch in kümmerlichen Verhältnissen, von den übrigen Mitgliedern der dem Katholicismus noch ergebenen Universität wegen seiner Anhänglichkeit an die Reformation und seiner Hinneigung zu Zwingli und Oekolampad in der Abendmahlssache angefeindet. Mit Letzterem war er seit 1526 bekannt geworden und in Briefwechsel getreten. Um sich wegen einer andern Stellung umzusehen und um seinen Freund Melanchthon zu begrüßen, begab er sich im Frühjahr 1529 nach Speyer, wo eben der Reichstag versammelt war. Hier wäre er auf Anstiften des Dr. Johann Faber beinahe verhaftet worden. In seiner Rettung sahen die Zeitgenossen eine wunderbare Fügung Gottes (Melanchthon zu Dan. Kap. X. und Camerarius im Leben Melanchthons). Im Jahr 1529 wurde er nach Basel berufen (Herzog, Oekolampad II. 176). Die Berufung dahin war das Werk des Bürgermeisters Jakob Meyer und Oekolampad's. Er sollte in Basel den berühmten Erasmus ersetzen, der im Unmuthe über die etwas stürmische Einführung der Reformation daselbst mit vielen andern Gelehrten die Stadt verlassen hatte. Die Ungunst der Zeitverhältnisse, welche eine Wiederherstellung der Universität bis 1531 nicht gestattete, bot ihm Gelegenheit sowohl zu privater philologischer Thätigkeit als zu einer Reise nach England. Hier wurde er mit der Ehescheidungssache Heinrichs VIII. betraut; er sollte dem König die Gutachten der reformirten Theologen in dieser Angelegenheit übermitteln. Grynäus entledigte sich dieses Auftrags nach seiner Zurückkunft nach Basel. Er selbst stimmte anfänglich in dieser damals von den Theologen viel verhandelten Sache mit den schweizerischen Theologen, die sich bekanntlich zu Gunsten der Scheidung aussprachen. Später ließ er sich von Bucer anders bestimmen und trat zu der entgegengesetzten Ansicht über, die von Luther und Melanchthon verfochten wurde, jedoch so, daß er immer an dem Satz festhielt: die Ehe mit der Wittwe des Bruders sey gegen das Natur- und Völkerrecht. Die Scheidung in dem betreffenden Fall wünschte er aber nicht vollzogen. Luther erschien ihm in der Begründung seiner Ansicht zu schroff, wie er sich denn überhaupt in allen theologischen Streitfragen zu der mildern vermittelnden Ansicht hinneigte. Das Jahr 1531 war für die Schweiz ein verhängnißvolles; die Religionsparteien waren mit dem Schwert in der Hand aneinander gerathen. Zwingli fiel im Kampf und wenige Wochen nachher erlag Oekolampad einer Krankheit. Grynäus hat als Augenzeuge den Heimgang dieses ersten Reformators der Basler Kirche beschrieben. Wenn er nach dessen Tode nicht sofort auch zum Vorsteheramt der Kirche erhoben wurde, so geschah es deßhalb, weil er freiwillig von einer Bewerbung mit Myconius zurücktrat. Dagegen wurde er mit Beibehaltung seiner griechischen Professur noch zum ausserordentlichen Professor der Theologie gemacht und hielt als solcher exegetische Vorlesungen über das neue Testament. Im Jahr 1534 erhielt er vom Herzog Ulrich von Würtemberg den ehrenvollen Auftrag, ihm bei der Einführung der Reformation in seinen Landen und bei der Umgestaltung der Landesuniversität Tübingen behülflich zu seyn. Er vollzog dieses Geschäft in Verbindung mit Ambrosius Blaurer von Constanz. Leider wurde die Wirksamkeit der beiden Männer durch Erhard Schnepf gelähmt, der vom Landgrafen Philipp von Hessen gesandt worden war und mit Hartnäckigkeit die lutherische Ansicht in der Abendmahlssache verfocht. Thätigen Antheil nahm Grynäus auch an der Abfassung der sogenannten ersten helvetischen oder zweiten Basler Confession, die im Januar 1536 von den schweizerischen Theologen zu Basel vereinbart wurde (der erste symbolische Ausdruck des gemeinsamen, schweizerischen Glaubensbekenntnisses), sowie an den Conferenzen, die abgehalten wurden, um die Schweizer zur Annahme der in dem gleichen Jahre zu Stande gekommenen Wittenberger Concordie zu bewegen, die freilich von keinem Erfolg begleitet waren. (Hagenbach: Kritische Geschichte der Entstehung und der Schicksale der ersten Baslerconfession und der auf sie gegründeten Kirchenlehre S. 66. 70 ff.) Diese umfassende, theologische Thätigkeit hatte zur Folge, daß Grynäus die Professur des neuen Testaments, die bis dahin der Antistes Oswald Myconius versehen hatte, vollends abgetreten wurde. Die letzte namhafte Verrichtung des Simon Grynäus war seine Theil-

nahme an dem Religionsgespräch zu Worms 1540, auf welchem Einigungsversuche zwischen Katholiken und Protestanten betrieben wurden. Er war der einzige Abgeordnete schweizerischer Kirchen, der an diesem Gespräch Theil nahm. Der Rath der Stadt Basel hatte ihn, auf Bitten desjenigen von Straßburg, dahin gesandt, um die Einigkeit der Kirchen zu bezeugen und des Beistands wegen. Im folgenden Jahre 1541 machte die damals herrschende Pest seinem Leben am 1. August unerwartet schnell ein Ende. Er starb von der Gelehrtenwelt in und außerhalb Basel tief betrauert. Sein früher Tod ist von den namhaftesten Männern der Zeit wie Micyllus, Sapidus, Beza, Camerarius, Musculus u. a. in Trauergedichten beklagt worden.

Simon Grynäus war ein Gelehrter ersten Rangs. Der griechischen Sprache war er mächtig wie Wenige; seine philologische Thätigkeit war ungemein ausgebreitet und umfaßte die verschiedensten Autoren. In der Theologie war er mehr Theoretiker als Praktiker; seine Kenntnisse, sein klarer Verstand und seine richtige Einsicht in die Verhältnisse waren aber Eigenschaften, die ihm auch als Theologen hohe Geltung verschafften. Seine reformatorische Thätigkeit wird stets anerkannt werden müssen. Sein Karakter hatte etwas sehr Gewinnendes; er war bescheiden, leutselig, milde, friedfertig. Mit allen bedeutenden Männern der Zeit stand er in Verbindung; so war er mit Erasmus, Budäus, Vives, Bevaldus, Sturm, Melanchthon, Zwingli, Oekolampad, Bullinger, Calvin und vielen Andern in Briefwechsel. Sein Herzensfreund aber war Bucer. In Polen und Ungarn, in Italien und England hatte er Anhänger und Schüler. Er war das glänzendste Gestirn des Grynäischen Geschlechts, das drei Jahrhunderte zu Basel blühte.

(In den ältern biographischen Handbüchern findet sich über Simon Grynäus viel Irrthümliches und Falsches. Die hauptsächlichsten Quellen für sein Leben sind die Vorreden zu seinen gedruckten Werken, sowie die Briefe, die, in verschiedenen Archiven und Bibliotheken zerstreut, vom Verfasser dieses Artikels theils abschriftlich gesammelt, theils herausgegeben worden sind. Vergl. Simonis Grynaeii, clarissimi quondam academiae Basiliensis theologi ac philologi, Epistolae. Accedit index auctorum eiusdem Grynaei opera et studio editorum. Collegit et edidit *Guil. Theod. Streuber.* Basil. 1847. Sodann von demselben Verfasser ein Lebensabriß im Basler Taschenbuch auf das Jahr 1853. Eine ausführlichere Ueberarbeitung dieses Lebensabrisses steht noch bevor. Aeltere zuverlässige Notizen geben *Melanchthon,* Corpus Reform. Tom. IV. Nro. 2418. 2419, und *Joach. Camerarius* in der Vorrede zu Theophrasti opera Basil. 1541.)

Nach Simon Grynäus war der berühmteste des Geschlechts Johann Jakob Grynäus. Er stammte nicht in direkter Linie von Simon ab, sondern war der Sohn von dessen Neffen Thomas, der vom Oheim nach Basel gezogen und zum praktischen Geistlichen gebildet worden war. Johann Jakob war geboren zu Bern den 1. Oktob. 1540, wo sein Vater damals Lehrer der Theologie war. Als derselbe 1546 zum Lehrer der griechischen und lateinischen Sprache am Pädagogium nach Basel berufen wurde, kam er in die von Thomas Plater geleitete Schule auf Burg, besuchte seit 1551 das Pädagogium, später die theologischen Vorlesungen an der Universität, wo damals Martin Borrhaus und Simon Sulcer lehrten. Von Letzterem soll er zum Anhänger der lutherischen Ansicht in der Abendmahlslehre gemacht worden seyn. 1559 wurde er seinem Vater, der inzwischen vom Markgrafen Karl von Baden zum Prediger nach Rötelen berufen worden war, als Vikar beigegeben, und verwaltete dieses kirchliche Amt bis 1563, in welchem Jahre er sich zur Ausbildung seiner theologischen Studien nach Tübingen begab. Er hörte hier vorzüglich die Theologen Jakob Heerbrand, Theoderich Schnepf, auch Jakob Andreä, Verfasser der Concordienformel, sowie die Lehrer der Ethik und Physik und erwarb sich den theologischen Doktorgrad. 1565 wurde er vom Markgrafen Karl an die Stelle seines unterdessen an der Pest gestorbenen Vaters zum Prediger nach Rötelen ernannt. Diese Stelle versah er zehn Jahre, bis er 1575 zur Uebernahme der Professur des alten Testaments nach dem benachbarten Basel berufen wurde. Während dieser Zeit wurde er durch tieferes Nachdenken und sorgfältigeres Studium der Schriften der Kir-

chenväter und Reformatoren immer mehr von der Irrthümlichkeit des Dogma der Ubiquität überzeugt und entsagte von jetzt an der lutherischen Ansicht vom Abendmahl völlig. Er wies daher auch die Concordienformel beharrlich zurück. In Basel wirkte er neun Jahre, wurde jedoch von Simon Sulcer und andern Anhängern der Lutheraner befeindet, so daß seine Stellung nicht die angenehmste war. Mit Freuden folgte er daher 1584 einem Rufe des Pfalzgrafen Johann Casimir zur Restauration der Universität Heidelberg. Er blieb zwei Jahre daselbst und trug wesentlich dazu bei, dem reformirten Dogma in den pfalzgräfischen Landen die Oberhand zu verschaffen. Erst nach dem Tode Sulcers, an dessen Stelle zum Antistes der Kirche ernannt, kehrte er nach Basel zurück, im Januar 1586. Mit der Stelle eines Antistes der Kirche von Basel war verbunden das Pastorat im Münster, der Vorstand bei der Stadtgeistlichkeit, das Archidiakonat auf dem Lande und bis 1737 eine theologische Professur (die des neuen Testaments) an der Universität. Die Thätigkeit des Grynäus in diesen verschiedenen Gebieten wird sehr gerühmt und als eine ersprießliche geschildert; auch wird hervorgehoben, daß er sich das Schulwesen sehr angelegen seyn ließ, wie er denn auch vorzüglich zur Reorganisation des Gymnasiums vom Jahr 1588 mitwirkte (Fechter, Geschichte des Schulwesens in Basel bis zum J. 1589. S. 84). Viele Sorge verschaffte ihm die während seiner Amtsverwaltung vom Bischof Jakob Christoph Blarer siegreich durchgeführte Gegenreformation im Bisthum Basel (J. Burckhardt: die Gegenreformation in den ehemaligen Vogteien Zwingen, Pfeffingen und Birseck des untern Bisthums Basel am Ende des 16. Jahrhunderts, S. 155). Grynäus war für die von Bullinger verfaßte und 1566 herausgegebene helvetische Confession günstig gestimmt; er konnte jedoch die Annahme derselben zu Basel nicht bewirken. Dagegen brachte er die unter dem lutherisch gesinnten Antistes Sulcer bei Seite gesetzte Basler Confession von 1534 wieder zu Ansehen und veranstaltete eine neue Ausgabe derselben mit Randglossen (Hagenbach: kritische Geschichte der Baslerconfession S. 138 ff.). In den Streitigkeiten der Geistlichkeit mit der Regierung war Grynäus das Organ der ersteren (Ochs: Geschichte von Basel VI. 307). Zu theologischen Verrichtungen außerhalb Basels wurde er mehrfach verwendet. So wurde er mit andern Theologen 1573 und 1574 vom Grafen Friedrich nach Mömpelgard berufen, um daselbst die Reformation durchzuführen. Im Juli 1587 wurde er vom Rath der Stadt Basel nach Mühlhausen abgeordnet, um nach Dämpfung der daselbst ausgebrochenen Unruhen Versöhnung zu predigen und die kirchlichen Verhältnisse ordnen zu helfen (Kraus: die bürgerlichen Unruhen in der Stadt Mühlhausen in den Jahren 1586 und 1587, Beiträge zur Geschichte Basels herausg. von der histor. Ges. daselbst, Bd. I. S. 295). Im April 1588 war er Abgeordneter Basels bei der Disputation zu Bern, welche durch den zanksüchtigen, anticalvinistisch gesinnten Samuel Huber wegen seiner Lehren über die Prädestination und seine Beschuldigungen gegen Abraham Musculus angeregt worden war (Trechsel: Samuel Huber, Kammerer zu Burgdorf und Professor zu Wittenberg, im Berner Taschenbuch auf 1854, bes. S. 194 ff.). Endlich wurde er im J. 1592 im Namen der vier reformirten Städte der Schweiz zum Pfalzgrafen Friedrich IV. abgesandt, um diesem zur Thronbesteigung zu gratuliren und das Beileid der Städte über den Tod Johann Casimirs auszusprechen.

Grynäus starb am 13. August 1617. Fünf Jahre vor seinem Tode hatte er das Unglück blind zu werden; er hörte aber deswegen nicht auf zu predigen und Vorlesungen zu halten. Die Grabschrift rühmt an ihm die simplicitas cordis, die sinceritas doctrinae und die vitae integritas. Seine Schriften sind zahlreich und mannigfaltig. Es findet sich darunter Exegetisches über Bücher des alten und neuen Testaments, viele kleinere dogmatische Abhandlungen, auch Praktisches, wie z. B. ein Trostbüchlein in Pestzeiten, und Patristisches. (Vergl. Athenae Rauricae P. 33; Ochs VI. 449).

(Eine neuere Bearbeitung des Lebens von Joh. Jak. Grynäus ist nicht vorhanden. Reichliches Material hiezu bieten zwölf Bände Briefe, die von den Theologen und Gelehrten seiner Zeit an ihn geschrieben wurden, auf der Bibliothek zu Basel aufbewahrt,

sowie andere Aktenstücke im Kirchenarchiv. Einzelne Briefe sind von Scultetus 1612 und von Apinus 1720 veröffentlicht worden. Aeltere Schriften sind: Joh. Jac. Grynaei vita et mors ex variis ipsius scriptis collecta et edita a Joh. Jac. et Hieronymo a Brunn. Basil. 1618, wobei sich eine autobiographische Skizze befindet. Epistolae familiares ad Chr. Andr. Julium una cum vita Grynaei ed. Apinus. Norimb. et Altorf. 1720.)

Von den übrigen Mitgliedern des Grynäischen Geschlechts, die sich dem geistlichen Stande oder der Theologie widmeten, sind noch folgende zwei zu nennen:

Johann Grynäus, geb. 1705, gest. 1744, berühmter Orientalist und Mitbegründer des in Basel noch bestehenden, sogenannten Frey-Grynäischen Instituts, welches eine werthvolle Bibliothek von ungefähr 10,000 Bänden theologischer Werke besitzt.

Simon Grynäus, der letzte des Geschlechts, in gerader Linie von dem ältesten Simon abstammend, geb. 1725, gest, 1799, bekannt als Uebersetzer mehrerer französischen und englischen antideistischen Schriften, sowie als Uebersetzer der heil. Schrift im Geschmacke seiner Zeit (Basel 1776). W. Th. Streuber.

Gualbert, Johannes (Giovanni), Herr von Pistoja und Stifter des Cönobitenordens von Vallombrosa (Vallis umbrosa) in den Apenninen unweit Florenz im Sprengel von Fiesole, lebte im 11. Jahrh. Von ihm wird erzählt, daß sein Vater ihn zur Verfolgung des Mörders von einem seiner Verwandten ausgesendet habe; am Charfreitage habe er in einem Hohlwege den Mörder aufgefunden und sofort tödten wollen, da habe derselbe bei der Liebe des gekreuzigten Jesus um Gnade gebeten, die Gualbert auch gewährt habe. Nun sey dieser in die dem heil. Minias geweihte Kirche gegangen, habe hier vor dem Crucifixe gebetet, das Haupt Jesu habe ihm für die an dem Feinde bewiesene Barmherzigkeit dankend zugenickt und Gualbert darauf den Entschluß gefaßt, der Kirche und dem Dienste Gottes sich zu widmen. Er sey in das Kloster jenes Heiligen getreten und Geistlicher geworden (1038). Bald habe er aber ein strengeres Leben gesucht, sey aus dem Kloster wieder herausgetreten, nach Vallambrosa gegangen (1039) und hier Einsiedler geworden. Andere Fromme hätten sich ihm angeschlossen, die aber, bevor ihre Aufnahme in seine Einsielei stattgefunden habe, ein Jahr lang einer strengen Büßung zur Prüfung sich hätten unterwerfen und dann die strengste Erfüllung der Regel Benedikts, namentlich in Betreff der Abgeschlossenheit von der Welt, des Stillschweigens und der Betrachtung des Lebens und Sterbens Jesu, hätten geloben müssen. — Gualberts Stiftung fand Beifall und mehrte die Zahl derer, die sich ihm anschloßen, so, daß sie einen Orden bildeten, den der Stifter nun in Religiose, dienende Brüder und Laien theilte. Die Einführung der Laien, um die Religiosen ganz ihrem eigentlichen Berufe hinzugeben, war bei ihm eine der früheſten in der Klosterwelt. Mehrere Klöster schloßen sich seinen Einrichtungen an, Vallombrosa erhielt bedeutende Schenkungen und wurde der Stammsitz einer eigenen Congregation, die unter Gualbert, als Abt, stand, während die Vorsteher der einzelnen Klöster den Namen Superioren erhielten. Gualbert starb 1093 und wurde 1193 von Cölestin III. kanonisirt. Eine sehr große Verbreitung fand seine Stiftung nicht; die Zahl der Klöster belief sich in Italien höchstens auf 50, in Frankreich hatten sie einen kaum nennenswerthen Eingang gefunden. Das reiche Stammkloster wurde 1637 mit vieler Pracht erneuert und mit schönen Gebäuden versehen. Zur Zeit der großen französischen Revolution diente es vielen Priestern als Zufluchtsort; es besteht auch jetzt noch. Die ursprüngliche Kleidung der Einsiedlermönche von Vallombrosa war grau, daher nannte man sie auch Graue Mönche. Unter dem Abte Blasius von Mailand (1500) nahmen die Mönche die braune Farbe für ihre Ordenskleidung. Im J. 1662 vereinigten sie sich mit den Sylvestrinern und von jetzt an kleideten sie sich schwarz. Seit dem Jahre 1681 trennten sie sich wieder von jenen Mönchen und blieben für sich in geringer Zahl bestehen. Sie haben auch Ordensschwestern, die 1265 durch Rosana Altimonte in das Daseyn gerufen wurden. Vgl. Joan. Gualberti Vita in Mabillonii Acta SS. II. Pag. 273. Hurter, Gesch. Pabst Innocenz III. Th. IV. S. 133 ff. Neudecker.

Guardian, so heißt der Vorsteher eines Klosters der Franziskaner. Das Wort bedeutet im mittelalterlichen Latein soviel wie custos, von *guardia, warda.* In einigen andern Klöstern gab es auch Guardiane, als untergeordnetes Klosteramt, s. die Bulle de saecularizatione monasterii Vezeliacensis a. 1337. Abbas bedellum suum Guardianum nuncupatum habeat. Sowie die Franziskaner aus mönchischer Demuth sich fratres minores (Minoriten) nannten, so entsagten sie auch den hochtrabenden Titeln Abt, Prior und wählten den die Gleichheit weniger beeinträchtigenden Titel der Guardiane oder Wächter. S. *Du Cange* s. v.

Guastallinerinnen, s. Angeliken.

Guelfen und Ghibellinen, s. Welfen.

Gürtel, bei den Hebräern. Bei den bekanntlich sehr weiten Unterkleidern der Morgenländer war der Gürtel (im Allgemeinen חֲגוֹר genannt) noch bei den Hebräern eines der wesentlichsten Kleidungsstücke, dessen hoher Werth auch daraus hervorgeht, daß er als bemerkenswerthes Geschenk und als Handelsgegenstand erscheint, 2 Sam. 18, 11. Spr. 31, 24. Natürlich gab es ihrer von verschiedener Art, je nach Stand, Lebensweise und Geschlecht der sie Tragenden: arme Leute und fromme, streng-ascetische Propheten trugen einen, etwa ½ Fuß breiten Gürtel von Leder, 2 Kön. 1, 8. Matth. 3, 4., Reiche aber und Vornehme bedienten sich eines viel schmalern, nur vier Finger breiten, von Linnen, Jer. 13, 1 ff., der noch dazu kostbar verziert, mit Gold, Edelgestein u. dergl. geschmückt war, Dan. 10, 5. vgl. Xenoph. Anab. 1, 49. Der Frauengürtel, der tief und locker getragen wurde, während der Männergürtel (gewöhnlich אֵזוֹר genannt) um die Lenden (1 Kön. 2, 5; 18, 46. Jer. 13, 11.) und von den Priestern (ihr Gürtel hieß, wie derjenige der Vornehmen, אַבְנֵט und war vorn zugeknüpft, so daß die beiden Enden bis auf die Füße herabhingen, Exod. 28, 39 ff. Levit. 16, 4.) noch höher gegen die Brust (Jos. Antt. 3, 7, 2. vgl. Apok. 1, 13; 15, 6., wo vom Messias und den Engeln die gleiche Art den Gürtel zu tragen ausgesagt ist) angeschnallt wurde, bildete ein Hauptstück des weiblichen Luxus, Jer. 2, 32. Jes. 2, 24; 49, 18. vgl. Hartmann, die Hebräerin am Putztische II. S. 299 ff., Niebuhr, Reisebeschr. II. S. 184. Taf. 27. S. 326. Taf. 64. Der Frauengürtel scheint, Jes. 3, 20., durch קִשֻּׁרִים bezeichnet, wenn dieses Plural-Wort nicht vielmehr die mancherlei andern Binden bezeichnet, welche die Frauen auch über dem Oberkleid, z. B. unter dem Busen, um ihn zu heben, trugen, wie LXX Jer. 2, 32. das hebr. Wort durch *στηθοδεσμίς* = dem römischen stroplium übersetzen.

Der Gürtel diente überdies außer zum Zusammenhalten des Unterkleids, um dasselbe am Auseinanderflattern zu hindern, wodurch man am Gehen und andern Bewegungen (2 Sam. 6, 14.) gehindert würde, und um dessen schleppende Länge zu kürzen, indem es unter dem Gürtel heraufgezogen und so festgehalten wurde, daß durch dessen Ueberhängen eine Art Tasche (*κόλπος*) entstand, zum Aufbewahren des Geldes (im *κόλπος* oder in dem Gürtel selbst) Matth. 10, 9. ibique Lightfoot; Mark. 6, 8. vgl. Horat. Epp. II, 2, 40, und zum Tragen des Dolches oder Schwertes, 2 Sam. 20, 8; 25, 13. Richt. 3, 16. und des Schreibzeuges, Ezech. 9, 2. Für Soldaten war daher ein festzusammenhaltender Gürtel unentbehrlich, Jes. 5, 27. Ezech. 23, 15. 1 Sam. 18, 41. und „sich gürten" ist so viel als: sich zum Kampf, zur Reise rüsten, bereit seyn, Jes. 8, 9. Ps. 76, 11. 1 Makk. 3, 58. Luk. 12, 35. Aus diesem mannigfachen Gebrauche des Gürtels erklärt sich, daß ein Uebergeben desselben an einen Freund ein Zeichen der innigsten, vertraulichsten Verbindung war, 1 Sam. 18, 4., wie es das Symbol der Bestallung eines Beamten war, wenn der Fürst ihm den, wohl mit besondern Insignien seines Amtes versehenen, daher ebenfalls אַבְנֵט genannten, Gürtel übergab, Jes. 22, 21. Von den Leibrock-Gürteln zu unterscheiden (gegen Winer, R.W.B. I. S. 448) sind die Spangen (*ἡ πόρπη*), durch welche das Oberkleid auf der Brust oder an der Schulter zusammengeheftet wurde und die bei Hochgestellten von Gold waren (1 Makk. 10, 89; 11, 58; 14, 44.), auch wohl wie die Halsketten als Lohn kriegerischer Tapferkeit ausgetheilt wurden, cf. Liv. 39, 31. Vgl. Cavieux, merkwürd. Nachr. III. S. 241 ff.;

Shaw, Reisen S. 99; Jahn, bibl. Archäol. I, 2. S. 82 ff.; Winer, R.W.B.; Planck in Pauly's Realencykl. VI, 2. S. 2881 ff. Rüetschi.

Güte Gottes, s. Gott.

Gütergemeinschaft, s. Communismus.

Gützlaff, s. Missionen, protestantische.

Guibert. Des Kaisers Heinrich III. Kanzler für das italische Königreich war Cadalus von Parma gewesen. Für die Kaiserin Agnes hatte Pabst Viktor II. die Verwaltung dieses Reiches übernommen. Als er starb, setzte die Kaiserin einen vornehmen, geistig sehr begabten und mit Würde auftretenden Kleriker von Parma, Namens Guibert oder Wibert, in das Amt eines Kanzlers für das Königreich Italien ein und machte ihm die Vertretung der Rechte des Königs bei dem im Dezember 1058 erwählten Pabste Nikolaus II. zum ersten Geschäfte. Nikolaus war in den Händen Hildebrands und wurde von ihm gedrängt, Maßregeln zu treffen, durch welche die Freiheit der Pabstwahlen gesichert würde. Guiberts Aufgabe war es aber, den Einfluß des Königs auf diese Wahlen zu erhalten und zu befestigen, und er sah sich damals bereits in einem unversöhnlichen Gegensatze zu den Bestrebungen Hildebrands. Dem Guibert war es nun auch zu danken, daß das Wahlgesetz des Nikolaus das königliche Ansehen noch so weit schonte, daß es die Uebereinstimmung des besseren Theiles der Cardinäle mit dem Könige, welchem diese Betheiligung besonders zugestanden worden wäre, zur Gültigkeit einer Wahl forderte. Aber schon die nächste Wahl nahm von dieser Einschränkung Umgang. Alexander II. wurde ohne Rücksicht auf Heinrich II. und seine Mutter, die Kaiserin Agnes, gewählt und von den Normannen eingesetzt. Guibert hatte nun die Pflicht, dieser Verletzung der Rechte des Königs entgegenzutreten. Er fand den Haß gegen die rigoristische Partei, deren sich Hildebrand bediente, um seinen Terrorismus über Kirche und Staat zu begründen, in ganz Oberitalien verbreitet und konnte die Lombarden leicht bewegen, einen königlichen, nachsichtigen, obitalischen Pabst zu begehren. Auch Cardinal Hugo der Weise und Präfekt Cencius von Rom arbeiteten gegen den hildebrandischen Pabst und es geschah im Oktober 1061 zu Basel, daß das unehrerbietige und vieldeutige Dekret des Nikolaus annullirt und Cadalus, Bischof von Parma, zum Pabst erwählt und von der Kaiserin und vom König mit dem Kreuze und den päbstlichen Amtszeichen begabt wurde. Cadalus nahm den Namen Honorius II. an und zog nach Italien. Da richtete er aber nicht viel gegen Alexander II. aus und begab sich nach Parma, wie Alexander nach Lucca, um eine weitere Entscheidung des Hofes abzuwarten. Daß auch Alexander auf diesen Rath des Herzogs Gottfried eingegangen war, beweist, daß die Partei Hildebrands durch eine augenblickliche Nachgiebigkeit gegen die Ansprüche des Königthums die Gegner unter ihre Füße zu bringen hoffte. Diese Hoffnung gründete sich auf einen Umschwung in Deutschland. Die Kaiserin wurde von der Regierung entfernt und dieselbe kam einstweilen in die Hände des Erzbischofs Hanno von Köln. Etwas voreilig wurde nun auf des Legaten Peter Damiani's Betrieb in Würzburg die Wahl Honorius II. verworfen und mit der Kaiserin und Honorius II. fiel auch Guibert. Man nahm ihm sein Kanzleramt und machte den Bischof Gregor von Vercelli zu seinem Nachfolger. Alexander war schon im Januar 1063 nach Rom zurückgeführt worden. Auf der Synode zu Mantua am 31. März 1064 ließen sich auch die Lombarden bewegen, ihn anzuerkennen. Nun hatte zwar der Erzbischof Adelbert von Bremen, welchem Hanno weichen mußte und welchem es nicht so wie dem Hanno um eine unio regni cum sacerdotio zu thun war, im Einverständnisse mit der Kaiserin den Honorius und seine römischen Anhänger zur Aufnahme des Kampfes mit Alexander gereizt, aber weil eine wirkliche Unterstützung ausblieb, weil Adelbert sich nicht lange auf seiner hohen Stellung erhielt, weil die Kaiserin sich als Nonne in einem römischen Kloster ganz an die rigoristische Partei hingab, weil der Gegenpabst nicht im Stande war, große Interessen mit seinen persönlichen Planen zu verbinden, und weil es ihm an eigner Größe fehlte, so mußte er, fast von allen Freunden verlassen, seine letzten Jahre unbeachtet in seiner Vaterstadt und bischöf-

lichen Residenz Parma zubringen, wo er im Jahre 1069 oder kurz nachher starb. Sein Freund und Landsmann Guibert trat nun wieder hervor und bewarb sich um das Bisthum Parma. Das gab man freilich nicht ihm, sondern einem Kölnischen Kleriker. Aber alsbald kam auch das Erzbisthum Ravenna zur Erledigung und damit öffnete sich eine viel bedeutendere Stelle, welche von dem Stuhle Petri nicht fern war und schon oft die Vorstufe zu demselben abgegeben hatte. Guibert spannte alle Segel auf, um dahin zu gelangen. Der eben verstorbene Prälat hatte zu den Feinden Hildebrands und der ascetischen Eiferer gehört und war im Banne Alexanders vom Tode getroffen worden. Von Rom aus geschah Alles, was bei einer Neuwahl die Gegner aus dem Felde schlagen mußte. Peter Damiani unterwarf seine Vaterstadt dem Gehorsame des römischen Stuhls. Auch der König war geneigt, bei der Belehnung mit diesem Erzbisthume einem erklärten Feinde des Pabstes nicht zu Macht und Einfluß zu verhelfen. Dennoch gelang es Guibert, Erzbischof von Ravenna zu werden. Er bediente sich der Fürsprache seiner Gönnerin, der Kaiserin Agnes. Sie hat ihm nicht nur die Zusage des Königs verschafft, sondern auch bei ihrem Beichtvater Damiani und bei Hildebrand eine ihm günstige Stimmung hergestellt. Vielleicht hoffte man in Rom, daß die Macht der Ereignisse und das siegreich fortschreitende absolutistische Kirchenprinzip ihn übermannen und zum Wenigsten unschädlich machen, oder sogar mit fortreißen und sich dienstbar machen würde. Man ließ sich von dem gewandten Guibert, der eine große Devotion zur Schau trug, täuschen. Er zog mit großem und glänzenden Gefolge in Ravenna ein und erlangte in Rom, obgleich er dahin mit dem excommunicirten Bischof Dionysius von Piacenza, dem Erzfeinde der hildebrandinischen Volkspartei, ging und das Mißtrauen Alexanders II. nicht überwinden konnte, auf Hildebrands dringende Fürsprache die päbstliche Consekration. Guibert schwur, er würde treu seyn dem Pabste Alexander und seinen Nachfolgern, welche von den besseren Cardinälen gewählt werden würden. Von einer Bedingung, die sich auf Kaiser oder König oder Patricius bezog, war keine Rede. So verleugnete er selbst, was er fünfzehn Jahre früher bei dem Pabste Nikolaus mit Eifer und nicht ganz ohne Erfolg geltend zu machen gesucht hatte. Es ist möglich, daß er an der Richtigkeit und Nützlichkeit seiner früheren Ansichten irre geworden war. Es ist möglich, daß er an der Seite eines absoluten Kirchenmonarchen Großes in der Welt zu erreichen und auszurichten hoffte. Es ist aber auch möglich, daß er durch Hildebrand auf jenen Thron des höchsten Herrschers selbst erhoben zu werden wünschte, um dann so unumschränkt als möglich zu regieren und sich auch derer zu entledigen, die ihn erhoben hätten und leiten wollten. Traf der letzte Fall hier zu, so hatte er es sehr zu bedauern, daß Alexander sogleich nach der Consekration Guiberts (am 21. April 1073) und in Abwesenheit desselben von Rom starb. Hildebrand lenkte die Aufmerksamkeit der Cardinäle auf keinen andern Pabstcandidaten; so mußte es geschehen, daß er selbst die Tiara empfing. Guibert wurde zur Synode gerufen. Er kam, saß gemäß der Würde seines Erzbisthums dem Gregor VII. zur rechten Seite und erkannte ihn freiwillig als Pabst an. Jetzt konnte Guibert im Frieden nur noch nach Gregor Pabst werden; wollte er aber trotz Gregors dahin gelangen, so kostete es einen Kampf auf Tod und Leben, in den er nicht ohne Vorbereitung eintreten konnte. Daher geschah es, daß Guibert dem Gregor zunächst Gehorsam leistete. In der Verhandlung über die Sache der Pateriner von Cremona und Piacenza kam freilich schon Guiberts Antipathie gegen diese hildebrandischen Demagogen und gegen Gregors Kirchenpolitik zu Tage, aber zur offenen Feindschaft gedieh diese Meinungsverschiedenheit nicht. Guibert nahm die Zurechtweisung eines jungen fanatischen Cremonesen hin und beschloß nun bei sich, den Terrorismus des fanatischen Pöbels, der wahnwitzigen Mönche und des Gregor je eher desto lieber zu brechen. Er blieb einige Zeit in Rom, lernte die große Zahl der dem herrschenden Systeme feindlichen Elemente kennen, zog sie an sich und vereinigte sie, so gut es ging, zu einer antigregorianischen Partei. Dem Gregor versprach er noch, ein Heer zum Dienste gegen die Normannen und gewisse andere Feinde zu rüsten und herbeizuführen,

und erhielt zu diesem Zwecke die Erlaubniß, nach Ravenna zurückzukehren. Er kam aber nicht, wie er versprochen hatte; er vereitelte sogar durch Aufreizung der Lombarden den Feldzug Gregor's gänzlich. Der Pabst wurde todtkrank. Cencius schaltete in Rom nach Belieben. Cardinal Hugo der Weise ging zu Robert Guiscard. In Oberitalien erhielt die Sache der Pateriner tödtliche Schläge. Wäre Gregor damals gestorben, so wäre sein System ganz erlegen und es wäre eine Wendung der Dinge eingetreten, welche den Guibert mit allgemeiner Zustimmung auf den Stuhl Petri befördert hätte. Aber Gregor genas und Robert, der den Vortheil begriff, den er von einer Verbindung mit ihm und jedem kaiserfeindlichen Pabste haben müsse, wies den Cardinal Hugo ab. Der Pabst rief den Guibert auf eine Synode in den Fasten des Jahres 1075 zur Verantwortung und suspendirte ihn, als er nicht erschien, als einen Meineidigen vom Bischofsamte. Nun sammelten sich um ihn die Feinde Gregors. Es mag nicht ohne Guiberts Wissen geschehen seyn, daß Cencius sich am 25. Dezember 1075, freilich nur auf wenige Stunden, des Pabstes bemächtigte und daß Heinrich IV. im Januar 1076 zu Worms dem Pabste den Gehorsam aufsagte und die italischen Bischöfe zu Piacenza in die Absetzung Gregors einstimmten. In den darauf folgenden Verwickelungen wurde Guibert 1080 zu Brixen von 30 Bischöfen, sodann neuerdings und von einer durch Heinrich IV. berufenen Synode in Rom 1084 zum Pabste gewählt. Er wurde consecrirt (von welchen Bischöfen, darüber sind die Quellen nicht einig) und nahm den Namen Clemens III. an. Am 31. März setzte er dem Könige und der Königin die Kaiserkrone auf. Jetzt erst hatte Guibert das Ziel seines Ehrgeizes erreicht, sich aber zugleich zum Gegenstande des glühendsten unauslöschlichen Hasses Gregors und aller Freunde der Freiheit und höchsten Herrschaft des Pabstthums und der römischen Kirche gemacht. Es half dem Clemens nichts, daß Gregor sich dem Robert Guiscard anvertrauen, mit demselben Rom verlassen mußte und am 25. Mai 1085 zu Salerno starb. Er wurde in Rom nicht heimisch. Er richtete damit nichts aus, daß er am 27. Februar 1086 auf einer Synode zu Ravenna mit Anlehnung an die schon allgemein gewordenen Forderungen der Hildebrandiner die simonistischen Ordinationen verbot und den Klerikern gebot, keusch zu leben. Es traf ihn dennoch Fluch auf Fluch und die Hildebrandiner stellten ihm am 24. März 1086 Viktor III. und am 12. März 1088 den gewaltigen Pabst Urban II. entgegen. Im Jahre 1089 kam es so weit, daß Clemens die Stadt Rom mit dem Versprechen verlassen mußte, den päbstlichen Stuhl nicht wieder einnehmen zu wollen. Das hinderte ihn freilich nicht, noch oft nach Rom zu kommen und seinem Nebenbuhler, dem er seine Bannstrahlen nicht ersparen konnte, oft mit Erfolg die Kirchen, Paläste, festen Schlösser, Thürme und Brücken Roms streitig zu machen und in seiner Eigenschaft als Pabst in Rom und an vielen Orten Italiens zu walten und sich in und außer Italien Anerkennung zu verschaffen. Wir finden ihn oft an der Seite des Kaisers, der ihm treu blieb, und sonst meistens in Ravenna, seiner erzbischöflichen Residenz. Er erlebte auch den Tod Urbans II. am 29. Juli 1099. Aber noch war ihm keine Ruhe beschieden. Der schon am 13. August 1099 erwählte Paschalis II. führte seine ersten Streiche gegen Clemens und vertrieb ihn aus seinem damaligen Aufenthaltsorte Alba. Clemens suchte Zuflucht in einem Castelle und starb im September 1100. Sein Leichnam wurde in Ravenna beerdigt und auf seinem Grabe sah man Fackeln brennen und Wunder geschehen. Deßhalb wurden im Todesjahre seines großen unglücklichen Kaisers, der auch keine geweihete Ruhestätte haben sollte, seine Gebeine auf Befehl seines Todfeindes Paschalis ausgegraben und in das Wasser geworfen. Guibert wäre in einer andern Zeit eine Zierde des römischen Bisthums gewesen und hätte sich ein gesegnetes Andenken erworben. Wäre seine persönliche Stellung zu Hildebrand eine andere gewesen, so würde es ihm wahrscheinlich gelungen seyn, den Aufschwung des Pabstthums in würdigerer und gerechterer und friedlicherer Weise vollziehen zu helfen, als es Gregor und seinen Nachfolgern gelungen ist. Nun aber wurde er der Anführer und Vertreter eines ohnmächtigen Widerstandes gegen eine sich selbst einsetzende weltbewegende Idee und, obgleich selbst Pabst, doch der erklärte

Feind der größten Entfaltung der Macht der römischen Hierarchie. Er war sich dieses tragischen Momentes seines Lebens bewußt, denn er bereuete es oft, Pabst geworden zu seyn, aber er mußte, trotz dieses Bewußtseyns, daran zu Grunde gehen. — Vergleiche Stenzels Geschichte Deutschlands unter den fränkischen Kaisern (1. Bd. an vielen Stellen) und *Jaffé's* Regesta pontificum Romanorum, S. 443—447. **Albrecht Vogel.**

Guido von Arezzo, der Name eines Benediktinermönchs, der zu Anfang des 11. Jahrhunderts (das Jahr ist nicht sicher zu ermitteln) zu Arezzo in Toskana geboren ist, als dessen Todesjahr 1050 angegeben wird, aber ebenfalls ohne genügenden Beweis. Zuverläßig ist nur, daß seine Hauptwirksamkeit in die Regierungszeit Pabst Johanns XIX., somit 1024—1033 fällt. Wir finden ihn im Kloster zu Pomposa mit musikalischem Unterricht eifrig beschäftigt; der Neid der Mönche zwang ihn, sie zu verlassen, worauf er jedoch, da sein Ruf als ausgezeichneter Gesangeskundiger und Gesanglehrer nach Rom gedrungen war, eine ehrenvolle Einladung an den päbstlichen Hof erhielt, wo Seine Heiligkeit selbst höchlich erfreut wurde, als es ihr gelang, nach Guido's Anleitung eine Melodie sogleich vom Blatte zu singen. Das Klima in Rom nöthigte aber den Meister, die Stadt wieder zu verlassen; im Kloster zu Pomposa hatte man inzwischen das Unrecht erkannt, das ihm geschehen war und auf die Bitte des Abtes kehrte Guido dahin zurück, blieb auch ohne Zweifel bis an sein Ende daselbst, da Angaben, die uns ihn an sehr entlegenen Orten (z. B. in Bremen) antreffen lassen, lediglich auf Namensverwechslungen und der Eitelkeit verschiedener Klöster beruhen, den berühmten Mann den Ihrigen zu nennen. Worauf nun aber das Recht dieser Celebrität sich gründe, ist nicht leicht zu sagen, da die Menge großer musikalischer Erfindungen, die das Mittelalter ihm alle zuschrieb, z. B. die des mehrstimmigen harmonischen Satzes, der Notenschrift, der Klavierinstrumente, nach den schon von Forkel (Geschichte der Musik, II. Bd. Leipzig 1801. S. 239—287) angestellten Untersuchungen sämmtlich entweder älter oder jünger sind als er. Die Benennung der Töne durch die Silben ut re mi fa sol la, die in Frankreich und Italien sich erhalten, und zu der Guido mehr zufällig die Veranlassung gegeben hat, wäre jedenfalls kein Verdienst von Belang. Auch die sog. Guidonische Hand (d. h. eine Spielerei, durch deren Hülfe der Schüler die Töne an den Gelenken der fünf Finger abzählen und sich daran merken sollte) hat einen sehr relativen, vorübergehenden Werth gehabt. Das wirkliche Verdienst des Mannes bestand vielmehr darin, daß er aus den bereits vorhandenen Elementen zu einer klaren Bezeichnung der Töne eine feste, praktische Methode bildete und darnach als Lehrer kirchlichen Gesanges große Erfolge erzielte. Es wird ihm also der Ruhm eines großen Methodikers in diesem Fache gebühren. Die zuvor üblichen sog. Neumen (kleine Striche, Häkchen, wunderliche Figuren aller Art, die über die Textworte gesetzt wurden) ließen weder die Tonhöhe des ganzen Stücks (was wir Tonart nennen) noch die einzelnen Töne sicher erkennen; etwas vom Blatte richtig zu treffen, muß, wie nicht nur aus dem Anblick jener Schrift, sondern aus den Aeußerungen Guido's hervorgeht, rein unmöglich gewesen seyn; wir glauben, daß vielmehr hauptsächlich nur durch mündliche Tradition sich die Melodieen neben ihrer unvollkommenen Schriftbezeichnung erhalten hatten. Das war nun, nachdem seit Hucbald (genau ein Jahrhundert vor Guido) der mehrstimmige Satz in die Musik eingeführt war, bedeutend schwerer, es lag also noch viel mehr daran, die Notation so einzurichten, daß auch ohne Tradition, d. h. vom Blatte, richtig gesungen werden konnte, und das hat Guido durch festere Anordnung der Notenlinien und der (jetzt so genannten) Schlüssel zu Stande gebracht. — Näheres über Guido, seine Methode und seine Schriften sehe man außer dem schon genannten Werke von Forkel bei Gerbert, de cantu et musica sacra tom. II. pag. 42 sqq. 117. Busby, allg. Gesch. der Musik, aus dem Engl. übersetzt von Michaelis. Leipz. 1821, I. S. 279 ff. Kiesewetter, Geschichte der europäisch-abendländischen Musik, Leipz. 1834. S. 113, 114 und in der Monographie desselben Verfassers: Guido von Arezzo, sein Leben und Wirken, Leipz. 1840. Friedrich Brendel, Geschichte der Musik 2c. 2. Auflage. Leipzig 1855. Bd. I. S. 13 ff. **Palmer.**

Guido (Guy, Wido) de Bres, der Evangelist und Märtyrer der belgischen (niederländisch=wallonischen) Kirche, wurde um 1540 zu Mons im Hennegau geboren und in der römisch=katholischen Kirche erzogen, bis er durch anhaltendes Lesen der heil. Schrift zur Erkenntniß der evangelischen Wahrheit gelangte. Wegen seines Bekenntnisses vertrieben, flüchtete sich der junge Glasmaler nach London zu der dort unter Eduard VI. gegründeten belgischen oder wallonischen Fremdengemeinde, in welcher er sich auf den Beruf eines Predigers des Evangelii vorbereitete. Von London kehrte er als Evangelist und Reiseprediger nach seiner Heimath zurück, überall predigend, wo er nur ein Häuflein andächtiger Zuhörer fand. Besonders ließ er sich in Lille nieder, wo seit 1563 eine zahlreiche heimliche Gemeinde bestand, bis sie 1566 mit Gewalt ausgerottet wurde. Guido flüchtete nach Gent, wo er aus den Kirchenvätern eine polemische Schrift: le bâton de la foi herausgab. Zu tieferer Erkenntniß der Wahrheit und besonders zu klassischen Studien begab er sich nach Lausanne und Genf, wo er ein entschiedener Anhänger der Lehre Calvins ward. Von dort zurückgekehrt, setzte er das Werk der Evangelisation in seiner Heimath fort, richtete insbesondere die drei Hauptgemeinden Lille, Tournay und Valenciennes wieder ein und wirkte in ganz Südbelgien und in Nordfrankreich von Dieppe bis Sedan, von Valenciennes bis Antwerpen mit unermüdlichem Zeugenmuthe für die Ausbreitung des Evangelii. Ungerne sah ihn Sedan nach Antwerpen scheiden; von dort ward er wieder nach Valenciennes gesandt, wo seit dem Juni 1565 der von Genf dorthin gesandte noch jüngere Peregrin de la Grange als Prediger thätig war. Nach der Belagerung und Eroberung dieser schon fast ganz evangelisch gewordenen blühenden Hauptstadt des französischen Flanderns durch den Grafen von Noircarmes (1567) wurden die auf der Flucht gefangenen Prediger Guy und La Grange wegen ihres Ungehorsams gegen die Befehle des Brüsseler Hofes und insbesondere wegen der Austheilung des heiligen Abendmahles in ihren Gemeinden in Ketten geworfen und nach siebenwöchentlichem Gefängnisse am letzten Mai 1567 durch den Strang hingerichtet. Obschon Guy, in der Blüthe der Jahre sterbend, eine Gattin mit noch kleinen Kindern hülflos in der Fremde (in Sedan) zurückließ, ging er doch freudig, ja fröhlich wie zu einer Hochzeit zum Tode, nachdem er noch in seinem Gefängnisse die köstlichsten Trostbriefe an seine Gemeinde und an seine innig geliebte alte Mutter geschrieben hatte. Insbesondere verfaßte er im Gefängnisse in einem Briefe an seine Gemeinde eine ausführliche Widerlegung der römisch=katholischen Transsubstantiationslehre, welche die Histoire des Martyrs (Genève 1617) in Guy's und la Grange Lebensbeschreibung (S. 731—750) vollständig mitgetheilt hat.

Guy's Weissagung, daß der von ihm mit vieler Arbeit reichlich ausgestreute und bereits fröhlich aufgegangene Same des Evangelii *nach seinem Tode mit seinem Blute* gedüngt noch reichlicher aus der augenblicklichen Unterdrückung aufgehen werde, ist vollständig in Erfüllung gegangen. Zwar wurde das Evangelium in seiner Heimath selbst gänzlich wieder unterdrückt, aber die zahlreichen Auswanderer breiteten es desto weiter in den Niederlanden und am Niederrhein aus, und es gründete sich die wallonische wie die deutsche niederländische Kirche unter dem Kreuz auf das zunächst von *ihm* aufgesetzte Glaubensbekenntniß, *die belgische Confession* (s. d. Art.), und ihm verdankt es diese so reichlich gesegnete niederländische Kirche, daß sie nicht bloß ein Glied der französischen (calvinischen) oder der deutschen reformirten (melanchthonischen) Kirche geblieben, sondern zwischen beiden stehend beiden ein Hort und ein Segen geworden ist. Guy verfaßte nämlich nach dem Vorgange und Vorbilde der *französischen* Reformirten, welche ihr 1559 zu Paris verfaßtes Glaubensbekenntniß ihrem Könige Karl IX. 1561 zu Poissy zu ihrer Rechtfertigung überreichten, schon 1559 ein Glaubensbekenntniß, das er nach dem Gutachten seiner Genfer Lehrer 1561 verbesserte und nach Genehmigung der vornehmsten reformirten niederländischen Kirchen und Prediger in Emden, London, Frankfurt und Frankenthal 1562 als Glaubensbekenntniß der niederländischen Reformirten veröffentlicht und darauf auch dem Könige Philipp II. von Spanien mit

einer trefflichen Vorrede überreicht wurde. Obschon die Genfer kurzsichtiger Weise den Wunsch ausgesprochen hatten, daß die Niederländer einfach das — ohnehin sehr stark als Vorbild benutzte — französische Glaubensbekenntniß annehmen möchten, so mochte doch Guy erkannt haben, daß nur durch die Aufstellung und Annahme eines eigenen, einheimischen Glaubensbekenntnisses zugleich in französischer wie in niederdeutscher Sprache die ohnehin in zwei Völker und Sprachen getheilte niederländische reformirte Kirche zu einer eigenen, selbstständigen, freien Kirche erwachsen konnte. Denn auf Grund dieses 1562 zuerst gedruckten Glaubensbekenntnisses ward alsbald 1563 die erste Synode der belgischen heimlichen Kirchen de la Palme, de l'Olive, de la Vigne, de la Rose etc. zu Teux (pseudonym) gehalten, worauf die Antwerpener Synode 1566 dasselbe förmlich annahm und die Emdener Synode 1571 — nachdem der Weseler Synodalconvent 1568 noch ungenauer Weise das französische und das belgische Bekenntniß als eins und dasselbe bezeichnet hatte — zur Bezeugung der Einigkeit in der Lehre beide Bekenntnisse in der gewissen Zuversicht unterzeichnete, daß auch die französischen Reformirten das Bekenntniß der niederländischen Kirchen unterzeichnen würden. So ward und blieb das zunächst von Guy de Bres aufgesetzte Bekenntniß das Formular der Einigkeit der niederländischen Kirchen unter sich und mit ihren französischen Nachbarn.

Quellen außer der Histoire des Martyrs und den schon bei dem Artikel: Belgische Confession angeführten: *J. le Long*, Kort historisch Verhaal van den oorsprong der nederlandschen gereformeerden Kerken ondert Kruys, beneffens alle derselver Leeren Dienst-Boeken. Amst. 1741. 4. — *G. Brandt*, Historie der reformatie in en ontrent de Nederlanden. Amst. 1671. — *Ypey en Dermout*, Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk. Breda 1818 sq. und vorzüglich die Gegenschrift *Van der Kemp*, de Eere der nederlandsche hervormde kerk. Rotterd. 1830. Außerdem die Bearbeitungen der Geschichte der niederrheinischen evangelischen Kirche von Jacobson und von dem Unterzeichneten. M. Goebel.

Guido, Stifter der Hospitaliter, s. Hospitaliter.

Guilbert, der heilige, Stifter des Guilbertinerordens, Sohn des Josselin, Herrn von Sempringham und Tyrington, geboren 1083, wurde, nachdem er zu Paris seine Studien vollendet, vom Bischof von Lincoln zum Priester geweiht, und zum Pfarrer der beiden Ortschaften seines Vaters gewählt. Er stiftete zunächst für sieben unbemittelte Mädchen, entschlossen, in Keuschheit Gott zu dienen, ein Haus, worin sie in so enger Clausur lebten, daß sie ihre durch eigene Dienerinnen besorgten Lebensbedürfnisse nur durch ein Fenster erhielten. Zur Bearbeitung der Güter, womit er die Stiftung ausstattete, wählte er arme Taglöhner, die er gleichfalls einer Vorschrift und Lebensordnung unterwarf. Da bald an andern Orten solche Häuser entstanden, bat Guilbert den Pabst Eugen, seine Stiftung mit dem Cisterzienserorden zu vereinigen. Auf die Weigerung des Pabstes sorgte er auf andere Weise für die Leitung seiner Genossenschaft, und fügte, unter sehr genau festgestellter Trennung, den Häusern der Klosterfrauen andere von Chorherrn bei; jenen gab er St. Benedikt's, diesen Augustin's Regel; zu den eigentlichen Stiftungen des Ordens, die bald von 2200 Männern und mehreren Tausend Frauen bewohnt wurden, kamen Armen-, Kranken-, Siechen-, Wittwen- und Waisenhäuser hinzu. Guilbert starb hundert und sechs Jahre alt 1189, nach einem strengen Leben, welches ihn dennoch vor schwarzer Verläumdung nicht hatte bewahren können. Innocenz III. nahm ihn 1202 unter die Heiligen auf. Zur Zeit der Reformation bestanden im Ganzen 21 Häuser, 11 Doppelklöster, wobei Nonnen und Chorherrn vereinigt waren, doch mit so strenger äußerlicher Trennung, daß selbst die Communion den Nonnen nur durch ein Fenster dargereicht und daß die sterbende Nonne vom Chorherrn, der ihr die letzte Oelung verabreichte, nicht gesehen wurde, und daß, so oft einer der Chorherrn oder der Fensterwächter mit einer Nonne zu sprechen hatte, ein Zeuge zugegen seyn mußte; — dazu kamen zehn Chorherrnstifter, denen Laienbrüder beigegeben waren, der Regel von Citeaux unterworfen.

Außerhalb Englands hat sich der Orden nicht verbreitet. S. Hurter, Innocenz III. und seine Zeitgenossen IV. S. 230.

Gundulf. Als nach dem Epiphanienfeste des Jahres 1025 Gerhard, der Bischof der vereinigten Sprengel von Cambrai und Arras in der letzteren Stadt Residenz hielt, wurde ihm gemeldet, es wären Leute aus Italien angekommen, welche eine neue Ketzerei zu verbreiten suchten. Der Bischof hatte seine Aufmerksamkeit schon vorher auf die damaligen häretischen Regungen in Nordfrankreich und Niederland gerichtet. Er hatte erfahren, daß es in einem benachbarten Sprengel, wahrscheinlich in dem von Lüttich, Ketzer gebe, und hatte sogleich den nachbarlichen Amtsgenossen zur Verfolgung derselben aufgefordert. Aber der Bischof von Lüttich hatte die Verdächtigen nach einem kurzen Verhöre als Unsträfliche und Unschuldige entlassen. Das hatte ihnen beim Volke einen großen Vorschub geleistet und sie waren in Folge dessen so kühn geworden, das Gebiet ihres wachsamen und eifrigen Feindes Gerhard zu betreten. Es waren Sendlinge nach Arras gekommen und hatten bereits Proselyten gemacht, wahrscheinlich auch beim niederen Klerus Anklang gefunden, als sie dem Bischofe angezeigt wurden. Ehe sie fliehen konnten, wurden sie verhaftet und sollten nun zur Belehrung, Warnung und Abschreckung des Klerus und des Volkes in einem öffentlichen feierlichen Kirchenakte des Irrthums überführt, zum Widerrufe gebracht oder der Ketzerstrafe überliefert werden. Zu diesem Zwecke wurde am dritten Tage in der Marienkirche zu Arras eine Synode gehalten und dieselbe mit einem Verhöre der Gefangenen begonnen. Hier gestanden sie, daß sie Schüler eines gewissen Gundulf, der aus Italien stammte, wären und von ihm in den evangelischen und apostolischen Vorschriften unterwiesen worden wären. Eine andre (heilige) Schrift nähmen sie nicht an; diese hielten sie aber in Wort und Werk. Ihr Gesetz wäre es, die Welt zu verlassen, das Fleisch vor Begierden zurück und in Schranken zu halten, sich den Lebensunterhalt durch ihrer Hände Arbeit zu erwerben, auf Niemandes Schaden auszugehn und Allen, welche von dem Eifer ebenso zu leben ergriffen wären, Liebe zu erweisen. Diese Geständnisse und ihre sonst bekannt gewordene Sitte, einander die Füße zu waschen, konnten dazu verleiten, die Ketzer für befangene am Buchstaben klebende Schwärmer, aber für achtungswerthe, der katholischen Kirche durchaus nicht feindselige, die christliche Frömmigkeit im Volke befördernde Leute zu halten. So hatte sich wahrscheinlich der Bischof von Lüttich täuschen lassen, und dieselbe Täuschung hatte ihnen bei ihren Missionen überall den Weg gebahnt. Dem Bischof Gerhard war aber schon mehr als jenes Formelprinzip und Lebensgesetz der Ketzer bekannt. Er zog ihre Antithesen gegen den römischen Katholicismus an das Tageslicht und ließ sich von ihren Proselyten in Arras über ihre Lehren und Gebräuche unterrichten. — Aus dem, was er den Ketzern auf der Synode vorhielt, lassen sich folgende Sätze und Gegensätze schließen. Es gibt eine heilige Kirche, das ist die Gesammtheit der Gerechten. In dem religiösen Gemeinschaftsleben darf nichts äußerlich und körperlich geschehen. Es gibt eine Auserwählung zu dieser heiligen Kirche. Die Aufnahme geschieht nach einem Bekenntnisse und Gelübde des Proselyten mittelst Handauflegung und gewisser Formeln, vollzogen von Personen nichtpriesterlichen Karakters und an Orten jeder Art. Außerdem gibt es Zusammenkünfte außer den Kirchengebäuden und es werden da Gebete und die gegenseitige Fußwaschung gehalten. Was Christus und die Apostel gelehrt und gethan haben, das wird allein beachtet und befolgt. Christus, die Apostel und die Märtyrer sind Gegenstände der Verehrung und Nachfolge. Die evangelischen und apostolischen Schriften geben ein neues Gesetz, dessen Summa oben schon angeführt ist. Die Erfüllung des Gesetzes ist die Gerechtigkeit, welche allein Heil bringt. Ungehorsam nach jener Auserwählung und nach jenem Bekenntnisse und Gelübde verscherzt das Heil auf immer. Keine Buße, keine Bekehrung kann etwas fruchten. Verworfen wird die römische Kirche, der Primat des Bischofs von Rom, das Ansehn der Bischöfe, die gesammte Hierarchie, die Grade der Kleriker und die ganze Idee des Klerus. Die dogmatische, liturgische und constitutive Tradition hat keinen Werth und keine Geltung; ebenso wenig das alte Testament. Abgethan werden alle Sakramente der katholi-

schen Kirche, besonders die heil. Taufe und das heil. Abendmahl. Die Wirkungslosigkeit der Taufe wird aus der Erfahrung bewiesen und aus dem Zustande des lasterhaften taufenden Priesters und des bewußtlosen und willenlosen getauften Kindes erklärt. Uebrigens macht die ausschließliche Heilswirkung der Gerechtigkeit die Taufe und jedes andere Sakrament entbehrlich. Die consecrirten Abendmahlselemente sind nicht mehr, als was man mit Augen sieht. Jesus hat bei der Einsetzung des Abendmahls den Jüngern sein Fleisch und Blut in Wirklichkeit nicht gegeben. Durch seine Himmelfahrt ist sein Leib zur Rechten des Vaters erhöhet worden. Der Leib Christi kann nicht zu allen Zeiten an unzähligen Orten und an unzählige Personen mitgetheilt werden und doch immer derselbe seyn. Die Ehe und jeder geschlechtliche Umgang ist zu meiden, denn die eheliche Gemeinschaft ist dem Menschen die Ursache des Verderbens. Die Kirchengebäude sind keine heiligen Orte: gottesdienstliche Handlungen, in ihnen vollbracht, haben deshalb keine besondere Wirkung. Es ist Thorheit, sich in den Vorhöfen der Kirchen begraben zu lassen: man dient damit nur der Geldgier der Priester. Der Altar ist ein Steinhaufen. Räucherwerk und Glocken haben keinen Werth. Der gottesdienstliche Gesang ist den Bänkelsängern abgelernt. Kreuze, Kruzifixe, Reliquien und Bilder der Heiligen und überhaupt alle Heiligen außer den Aposteln und Märtyrern besitzen keine Wunderkräfte und dürfen nicht verehrt werden. — Diese Affirmationen und Negationen der Sekte wurden den Gefangenen größtentheils vom Bischofe schuldgegeben, ohne daß sie sich selbst dazu bekannten. Nur hinsichtlich der Taufe hatten sie sich zu verantworten gesucht. Als aber sie den Fanatismus ihres Richters und ihrer Umgebung wahrnahmen, ließen sie den Bischof reden, suchten ihn und das Volk nach der aufregenden Erzählung von der sichtbaren Verwandlung der Abendmahlselemente in Leib und Blut Christi durch Reue über ihren Unglauben zu besänftigen und erklärten sich endlich zur Verleugnung und Abschwörung ihrer bisherigen Lehre bereit. Darauf sprach der Bischof mit dem gesammten Klerus die Verdammung der Ketzerei und ihrer Urheber (wenn sie sich nicht bekehrten) aus und fügte sein Bekenntniß zu den in Frage gestellten Lehren der katholischen Kirche an. Diese Formel der Verdammung und des Bekenntnisses wurde den Ketzern aus der lateinischen in die Volkssprache übersetzt und von ihnen angenommen. Nachdem noch jeder Einzelne von ihnen das Protokoll oder die letzte Formel mit einem Kreuze unterzeichnet hatte und die Synode feierlich geschlossen worden war, wurden Alle entlassen. Der Bischof Gerhard aber schickte die Akten an seinen schon einmal vergeblich gewarnten Kollegen, der sich nun nicht länger täuschen, sondern sich zur Aufsuchung und Verfolgung der Ketzer ermuntern und in ihrer Widerlegung unterweisen lassen sollte. — Diese Akten, die einzige Quelle der ganzen Begebenheit, sind noch vorhanden, und werden bei D'Achery (Spicilegium ed. II. T. I. p. 607—624) und bei Mansi (Concilia T. XIX. p. 423 sqq.) gefunden. Leider geben sie wenig Auskunft über die Personen der Ketzer, über ihr erstes Auftreten am Orte ihrer Verfolgung und über den Zusammenhang dieser Ketzerei mit den vorher und nachher in jenen und in andern Ländern zum Vorschein gekommenen Ketzereien. Gundulf war aus Italien gebürtig, scheint aber im Norden von Frankreich gewirkt und erst dort die in Arras Gefangenen belehrt und zu seinen Schülern und Sendboten gemacht zu haben. Vielleicht war sein Verhältniß zu seinen Schülern dem des Herrn Jesu zu den Jüngern nachgeahmt: er wird als der Meister (Magister) bezeichnet und die Nachahmung der Apostel war, wie schon erwähnt, der vornehmste Grundsatz der Ketzer. In Oberitalien, vorzüglich in den Städten und ganz besonders unter den Handwerkern, war seit den letzten Decennien des 10. Jahrhunderts die Opposition der subjektiven Frömmigkeit gegen die objektive, klerikale, veräußerlichte und verweltlichte Kirche heimisch geworden. Aus diesen oppositionellen Kreisen, welche wahrscheinlich eine Anregung aus dem griechischen Reiche erhalten hatten, stammte Gundulf. Nach dem Norden von Frankreich mag er im Bekehrungseifer, aber nicht ohne besondere Vermittelung und Veranlassung gewandert seyn. Ich vermuthe, er war selbst Handwerker und wandte sich in jene niederländischen und flandrischen Gegenden, in welchen damals die Gewerbe, besonders die Weberei, einen großen Aufschwung nahmen, um sein Hand-

werk mit Vortheil auszuüben. Da hat er zunächst unter seinen Gewerbsgenossen in den aufblühenden Städten sich jene Schaar treuer Schüler erworben, welche dann von ihm ausgesandt, ebenfalls als wandernde Handwerker in der Weise des Paulus das neue evangelische Gesetz in den ihnen zugänglichen Kreisen verbreiteten. Von den Schicksalen Gundulfs wissen wir nichts. Seine hauptsächlichste Wirksamkeit war im Jahre 1025 wahrscheinlich schon vorüber. Da seine Schüler ihn nannten und doch der Bischof Gerhard weder selbst nach ihm geforscht, noch dem Bischof von Lüttich dieses Nachforschen geboten hat, so darf man vermuthen, daß Gundulf beiden Bischöfen unerreichbar und zwar schon durch den Tod entzogen war. Wenn auch von seinen Anhängern gesagt wurde, sie wären aus Italien gekommen, so konnte man das auf die Abstammung des Lehrers und der Lehre beziehen; die in Arras Ergriffenen scheinen wenigstens in jenen nördlichen Gegenden selbst heimisch gewesen zu seyn. Von dem weiteren Bestande der Sekte, welche sich jedenfalls in die Verborgenheit zurückgezogen hat, fehlt es uns an jeder Kunde. Aehnliche Sekten hat es fast zu allen Zeiten gegeben, so daß wir uns hüten müssen, einen genetischen Zusammenhang mit bestimmten andern Erscheinungen zu behaupten. Zur Einordnung der Sekte Gundulf's in die Reihe der manichäischen Sekten des Mittelalters sehe ich auch keine zwingenden Gründe. Vergl. U. Hahn's Geschichte der Ketzer im Mittelalter Th. 1. S. 39 ff. Albrecht Vogel.

Gustav Adolf, König von Schweden von 1611 bis 1632 und Retter des Protestantismus in Deutschland, wurde am 9. Dezember 1594 zu Stockholm geboren. Sein Vater König Karl I. war ein Enkel Gustav Wasas, des Begründers der Reformation in Schweden und seine Mutter Christina Karls erste Gemahlin, eine Prinzessin von Holstein-Gottorp. Auf die Erziehung des jungen Prinzen wurde große Sorgfalt verwendet, welcher er durch treffliche natürliche Anlagen entgegenkam. Schon früh sprach er die europäischen Sprachen seines Lebenskreises, interessirte sich lebhaft für die Staatsgeschäfte und insbesondere für das Kriegswesen. Als im Jahr 1610 ein Krieg mit Rußland ausbrach, bat der 15jährige Jüngling, ihm den Oberbefehl anzuvertrauen. Damals willfahrte ihm sein Vater zwar nicht, als er aber von der Beharrlichkeit seiner Kriegslust sich überzeugte, ließ er ihn im folgenden Jahr an dem dänischen Krieg selbstständigen Antheil nehmen und der junge Prinz entsprach den Erwartungen, die er erweckt hatte, so sehr, daß er mehrere Unternehmungen selbst leitete und glücklich ausführte. Als sein Vater am 30. Oktober 1611 starb, übernahm er, erst 17 Jahre alt, von den Ständen für mündig erklärt, die Regierung Schwedens und die Führung der von seinem Vater begonnenen Kriege mit Dänemark, Rußland und Polen. Den mit Dänemark, der größtentheils auf schwedischem Boden geführt werden mußte, suchte er zuerst zu beendigen und schloß, nachdem er mit Ehren, aber meist unglücklich gekämpft hatte, 1613 einen nicht ungünstigen Frieden, gegen Rußland erlangte er mit Hülfe seines Feldherrn de la Garde bedeutende Vortheile und erhielt im Frieden von Stolbowa 1617 Karelien und Ingermannland abgetreten, der Krieg mit Polen, wo sein katholisch-gewordener Vetter Sigismund regierte, wurde 1629 unter Vermittlung Frankreichs durch einen Waffenstillstand beendigt, nachdem Gustav Adolf glückliche Eroberungen in Preußisch-Polen gemacht hatte. In den inneren Angelegenheiten erwarb sich Gustav Adolf den Ruhm eines klugen und kräftigen Regenten und hatte dabei das Glück, in seinem Kanzler Axel Oxenstierna einen ausgezeichneten Staatsmann zu finden, der ihm mit seinem besonnenen und verständigen Rath und aufopfernder Treue diente. Verbesserung der Rechtspflege und der Finanzverwaltung, Hebung der Gewerbe und des Handels waren die hauptsächlichen Gegenstände von Gustav Adolfs Regentensorge und es gelang ihm, neben den vielen Kriegen doch Manches für die inneren Verhältnisse zu leisten. In der ständischen Verfassung setzte er einige wesentliche Veränderungen zu Gunsten der königlichen Gewalt durch, namentlich wußte er das Recht der Initiative als alleiniges Recht der Krone zu behaupten. Die kirchliche Bedeutung Gustav Adolfs beruht auf seiner Theilnahme am deutschen Kriege. Ueber die Motive derselben und seine damit verknüpften Plane ist neuerlich

Vieles verhandelt worden und die Auffassung derselben hat wesentliche Veränderungen erlitten. Während früher die protestantische Geschichtschreibung etwas gar zu einseitig und naiv Gustav Adolf als Glaubenshelden feierte, der einzig und allein zur Rettung des bedrängten Protestantismus nach Deutschlaud gekommen sey, haben neuere protestantische Geschichtschreiber, wie Gfrörer, Leo und Barthold ihn als ehrgeizigen Eroberer aufgefaßt, der nur heuchlerisch die Maske des Glaubenshelden vorgenommen habe und als fremder Eindringling in Deutschland auf gleiche Linie mit den Franzosen zu setzen sey. Wie es gewöhnlich kommt mit dem Auftauchen neuer Ansichten und der Opposition gegen längst bestehende Irrthümer, daß man in der Neuerung zu weit geht und auf ein entgegengesetztes Extrem sich verirrt, so geschah es hier, indem man den früher so ideal gefeierten Schwedenkönig zur Zielscheibe gehässiger Angriffe machte und ihn nicht nur als politischen Eroberer, sondern als gemeinen Heuchler und seine Verehrer als Dummköpfe verschrie. Wenn man Gustav Adolfs kriegerische Vergangenheit in's Auge faßt und erwägt, daß er seit seinem Regierungsantritt beständig Kriege und zwar großentheils Eroberungskriege geführt hatte, daß er nach der polnischen Krone, nach der russischen Czarenwürde trachtete, daß er sein Auge auf die Erwerbung des dänischen Reichs gerichtet und seinen Ehrgeiz darauf gesetzt hatte, für Schweden eine europäische Machtstellung zu erkämpfen, so muß allerdings auch seine Theilnahme an dem deutschen Kriege im Lichte der Eroberungspolitik erscheinen. Der Entschluß dazu war kein plötzlich gefaßter, sondern ein allmählig gereifter. Schon um das Jahr 1625 hatte ein pfälzischer Staatsmann Rusdorf den Plan zu einer Coalition deutscher protestantischer Fürsten mit England zu einem Kampfe gegen das Haus Habsburg entworfen und Gustav Adolf war zum Haupte derselben ausersehen; auch Richelieu hatte seine Zustimmung gegeben. Aber König Christian von Dänemark, von Eifersucht gegen seinen Nachbar getrieben, machte den Engländern billigere Bedingungen, um die dem Könige von Schweden zugedachte Rolle sich zuzuwenden. Letzterer zog sich nun zurück, um günstigere Verhältnisse abzuwarten, in der Ueberzeugung, daß König Christian dem Unternehmen doch nicht gewachsen seyn werde. Indessen legte ihm die Eroberung Mecklenburgs durch Wallenstein die Gefahr einer weiteren Ausdehnung der österreichischen Herrschaft nach dem Norden nahe, die Herzoge von Mecklenburg, Gustav Adolfs Verwandte, suchten bei Schweden Hülfe, Wallenstein selbst erblickte in der schwedischen Macht seinen gefährlichsten Feind und gab Befehl, ihre Flotte zu verbrennen. Die Belagerung Stralsunds wurde für Gustav Adolf der Wendepunkt seines Entschlusses, sich am deutschen Kriege zu betheiligen. Er sandte der belagerten Stadt im Mai 1628 Pulver und ließ ihr weitere Hülfe anbieten, schloß im Juni ein Bündniß mit ihr, schickte eine Schaar erprobter Soldaten, die auch nach Aufhebung der Belagerung noch dort blieb. Von jetzt an scheint seine Theilnahme am deutschen Kriege entschieden. Schon im Januar 1628 hatte er seinen Reichsständen Mittheilungen gemacht, die auf ein derartiges Vorhaben hindeuteten, betrieb sofort insgeheim die Kriegsrüstungen, berieth sich im Sommer 1629 mit Oxenstierna, brachte dann im Oktober desselben Jahres die Sache bei den Reichsständen zur Sprache, fand bei ihnen zunächst eine starke Opposition, wußte aber bald einen Ausschuß für seine Plane zu gewinnen, der sich alsdann herbeiließ, die gegen den Krieg vorgebrachten Einwendungen in einem ausführlichen Gutachten zu widerlegen. Indessen hatte auch Richelieu den König von Schweden als geeignetes Werkzeug zur Bekämpfung Oesterreichs in's Auge gefaßt und ihm durch seine Vermittlung dazu geholfen, vom polnischen Krieg loszukommen und den Altmarker Waffenstillstand den 16. September 1629 zu schließen. Weitere Verhandlungen über Geldunterstützungen, die Frankreich angeboten hatte, kamen noch nicht zum Ziele, weil Gustav Adolf seine Selbstständigkeit gegenüber der Liga wahren und sich nicht für seine Thätigkeit zu Gunsten der deutschen Protestanten die Hände binden lassen wollte. Als aber die Mißstimmung der deutschen Fürsten gegen Wallensteins Regiment immer mehr überhand nahm, und der Sturz dieses Feldherrn vorauszusehen war, beschloß Gustav Adolf, obgleich er noch keine sichere Aussicht hatte, von seinen Glaubensgenossen als Retter

aufgenommen und unterstützt zu werden, seinen längst gehegten Lieblingsplan auszuführen. Am 19. bis 29. Mai 1630 verließ er Stockholm mit einem Heere von kaum 15,000 Mann, nachdem er von seinen Reichsständen feierlich Abschied genommen und wie ein in den Tod gehender seine letzten Verfügungen getroffen hatte. In seiner Abschiedsrede rief er Gott zum Zeugen an, daß er diesen Zug nicht aus eigenem Gefallen oder Kriegslust vornehme, sondern aus guten Gründen, vornehmlich um seine unterdrückten Glaubensgenossen vom päbstlichen Joche zu befreien. Am 25. Juni landete er auf der Insel Usedom nahe bei Peenemünde; er stieg zuerst an's Land, fiel auf die Kniee nieder und sprach ein inbrünstiges Gebet und hielt eine begeisterte Anrede an seine Krieger, worin er wieder betheuerte, daß er nicht allein seiner und seines Reiches, sondern seiner unterdrückten Glaubensgenossen wegen sich in diesen Krieg eingelassen habe. Eine auf seine Veranstaltung verfaßte und in Deutschland verbreitete Flugschrift setzte die Beweggründe seiner Unternehmung auseinander, um die öffentliche Meinung dafür zu gewinnen. Schnell rückte er vor, der alte Herzog Bogislav von Pommern mußte ihm nach versuchtem Widerstand die Thore Stettins öffnen und sich gefallen lassen, daß Gustav Adolf sich für den Fall seines Absterbens den Besitz Pommerns ausbedung. Größere Schwierigkeiten fand er bei seinem Schwager, dem Kurfürsten Georg Wilhelm von Brandenburg und dem ängstlichen zu Oesterreich hinneigenden Kurfürsten Johann Georg von Sachsen, die ihn mit vergeblichen Versuchen, eine Neutralität zu behaupten und eine deutsche Mittelpartei zu bilden, hinhielten. Während er sich abmühte, den Beistand der protestantischen Fürsten in Deutschland zu gewinnen, gelang es ihm im Januar 1631 zu Bärwalde, mit dem französischen Gesandten Charnacé einen Subsidienvertrag abzuschließen, nach welchem die Krone Frankreich ihm 5 Jahre lang 400,000 Thaler zahlen sollte, er aber sich verpflichtete, den Krieg gegen Oesterreich mit 16,000 Mann Reiterei und 30,000 Mann Fußgänger zu führen. Seinen Schwager, den Kurfürsten von Brandenburg, zwang er durch Androhung von Waffengewalt, ein Bündniß mit ihm zu schließen, das am 21. Juni 1531 zu Stande kam und auch der Kurfürst von Sachsen bequemte sich am 1. September zu einem Vertrag, in Folge dessen das sächsische Heer zu dem schwedischen stieß. Die Frucht davon war die Schlacht auf dem Breitenfelde bei Leipzig am 7. September 1631, die, obgleich die verbündeten sächsischen Truppen in schimpflicher Flucht das Schlachtfeld verließen, durch die Tapferkeit der Schweden mit völliger Niederlage und Auflösung des kaiserlichen Heeres endigte. Daß Gustav Adolf nun nicht sogleich nach Wien eilte, um den Kaiser zu einem den Protestanten günstigen Frieden zu zwingen, sondern nach Franken und an den Rhein zog, wird von Gfrörer und Andern als Beweis geltend gemacht, daß Gustav Adolf nicht sowohl den Protestantismus habe retten, sondern für sich ein fruchtbares Stück Land habe erobern wollen, um für weitergehende Plane eine Grundlage zu gewinnen. Gustav Adolf überzog jetzt das Bisthum Würzburg, setzte dort eine schwedische Landesregierung ein, und zog dann weiter den Main hinab, eroberte binnen 4 Wochen Aschaffenburg, Frankfurt und Mainz und breitete sich in diesen Gegenden mit solcher Macht aus, daß die kaiserlichen Truppen sich auf eine defensive Stellung zurückziehen mußten. Vergeblich suchten jetzt Brandenburg, Sachsen und Hessen einen Frieden zu vermitteln. In diese Zeit fallen die Forderungen, die der König von Schweden nach dem Berichte Khevenhüller's, Band XII. S. 85 u. 86, an Bayern und die katholischen Reichsstände gestellt haben soll. Die wichtigsten derselben sind: Widerruf des Restitutionsediktes von Seiten des Kaisers, Freiheit für beide Religionsbekenntnisse, Herstellung Böhmens, Mährens und Schlesiens in ihren alten Zustand, Wiedereinsetzung des Pfalzgrafen Friederich in die Kurwürde, Vertreibung der Jesuiten, Freiheit in Besetzung hoher geistlicher Würden für beide Religionen und dann das Ansinnen, daß man ihn den König von Schweden, weil er das deutsche Reich vom Untergang gerettet habe, zum römischen König wählen solle. Daß er letztere Forderung geradezu ausgesprochen, ist übrigens sehr unwahrscheinlich, da er bei den katholischen Reichsständen damit zu sehr angestoßen haben würde. Auch ist Khevenhüller der einzige gleichzeitige Geschichtschreiber, der von dieser For-

derung berichtet, und er selbst sagt nur, die Forderungen seyen ausgekommen, d. h. gerüchtweise verbreitet worden. In protestantischen Quellen findet sich nirgends eine Spur, daß eine solche Forderung ausgesprochen worden wäre. Andeutungen von derartigen Absichten Gustav Adolfs kommen allerdings auch in einer Unterredung vor, die er mit Gesandten der Stadt Nürnberg hatte, gegen die er deutlich aussprach: „das Eroberte gedenke er zu behalten und sich nicht wie ein hergelaufener Soldat mit dem Sold von einigen Monaten abfinden zu lassen, und wenn er etwas wieder zurückgebe, so könne er dieselben jura superioritatis darüber in Anspruch nehmen, die der Kaiser früher gehabt. Uebrigens tauge die alte Reichsverfassung nichts mehr; der protestantische Bund müsse sich von den Katholiken trennen und mit einem erforderlichen Haupte versehen, besonders für den Krieg.“ Diese Aeußerungen, wenn sie anders recht berichtet sind, deuten allerdings darauf hin, daß Gustav Adolf nach der Stellung eines Oberhauptes des protestantischen Deutschlands gestrebt habe. Dies konnte man ihm nach damaliger Lage der Dinge keineswegs verargen, es war die Consequenz des von ihm begonnenen Unternehmens und um so mehr in den Verhältnissen begründet, da keiner von den damaligen protestantischen Fürsten in Deutschland der Leitung der protestantischen Partei gewachsen war. Unter diesen Umständen war es natürlich, daß er nichts von Frieden wissen wollte, ehe er seine Stellung durch weitere Eroberungen begründet hatte. Sein nächstes Ziel war Bayern, zu dessen Eroberung er sich durch seinen Sieg über Tilly am Lech den 3. April 1632 den Weg bahnte; in Augsburg, wohin er nun zunächst kam, ließ er sich und seinen Erben huldigen, am 2. Mai zog er in München ein, wo er sich durch strenge Mannszucht und ein huldvolles Benehmen sehr populär machte. Nun galt es aber Wallenstein, der vom Kaiser in der Noth angerufen, den Oberbefehl über die kaiserlichen Truppen wieder übernommen hatte, die Spitze zu bieten. Er zog ihm bis Nürnberg entgegen, verschanzte sich dort in einem festen Lager, und einige Monate standen nun die beiden größten Feldherrn jener Zeit, ohne einen Angriff zu wagen, einander gegenüber. Ein am 24. August versuchter, aber mißlungener Sturm hatte wenigstens den Erfolg, daß beide Heere ihre Stellung änderten und der Krieg sich wieder nach Sachsen zog. Am 6. November kam es bei Lützen zwischen dem schwedischen und wallensteinischen Heere zur Schlacht, in welcher die Schweden zwar siegten, aber ihr König fiel. Sein Tod war für die Protestanten unzweifelhaft ein großes Unglück. Denn jetzt riß Uneinigkeit unter den Häuptern ein, Schwäche und Unschlüssigkeit verdarb ihre Sache noch weiter, es kam die Katastrophe von Nördlingen, die zu weiteren Anstrengungen der Nothwehr drängte und den Krieg noch um weitere 14 Jahre verlängerte. Was man auch von den Motiven, die Gustav Adolf nach Deutschland führten, denken mag, sicher ist, daß religiöse Begeisterung ihm nicht fremd war, daß er sein Unternehmen in hochherzigem Sinne begonnen, daß seine Einmischung eine den Protestanten günstige Wendung herbeigeführt, und daß die Rettung der protestantischen Partei in Deutschland die Freiheit der geistigen Entwicklung gewahrt hat.

Hauptwerke für die Geschichte Gustav Adolfs: E. G. Geijer, Geschichte Schwedens. 3r Band. Hamburg 1836. Aug. Gfrörer, Gustav Adolf, König von Schweden und seine Zeit. Stuttgart 1837. 3. Auflage 1852. Heinrich Leo, Lehrbuch der Universalgeschichte. 3r Band. Dritte umgearbeitete Auflage. Halle 1853. F. W. Barthold, Geschichte des großen deutschen Kriegs. Stuttg. 1842. K. G. Helbig, Gustav Adolf und die Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg. Leipzig 1854. Klüpfel.

Gustav-Adolf-Stiftung. Gustav-Adolfs-Verein. Dieser unstreitig zu den bedeutsamsten Erscheinungen der neueren Zeit auf dem Gebiete der evangelischen Kirche gehörende Verein begann sein Leben im Jahre 1832. Die nächste Veranlassung zu seiner Gründung bot die Erinnerungsfeier an den gefallenen Glaubenshelden, welche eine große Menschenmenge am 6. November 1832 beging an dem Schwedenstein bei Lützen, der mit der Inschrift: „G. A. 1632“ versehen, auf derselben Stelle liegt, wo Gustav Adolf 2 Jahrhunderte früher den Heldentod starb. An demselben Tage noch wurde

der Plan zu einem Denkmal Gustav Adolfs gefaßt. Kaufmann Schild in Leipzig beantragte eine Sechsersammlung im ganzen evangelischen Deutschland. Es bildete sich ein Ausschuß, an dessen Spitze Domherr Dr. Großmann aus Leipzig trat. Dieser Mann war es, in dessen Herzen zuerst der Gedanke erwachte zu einer Anstalt, wie sie jetzt der Verein darbietet. Nicht von Stein oder Erz nur sollte dem großen Könige ein Denkmal errichtet werden, sondern ein lebendiges, ein bleibendes, ein segnendes zugleich. Das war Großmann's Gedanke. Wie Gustav Adolf ein Helfer kam in der Noth der evang. Kirche, so sollte sein Denkmal auch retten die Bedrängten aus ihrer kirchlichen Noth, die Zerstreuten sammeln und stärken, was sterben will. In Folge eines Aufrufs, den der Ausschuß am 8. Dezember 1832 erließ, wurde eine Sechsersammlung veranstaltet für einen Verein „zur Unterstützung bedrängter Glaubensgenossen und zur Erleichterung der Noth, in welche durch die Erschütterungen der Zeit und andere Umstände protestantische Gemeinden in und außer Deutschland mit ihrem kirchlichen Zustande gerathen sind, wenn sie im eignen Vaterlande keine ausreichende Hülfe finden." Neben dem Ausschuß in Leipzig bildete sich ein solcher auch unter dem Vorsitz des Hofpredigers Dr. Käuffer in Dresden. Beide traten zusammen und entwarfen gemeinsame Statuten, welche am 4. Okt. 1834 die Genehmigung der Regierung erhielten. — „Die Verwaltung lag in den Händen der beiden Hauptvereine zu Leipzig und Dresden. Beide wechselten im Vorsitze ab. Der Hauptverein zu Leipzig aber hatte den Fonds allein zu administriren." So trat die Gustav-Adolf-Stiftung in's Leben; aber die Theilnahme, welche sie fand, entsprach nicht den Hoffnungen, welche man darauf gebaut. Es floßen die Beiträge, zumal aus dem südlichen Deutschland, nur sehr spärlich, und, wiewohl der Vorstand alljährlich seine Rechnung veröffentlichte, so war doch die Stiftung außerhalb Sachsens fast ganz unbekannt. Im Stillen aber entwickelte sich dieselbe, wenn auch langsam, immer mehr und fand von Seiten der Könige von Preußen und Schweden (der letztere ordnete in Schweden auf 6 Jahre eine allgemeine Kirchencollecte an, die dem Verein über 10,000 Thlr. einbrachte), Anerkennung und Unterstützung. Bei alledem besaß die Stiftung am 6. Nov. 1841 erst ein Kapital von 12,850 Thlrn., eine im Verhältniß zu den großen und von Jahr zu Jahr klarer hervortretenden Nothzuständen der protestantischen Glaubensbrüder doch gar zu unbedeutende Summe, von welcher immer auch nur die Zinsen verwendet werden durften. Die sich fortwährend mehrenden Hülferufe besonders aus Oesterreich legten daher den Vorständen selbst den Gedanken nahe, durch zweckmäßige Aenderung der Statuten der Stiftung eine größere Theilnahme und dadurch eine erweiterte Wirksamkeit anzubahnen. Bevor jedoch an diese Aenderung Hand angelegt werden konnte, hatte auf einer Predigerconferenz Pfarrer Legrand in Basel den Gedanken angeregt, einen Verein zu stiften zur Unterstützung armer evangel. Gemeinden; und ehe dieser Gedanke in Ausführung kam, trat am 31. Oktober 1841 Hofprediger Dr. Karl Zimmermann in Darmstadt mit einem „Aufruf an die protestant. Welt" hervor, worin er, ebenso wie Pf. Legrand unbekannt mit dem schon in Sachsen für denselben Zweck Bestehenden, und angeregt durch die Kunde von dem Eifer der Katholiken Frankreichs, den zerstreut lebenden Glaubensbrüdern den Segen ihrer Kirche zuzuwenden, ein Bild entwarf von der traurigen Lage der unter Andersgläubigen zerstreut lebenden und in Folge davon den mannigfachsten Versuchungen zum Abfall von ihrem Glauben bedrohten Protestanten, und die Angehörigen der evang. Kirche aufforderte, zusammenzutreten zur Bildung eines Vereins für die Unterstützung hülfsbedürftiger protest. Gemeinden. Der Herr hat das einfache Wort überschwänglich gesegnet. Der angeregte Gedanke wurde allenthalben im evangelischen Deutschland, sowie in der Schweiz mit Eifer ergriffen und schlug, da die kirchlichen Fragen jetzt mehr in den Vordergrund getreten waren, als im Jahr 1832, in allen evang. Ländern schnell und tief Wurzel. — Nachdem sich der Verfasser des Aufrufs mit den Vorstehern des sächsischen Vereins verständigt hatte, trat man zur ersten Versammlung in Leipzig im September 1842 zusammen. Hier wurde die Vereinigung des älteren und jüngeren Vereins festgestellt. Leipzig sollte der Sitz der Verwaltung und somit Centralpunkt bleiben

und der Verein in dankbarer Erinnerung an Gustav Adolfs Verdienste um die evang. Kirche den Namen „Evang. Verein der Gustav-Adolf-Stiftung" führen. Als im September 1843 die zweite Versammlung in Frankfurt a. M. stattfand, konnten schon 29 Vereine sich durch Abgeordnete vertreten lassen. Die Versammlung wurde auch von Abgeordneten außerdeutscher Länder besucht, die mit dem Verein in Verbindung zu treten wünschten; so namentlich aus der Schweiz, wo sich auf Anregung des Pf. Legrand protest. Hülfsvereine gebildet hatten. In Frankfurt wurden nun die Statuten des Vereines berathen und angenommen. Als Zweck des Vereins wird darin bezeichnet die Vereinigung der Glieder der protest. Kirche, um die Noth der Glaubensbrüder in und außer Deutschland, welche der Mittel des kirchlichen Lebens entbehren und deßhalb in Gefahr sind, der Kirche verloren zu gehen, nach Kräften zu heben, sofern sie im eignen Vaterland ausreichende Hülfe nicht erlangen können. An der Spitze des Ganzen steht ein Centralvorstand, der in Leipzig seinen Mittelpunkt hat. In jedem Lande, in größeren Staaten in jeder Provinz, besteht ein Hauptverein, an den in den einzelnen Diöcesen gebildete Zweig- oder Hülfsvereine sich anschließen. Mindestens alle 3 Jahre findet eine Hauptversammlung, immer in einer anderen Gegend Deutschlands statt, bei welcher jeder Hauptverein sich durch Abgeordnete vertreten zu lassen das Recht hat. Mittel zur Unterstützung werden erlangt durch die jährlichen Zinsen vom Kapitalfond des Vereins, durch Geldbeiträge, Geschenke, Vermächtnisse, Kirchenkollekten. Die Einnahmen der einzelnen Hauptvereine werden zum 1. Drittheil von denselben frei an hülfsbedürftige Gemeinden vertheilt, zum 2. Drittheil entweder dem Centralvorstand in Leipzig zur Versendung an Gemeinden in nicht protestantischen Gemeinden übergeben oder vom betreffenden Verein an solche Gemeinden direkt versendet. Das 3. Drittheil fließt in die Kasse des Centralvorstandes, kann aber, je nach dem Wunsch des betreffenden Vereins, entweder zur Kapitalisirung oder zur sofortigen Verwendung bestimmt werden. Am 6. November, dem Todestag Gustav Adolfs, legt der Centralvorstand Rechnung ab und berichtet über die Erfahrungen des Vereins. — Mit dieser festen Begründung des Vereins in Frankfurt hörte die ältere Stiftung auf, sie ging mit ihrem unangreifbaren Kapitalfond in denselben über. — Der Verein entwickelte sich von da an immer erfreulicher und gewann immer mehr an Ausdehnung. Zwar mußte er in Betreff Bayerns eine sehr schmerzliche Erfahrung machen. Durch königlichen Erlaß vom 10. Februar 1844 wurde verboten, in Bayern Vereine zu gründen; sogar die bedrängten Glaubensbrüder in Bayern wurden mit strengen Strafen bedroht, wenn sie sich vom Verein unterstützen lassen würden. Der Verein wurde in dem Erlaß als Störer des kirchlichen Friedens bezeichnet, und wirklich wurden Unterstützungen, die nach Bayern flossen, wieder zurückgeschickt. Eine Eingabe des Centralvorstands, sowie ein Promemoria Zimmermann's an den König blieb ohne Erfolg, und erst mehrere Jahre später wurde auch Bayern dem Verein geöffnet. Dagegen erfreute sich der Verein auch wieder einer von warmem Interesse für ihn eingegebenen Cabinetsordre des Königs von Preußen, vom 14. Febr. 1844. Der in derselben ausgesprochene Befehl, einen eignen preuß. Centralverein zu bilden, hinderte nicht den innigen Anschluß Preußens an den Gesammtverein. Dieser organische Anschluß wurde in einer Versammlung zu Berlin, zu welcher auch Abgeordnete des Centralvorstandes eingeladen waren, vorbereitet und auf der unmittelbar darauf folgenden dritten Hauptversammlung zu Göttingen im September 1844 hinausgeführt. Auf dieser Versammlung konnte bereits die Bildung von mehr als 150 Haupt- und Zweigvereinen gemeldet werden. — Während sich die drei ersten Versammlungeu hauptsächlich mit der Verfassung des Vereins hatten beschäftigen müssen, wurde der im September 1845 in Stuttgart abgehaltenen 4. Hauptversammlung durch die vielen Gäste aus nichtdeutschen Ländern, welche auf derselben erschienen, zuerst ein tieferer Blick in die Noth der Glaubensbrüder verstattet. Uebrigens wurde hier der Antrag, den Namen des Vereins zu ändern, sowie der laut gewordene Wunsch, der Verein möge auch die Deutschkatholiken unterstützen, zurückgewiesen. Die Theilnahme war indessen so gewachsen, daß der Centralvorstand die Unterstützung von 62 Gemeinden mit 42,000 Thalern melden konnte. Im

September 1846 fand die 6. Hauptversammlung in Berlin statt. Mit ihr beginnt eine ernste Prüfungs- und Läuterungszeit für den Verein. Aber wie kein Streiter Christi bewährt werden kann, er kämpfe denn recht, so mußte auch der Gustav-Adolf-Verein, der sich einen Knecht des Herrn nennt, dies in der Zeit der Anfechtung bezeugen. Und daß er's bezeugt hat, daß er den Kampf überstand und sich darinnen geläutert hat von den unreinen Elementen, die seinen Boden überwuchern wollten, das ist ein Zeugniß des Herrn, der seinen Diener, den Gustav-Adolf-Verein, sich zum Preis und seiner Kirche zum Segen erhalten wollte.

Der Läuterungsprozeß begann mit dem Rupp'schen Streite. Dr. Rupp in Königsberg hatte daselbst eine "freie Gemeinde" gebildet, nachdem er aus der evang. Landeskirche ausgetreten war. Dennoch erschien er in Berlin als Abgeordneter des Königsberger Hauptvereins. In der Vorversammlung entschied sich die Mehrheit dafür, Rupp könne, weil er aufgehört, ein Glied der evangel. Landeskirche Preußens zu seyn, als Abgeordneter nicht anerkannt werden. Ueber diesen Beschluß entbrannte auf dem ganzen Gebiete des Vereins ein heftiger Kampf. Von allen Seiten erschienen Gegenerklärungen, die den Berliner Beschluß als dem Geist der Liebe und Gewissensfreiheit zuwider bezeichneten. Viele traten aus dem Verein aus, und noch heute sind demselben in Folge jenes Streits gar manche Herzen entfremdet. Aber es traten auch ganze Schaaren in den Verein, um nur ihre Stimme gegen Rupp's Ausschließung erheben zu können. Andererseits vertheidigte man den Beschluß und erkannte in demselben ein kräftiges evangelisches Lebenszeichen des Vereins. Uebrigens war zu Berlin die Unterstützung von 134 Gemeinden mit 66,000 Thalern verkündet worden. Allmählig legte sich auch wieder der Sturm im Rupp'schen Streit. Man erkannte immer mehr, daß dem Verein daraus nur Nachtheil erwachse, und daß Friede vor Allem Noth thue. Der 7. Hauptversammlung in Darmstadt im September 1847 war es vorbehalten, dem Vereine den Frieden wiederzugeben. Aus der Zahl der 80 erschienenen Abgeordneten wurde eine Commission erwählt, welche einen Antrag vor die Versammelten brachte, demgemäß man sich dahin einigte, daß, wenn sich auch die Vollmacht eines Abgeordneten als richtig erweise, doch der Hauptversammlung zustehe, über die Unzulässigkeit eines Abgeordneten wegen fehlender Bedingung der Mitgliedschaft zu beschließen. Doch habe diese Beschlußfassung jedesmal erst, nach Hörung des betreffenden Hauptvereins, auf der nächsten Hauptversammlung zu erfolgen. An dieses Friedenswerk schloß sich Tags darauf die Theilnahme vieler Abgeordneten an der Einweihung der zu Seligenstadt aus Vereinsmitteln erbauten evang. Kirche. — Auf der Darmstädter Versammlung konnte wieder die Einnahme von 73,000 Thalern und die erfolgte Unterstützung von 169 Gemeinden gemeldet werden. — Obgleich der Sturm im Schooße des Vereins selbst beruhigt war, so sollte der Verein doch in Folge der Ereignisse der Jahre 1848 und 1849 auf's Neue bedroht werden. Die vorherrschende Richtung der Gemüther auf die Gestaltung der äußeren Verhältnisse, der von der Kirche und ihren heiligen Zwecken sich abwendende, ja, ihr feindliche Sinn, endlich die Noth der Zeit, ließ den Eifer für den Verein bei Vielen erkalten und verringerte die Liebesgaben ausnehmend. Aber auch das gereichte dem Verein zum Segen. Seine falschen Freunde fielen ab, die wahren blieben und boten um so mehr Alles auf, damit der Verein nicht in den Wogen der Revolution unterging. Die Einnahme belief sich zwar im Jahre 1848 nur auf 37,000 Thaler, aber mitten in den Stürmen der Zeit konnten mehrere neue aus Vereinsmitteln erbaute Kirchen eingeweiht werden. Am Ende August des Jahrs 1849 wurde die im verflossenen Jahre vertagte Versammlung zu Breslau abgehalten. Von ihren Beschlüssen verdient der eine Erwähnung, welcher das Unterstützungsgesuch einer freien Gemeinde fast einstimmig zurückwies. Die Noth war gestiegen, die Beiträge dagegen hatten sich vermindert (in diesem Jahre erntete der Verein nur 21,000 Thaler und nur 63 Gemeinden konnten bedacht werden). Doch gab die wenige Tage nach der Versammlung, von vielen Abgeordneten mitgefeierte Einweihung der Kirche, welche der Verein in Liebau gebaut, Anlaß zur gerechten Freude. Erhöht wurde dieselbe noch

durch die bald darauf erschienene königl. bayerische Verordnung, durch welche Bayern dem Verein als Arbeits- und Erntefeld geöffnet wurde. Die 8. Hauptversammlung wurde im September 1850 zu Eisenach abgehalten. Obgleich sich wieder neues Leben regte in allen Gliedern des Vereins, so war doch auch durchgreifendere Hülfe hochnoth, denn die Zahl der Unterstützungsgesuche stieg mit jeder Woche. Die Frage, ob sich der Verein mit der inneren Mission in Verbindung setzen solle, wurde dahin entschieden, daß es besser scheine, wenn beide Vereine, die sich gegenseitig ergänzten, ohne innigere Verbindung neben einander fortbeständen. Es wurde auf dieser Versammlung sowohl die Aussendung von Reisepredigern in geeigneten Fällen, als auch eine alljährliche gemeinsame Liebesthat aller Vereine an Einer Gemeinde, um ihr durchzuhelfen, beschlossen. Auf der Wartburg beging die Versammlung eine erhebende Nachfeier und erließ auch von ihr aus einen neuen Aufruf an die evangelische Christenheit. In diesem Jahr konnte wieder die Verwendung von 44,000 Thalern an 179 Gemeinden berichtet werden. Auf der 9. Hauptversammlung, welche im Sept. 1851 zu Hamburg stattfand, wurde der Verein in Altbayern als Glied des Gesammtvereins anerkannt. Der Gemeinde Laibach wurde die gemeinsame Unterstützung von 3247 Thalern zugewiesen. Laut dem Rechenschaftsbericht waren im verflossenen Jahre 47,000 Thaler an 218 Gemeinden vertheilt worden. — Neun vom Vereine erbaute Kirchen erhielten im Jahre 1852 die Weihe, die im September dieses Jahres zu Wiesbaden stattfindende Hauptversammlung erhielt dadurch eine erhöhte Feierlichkeit, daß, was von da an immer geschah, jeder Versammlungstag durch einen Gottesdienst geweihet wurde. Viele Redner schilderten die Noth in allen Theilen des Vaterlandes und des Auslandes so eindringlich, daß, wenn auch die Verwendung von 58,000 Thalern an 236 Gemeinden gemeldet werden konnte, so doch der Hinblick auf die noch immer bittend nach dem Verein ausgestreckten Hände die Versammelten anfeuern mußte, nicht müde zu werden in dem begonnenen Werke. Der Verein in Pfalzbayern wurde als Hauptverein anerkannt und die Gemeinde Wels erhielt die gemeinsame Unterstützung von 4244 Thalern. —

In das Jahr 1853 fällt wieder die Vollendung von 4 Kirchen. Die 11. Hauptversammlung fand im September zu Coburg statt. Es konnte von einem fast allenthalben neuen Aufschwung des Lebens im Verein Bericht erstattet werden. In Holland hatten sich Gustav-Adolf-Vereine und in Deutschland mehrere Frauenvereine gebildet. Neben den mannigfachen Bildern kirchlicher Noth, die auch dieser Versammlung vorgehalten wurden, war es rührend, die Freude und den Dank des Pfarrers der Gemeinde Dülmen-Haltern zu vernehmen, welche mit der gemeinsamen Gabe von 4336 Thalern bedacht wurde. Am Ende des Jahrs meldete der Centralvorstand die Unterstützung von 293 Gemeinden mit fast 67,000 Thalern. Auf der im Sept. 1854 zu Braunschweig abgehaltenen Versammlung konnte wieder von erfreulichem Wachsthum der Theilnahme an der Sache des Vereins berichtet, neu gebildete Vereine aufgezählt, besonders die brüderliche Verbindung gemeldet werden, in welche die holländischen Vereine mit dem deutschen Gesammtvereine getreten waren und in deren Folge sie dieselbe Stellung ungefähr zu ihm einnehmen, wie die protestantisch-kirchlichen Hülfsvereine der Schweiz mit ihrem Vorverein zu Basel. Nachdem vor der Versammlung wieder manch trauriges Bild kirchlicher Noth enthüllt worden war, erhielt die Gemeinde Passau die Liebesgabe aller Vereine im Betrag von 4696 Thlrn. — Die 13. Versammlung fand im Sept. 1855 zu Heidelberg statt. Nach dem Bericht waren 290 Gemeinden mit 77,000 Thalern bedacht worden. Besonders erfreulich erscheint die im abgelaufenen Jahr erfolgte Bildung eines schwedischen Vereins zu Gothenburg, der sich mit dem deutschen Verein in nähere Verbindung gesetzt hat. Die Vorträge der einzelnen Redner entwarfen zwar traurige Bilder kirchlicher Noth, gaben aber auch Zeugniß von dem Segen, den die Hülfe des Vereines bereits gestiftet hat. Bei der Wahl der Gemeinde, welche gemeinsam unterstützt werden sollte, wurde für Bingen entschieden. Es wurde mit 7800 fl. bedacht. — Gegenwärtig besteht der Verein aus 46 Haupt- mit etwa 1000 Zweigvereinen und er-

streckt seine Thätigkeit über alle Welttheile. Sein Kapitalvermögen beträgt jetzt 35,000 Thaler.

Der Gustav-Adolf-Verein, dessen Geschichte in dem Vorstehenden nach ihren Hauptmomenten überblickt worden ist, hat außer den etlichen und 40 Kirchen und Bethäusern, die er theils ganz aus seinen Mitteln gebaut, theils durch namhafte Unterstützungen hinausgeführt hat, außer vielen Pfarr- und Schulhäusern, die er gebaut, außer den Dotationen, die er gegründet oder zu denen er Namhaftes beigetragen, außer den fortlaufenden Unterstützungen, mit denen er Hunderten von bedrängten Gemeinden Handreichung gethan, der evangelischen Kirche hauptsächlich dadurch gedient, daß er den Nothstand der evangelischen Kirche in katholischen Gegenden und Ländern erst klar aufgedeckt, die heilige Pflicht, für die Diaspora zu wirken, ihr nahe gelegt, den schlummernden Geist evangelischer Liebesthätigkeit geweckt und genährt und die Scheidewände entfernt hat, welche früher die einzelnen evangelischen Landeskirchen von einander mehr und mehr geschieden hatten. Er hat unstreitig neues Leben für die Kirche und ihre Angelegenheiten in Kreise hineingetragen, die früher in kirchlichem Schlaf und Tod lagen. Er hat den ersten Anstoß zu Manchem gegeben, worauf die evangelische Kirche in neuerer Zeit mit großer Hoffnung blickt. Er hat den Zerstreuten Muth gemacht, sich zu Gemeinden zu sammeln (in Rheinpreußen z. B. sind seit seinem Bestehen mehr als 40 neue evangelische Gemeinden entstanden), er hat dadurch den kirchlichen Geist in ihnen geweckt, er hat den zahllosen Versuchungen zum Abfall von der evangelischen Kirche gesteuert, um die Empfangenden und Gebenden ein Band geistiger Gemeinschaft geschlungen und nicht wenig dazu beigetragen, daß das evangelische Bewußtseyn in weiteren Kreisen wieder lebendig geworden ist. Er hat durch die von ihm glücklich bestandenen Kämpfe und Gefahren die ihm inwohnende Lebenskraft bewährt. Er hat sich von Jahr zu Jahr immer kirchlicher gestaltet und die noch immer nicht verstummten Vorwürfe der Glaubens- und Bekenntnißlosigkeit durch die That widerlegt. Er umfaßt — und das ist sein weites Herz, das ihm der Herr erhalten wolle — mit seiner Sorge Alle, welche auf dem Grunde der Reformatoren stehen; er erkennt aber zugleich — und auch darin wolle der Herr ihn immer mehr stärken und gründen — keinen andern Grund an, als den, der gelegt ist, welcher ist Christus. Er ist ein Bauverein, ein Hülfsverein, aber in der Hoffnung, daß der Herr in den Bauten, die er aufführt, seinen Geist werde walten und siegen lassen, und an die Gaben, die er darreicht, seine unsichtbaren Gnadengaben knüpfen werde.

Schließlich seyen noch die Blätter erwähnt, durch welche der Verein seine Zwecke fördert. Es ist der Darmstädter Bote, herausgegeben von Dr. K. Großmann und Dr. K. Zimmermann, der Märkische Bote, herausgegeben von Bellermann, der Thüringer Bote, herausgegeben von Schmid, der Bote für die Provinz Preußen, die schlesischen Mittheilungen, die rheinpreußischen Mittheilungen, die Osnabrückischen Gustav-Adolfs-Blätter, der Gustav-Adolfs-Kalender, herausgegeben von Ritter, und die fliegenden Blätter, die der Verein von Zeit zu Zeit aussendet. Der Verein für Verbreitung wohlfeiler Volksschriften in Zwickau hat eine Geschichte des Vereins erscheinen lassen, eine andere ist von dem Verfasser dieses Artikels erschienen, der auch, um die Verbreitung des Vereins und sein Arbeitsfeld übersichtlich darzustellen, eine Karte unter dem Titel „Arbeitsfeld des Gustav-Adolfs-Vereins“ herausgegeben hat. Die Jahresberichte der einzelnen Hauptvereine und des Gesammtvereins bieten eine fortlaufende Geschichte der Vereinsthätigkeit und der Noth der Diasporagemeinden dar. Diese Noth in ihrem ganzen Umfange immer mehr zu erforschen und zu heben ist der von dem Herrn der Kirche dem Gustav-Adolfs-Vereine gewordene Beruf. Möge er ihn durch Gottes Gnade würdig erfüllen.

Dr. K. Zimmermann.

Gut, das höchste. Um die feste Gestaltung und reine Läuterung dieses Begriffs, sowie seine Fruchtbarmachung für den Boden der Ethik, dem er entstammt, hat sich unter den Neuern Schleiermacher ganz besondere Verdienste erworben. Er unterscheidet zunächst (nebeu Andrem) den religiösen oder speculativen Gebrauch des Wor-

tes, nach welchem häufig Gott selbst mit demselben bezeichnet wird; dieses sey aber, wenn Gott das höchste Gut für den Menschen seyn solle, ein uneigentlicher Ausdruck, für den besser gesetzt würde, Liebe von Gott, Erkenntniß von Gott, oder Leitung, Fürsorge, Gnade Gottes, oder endlich mystisch der Genuß Gottes; oder aber komme es auf den adjektivischen Gebrauch hinaus, nach welchem Gott das höchste Gute ist. Im ethischen Sinne, der vor alter Zeit in der Philosophie mit dem Worte verbunden wurde (finis bonorum), bildet das höchste Gut einen der drei systematischen Grundbegriffe der ganzen Ethik, zusammen mit Pflicht und Tugend. Ist die Pflicht die an das Subjekt gestellte Anforderung der sittlichen Handlungsweise, Tugend die sittliche Kraft und Festigkeit im Subjekte, so gibt das höchste Gut etwas Objektives, das Ziel des sittlichen Handelns, das Produkt der sittlichen Gesammtthätigkeit, das insofern auch wieder als Prinzip an den Anfang der Ethik gestellt werden kann, weil durch das Ziel die Auffassung der Pflicht und die Anforderung an die Tugend bedingt ist. Und Schleiermacher ist es, der unter den Gesichtspunkt dieses Begriffs die ganze Ethik gestellt und diesen somit zum Prinzip der Ethik herausgestaltet hat. Im Unterschied von der im Schwange gehenden, Kantischen und Fichtischen Behandlung der Sittenlehre als Pflichtenlehre, oder zu der Bearbeitung derselben als eines Spiegels individueller Tugenden macht er geltend: ein System der Pflichtformeln, wenn es auch wirklich das ganze Leben umfasse, finde seine Anwendung immer nur in einzelnen Fällen, so daß die Totalität des Lebens ganz verworren erscheine und klar sittliche Bestimmungen nur als einzelne zerstreute Lichtpunkte auftreten. Die Tugend aber sey die sittliche Vollkommenheit des handelnden Einzelnen; dieser aber, wenn man von der Fiction völliger Isolirtheit absehe, sey doch immer nur in einem sehr engen Gebiet allein und abgeschlossen zu ergreifen und die Tugend sey abhängig von dem Gesammtzustande, welcher nicht ohne Mitwirkung Andrer entstanden. Das Resultat aber beider bisherigen ethischen Behandlungsweisen findet Schleiermacher in der unnatürlichen Trennung der Handlungsweise (Pflicht) und Thätigkeit (Tugend) von dem daraus hervorgehenden Werke, während doch einfach zu sagen sey: „will ich nichts bewirken, warum handle ich?“, sowie andrerseits darin, daß große Gebiete menschlichen Handelns von unstreitig sittlichem Gehalte in der Sittenlehre doch nicht abgeleitet und in ihrer Nothwendigkeit aufgezeigt, sondern nur als zuläßig und erlaubt (adiaphora) durchgelassen werden, und daß ein verworrener Unterschied entstehe zwischen dem, was der Mensch nicht von der Vernunft getrieben, sondern seiner Natur nach, aber doch eben so unvermeidlicher als unverwerflicherweise thue, und dem, was er seiner Vernunft nach thun solle. So strebt denn Schleiermacher nach einem objektiven, systematisch-allumfassenden gleichsam organisatorischen Prinzipe der Ethik, das er im höchsten Gute aufstellt, welches nicht bloß auf den einzelnen Menschen bezogen werden dürfe, sondern vollständig geschaut werden könne nur in der Gesammtheit des menschlichen Geschlechts, als die in solcher Gesammtheit und unter den Bedingungen dieses Weltkörpers lebende Vernunft. Von diesem Prinzip aus wird denn mit Zuziehung der individuellen und universellen Natur einerseits, der anbildenden (organisirenden) und symbolisirenden (darstellenden) Vernunftthätigkeit andrerseits das ganze Gebiet der Ethik umschrieben. Schleiermacher weist hiebei ausdrücklich zurück auf das Vorbild des platonischen Staats und in der That war Platon im Alterthum der Einzige, der das höchste Gut besonders (im Philebos) untersuchte und von diesem allgemeinen, objektiven Standpunkte auffaßte, der Darstellung des Geistes, *νȣ̃ς* (oder in der Republik: der Gerechtigkeit), der Herrschaft der Philosophie im Einzelnen und in der Welt. Aristoteles dagegen, bei dem der Tugendbegriff vorherrscht, setzt es in die *ἐνδαιμονία* Glückseligkeit des Einzelnen, nur freilich nicht im epikureischen Sinne, sondern so daß sie ihm ist *ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ᾽ ἀρετὴν τελείαν*, die Verwirklichung eines vollkommenen Lebens durch vollkommene Tugend. Im weiteren Verlaufe der ethischen Geschichte ist bei der Bestimmung des höchsten Gutes von Wichtigkeit der Unterschied 1) des Einzelnen und des Allgemeinen, wie er eben in Platon und Aristoteles zu Tage, und in

Epikur und Stoa am meisten auseinander trat, 2) damit zusammenhängend der des Subjektiven und Objektiven, nach welchem das höchste Gut bald als ein Zustand des Menschen (sey's epikureische Lust, sey's stoische Ataraxie), bald als ein Produkt menschlicher Gesammtthätigkeit, als Ziel des Menschengeschlechts aufgefaßt wird; 3) dies führt aber auf den Gegensatz der Systeme der Lust und der Thätigkeit, nach welchem das höchste Gut bald im Genuß, bald im Produkte des sittlichen Handelns sey's in, sey's außer dem Subjekte gefunden wird, und endlich 4) kann die Thätigkeit vorherrschend in die theoretische (Spinoza, Hegel) oder vorherrschend in die praktische Seite (Kant, Fichte) gesetzt werden. Auf christlich-theologischem Boden ist das höchste Gut das Reich Gottes, das Alles in sich vereinigt, die individuelle und die universelle, die theokratische („Gott schauen") und praktische Seite, die sittliche Thätigkeit mit ihrem Produkte, Thätigkeit und Genuß, Weg und Ziel. Der Weg ist, daß alle mit einander und Jeder in sich das Kommen des Reiches befördern, das Ziel ist, daß das Reich Gottes zu ihnen komme, als das Himmelreich und zwar zu dem Einzelnen als Seligkeit, zur Gesammtheit damit, daß Gott sey Alles in Allem!

Literatur: Schleiermacher, ethische Abhandlgn. (phil. Nachl. II. 12. 13.), Kritik der bish. Sittenlehre, Ethik von Twesten; Hegel, Gesch. d. Philos. II. C. Beck.

Guyon (Guion), Frau von, Leben, Schriften und Anhänger, und ihre Beichtväter Bertot und Lacombe. Jeanne Marie Bouvière, verehelichte de la Mothe-Guyon, geboren den 13. April 1648 zu Montargis in Orléans, gestorben den 9. Juni 1717 in Blois, ist die bedeutendeste, erleuchtetste und gefeiertste Mystike der neueren Zeit und überstrahlt trotz vielfacher Schwächen und Schwärmereien an Innigkeit und Salbung die beiden ihr ähnlichen Zeit- und Glaubensgenossen: die belgische Niederländerin Antoinette Bourignon (s. d. Art.) und die Engländerin Jane Leade (s. d. Art.). Vornehmlich durch Madame Guyon, wie sie gewöhnlich von ihren Anhängern genannt wird, wurde der mystische Quietismus des Molinos (s. d. Art.) aus den romanischen Südländern und den katholischen Klöstern in den germanischen Nordländern unter Franzosen, Niederländern, Engländern und Deutschen und namentlich auch in der evangelischen Kirche ausgebreitet. Obschon sie selber ganz und durchaus eine streng kirchliche Katholikin war und blieb und auch eine rechtgläubige Katholikin seyn wollte, so weist sie doch in ihrer Mystik, in ihrer Lehre von der Ruhe und Gelassenheit in Gott, von dem einfachen und nackten Glauben und von der reinen Liebe über ihre Zeit und Kirche hinaus auf den allen Christen gemeinsamen ewigen Grund des in der Liebe lebendigen Glaubens. Bei außerordentlichen geistigen Anlagen und tiefer Frömmigkeit theilte sie jedoch auch in vollem Maße sowohl die ihr selber wohlbekannten Schwächen und Vorzüge ihres Geschlechtes (besonders Eitelkeit und Unbeständigkeit) als auch die ihrer Zeit, des durch Geistreichigkeit und Bigoterie ausgezeichneten Jahrhunderts Ludwig XIV., dessen ganze Regierung sie mit durchlebt hat. Die damals in Frankreich herrschende Frömmigkeit war ihrem nächsten Boden, dem Hause und der Familie, als sey dies nur unheilige Welt, entrissen und bestand demnach fast ausschließlich in kirchlicher Devotion, täglichem Messehören, möglichst häufigem Beichten und Communiciren und fleißigem Beten von Gebetsformularen oder von gedruckten Meditationen, wozu noch als thätiger Erweis der Frömmigkeit Freigebigkeit gegen Klöster und Priester und allenfalls (meist nur im Kloster selbst) Armen- und Krankenpflege nicht ohne bewußte Ostentation kamen. Gehorsame Unterwerfung unter den an Gottes Statt als Richter sitzenden Beichtvater (geistlichen Führer, Seelenvater genannt) bis zur Aufopferung des eigenen Gewissens und der eigenen Persönlichkeit galt als höchste und unbedingte Pflicht, selbst wenn das unschuldige Beichtkind, wie Mad. Guyon es selber erlebt hat, seither unbekannte und unnatürliche Sünden erst durch die unkeuschen Fragen des Beichtvaters kennen lernte oder wenn sie in der Angst, Sünden beichten zu müssen, um absolvirt zu werden, Sünden als begangen erdichtete oder alte Sünden als neu begangene noch einmal beichtete. Das Zerreißen der heiligsten gottgegebenen Familienbande und das Aufgeben der wichtigsten

Eltern- und Kindespflichten, um im Beichtverhältnisse oder im Kloster andere unnatürliche sogenannte geistliche Verbindungen einzugehen, ward als ausnehmende Frömmigkeit gerühmt. Bekehrung (conversion) und in's Kloster gehen, fromm oder Nonne (religieuse) werden, waren vielfach schon in den Zeiten des frühen Mittelalters gleichbedeutende Worte geworden. Von diesen Einseitigkeiten und Verkehrtheiten finden wir besonders die erste Hälfte des Lebens der Mad. Guyon beherrscht, wie sie es selber 1688 im Klostergefängnisse in Paris beschrieben und später bis 1709 fortgesetzt hat. (La vie de Mad. de la Mothe-Guyon, écrite par elle-même. 3 voll. Cologne 1719. Deutsch, nebst vier ihrer Lieder, worunter das herrliche über die reine Liebe: Wer Liebe ein Verbrechen heißt [oder: Sollt' Liebe ein Verbrechen seyn], in vortrefflicher Uebersetzung von Henriette von Montenglaut. 3 Thle. Berlin 1826.)

Die reichen adeligen Eltern der nachherigen Mad. Guyon ließen ihr von Anfang an wie Zeitlebens sehr kränkliches und darum von ihnen vernachläßigtes Kind von der frühesten Jugend an im Kloster (bei den Ursulinerinnen) erziehen, wodurch das sehr begabte und sehr reizbare Mädchen für immer eine ernste und streng religiöse Richtung erhielt, wenn auch das nichtsdestoweniger von Eitelkeit und Gefallsucht erfüllte Herz noch keineswegs wahrhaft bekehrt war. Außer den weltlichen Romanen las sie besonders die heilige Schrift, die Nachfolge Christi und Heiligengeschichten, und unter diesen machten den tiefsten Eindruck auf sie der gottinnige Franz von Sales und das Leben seiner geistlichen Tochter, der Frau von Chantal († 1641, s. d. Art. Franz v. Sales), der Gründerin des Ordens der Heimsuchung Mariä in Savoyen und Südfrankreich, welcher der Armen- und Krankenpflege gewidmet war. Das junge, noch nicht zwölfjährige Mädchen suchte dieser heiligen Frau so viel als möglich in Allem nachzuahmen; z. B. da diese nach den Worten im Hohenliede: „Setze mich wie ein Siegel auf dein Herz", sich den Namen Jesus mit einem glühenden Eisen auf ihr Herz gebrannt hatte, nähte sie sich wenigstens ein mit diesem Namen beschriebenes Papier auf der Haut fest. Nachdem es der jungen Schwärmerin nicht gelungen war, durch einen in frommem Betruge untergeschobenen Brief ihrer Mutter in das Kloster der Heimsuchung Mariä aufgenommen zu werden, so nahm sie sich vor, auch außer demselben in strenger Nachahmung des Lebens und Leidens Christi eine ascetische Lebensweise zu führen, und unterwarf sich demnach nicht nur den strengsten kirchlichen Uebungen, sondern auch den härtesten Entbehrungen und Selbstpeinigungen, indem sie erst später und nur allmählig zu der Einsicht kam, „daß nur dem Herrn gebühre uns Kreuz aufzulegen und daß das Leiden nach eigener Wahl nur leicht sey gegen das schwere Kreuz des Herrn." Sie geißelte sich bis auf's Blut, trug fast täglich Gürtel mit eisernen Stacheln, zerriß sich mit Dornen und Disteln, fastete und wachte übermäßig, leckte freiwillig Auswurf und Eiter, verdarb sich die Speisen mit Wermuth und Koloquinten, ließ die schmerzhaften Zähne absichtlich stehen und dagegen gesunde ausziehen und träufelte sich brennenden Siegellack auf die Hand. Diese strenge geistliche Disciplin setzte sie auch noch fort, nachdem sie als eine unterdessen zu hoher Schönheit und reicher Begabung erblühte Jungfrau, noch nicht sechszehn Jahre alt, ohne alle Neigung an den zweiundzwanzig Jahre älteren und bald darauf kränklichen sehr vornehmen und reichen Herrn von Guyon verheirathet worden war, welchen sie erst nach der Verlobung und einige Tage vor der Hochzeit persönlich kennen lernte. Da ihre Ehe bei ihrer ascetischen Richtung ihr nur „eine Last" war und ihr demnach harte Opfer auflegte, so konnte sie auch keine glückliche seyn; sie ward aber durch die unabläßige Mißhandlung ihrer zanksüchtigen und geizigen Schwiegermutter, welche auch ihren Sohn und die Kammerjungfer ihrer Schwiegertochter auf ihre Seite zu bringen wußte, zu einem schrecklich unglücklichen Leben für die nur aus Gehorsam und nicht aus Liebe ihre Pflicht treu erfüllende und durch ihren frommen Wandel ärgerliche Frau. Um ihre Umgebung nicht unaufhörlich durch ihre Worte zu reizen, da sie doch nur immer Widerspruch fand, griff sie sogar einmal nach einem Messer, um sich die Zunge auszuschneiden. Bei dieser übertriebenen Ascese und schweren häuslichen Leiden unterlag

die junge Frau doch auch noch öfters den Versuchungen zur Eitelkeit, trug unanständiger Weise, wenn auch nicht so arg wie die damalige Unsitte, ihre Brust bloß und ließ sich — ohne jedoch jemals ihrem Manne wirklich untreu zu werden — von ihren Verehrern förmliche Liebeserklärungen machen. Nachdem aber ihr in selbstgewählter Geistlichkeit und jugendlicher Eitelkeit unbefriedigt hin und her schwankendes Herz durch einen frommen Franziskaner von dem äußerlichen Werk= und Formeldienste auf das innere Leben in der steten Gegenwart der Liebe Gottes und auf das stillschweigende inwendige Gebet ohne Worte hingewiesen worden war, und so die junge erst zwanzigjährige Frau (1668) eine plötzliche und gründliche Bekehrung (innere Verwundung) erlebt und in der Mystik das gefunden hatte, was sie seit so vielen Jahren gesucht hatte: da entsagte sie auch entschiedener der Welt und den weltlichen Lüsten und war daher froh, daß sie erst zweiundzwanzig Jahre alt durch die Blattern ihre Schönheit größtentheils einbüßte. Den nun zunehmenden häuslichen Unfrieden ertrug sie mit wachsendem inneren Frieden und erndtete daher auch zuletzt von ihrem sterbenden Gatten (1676) Anerkennung und Dank für ihre aufopfernde Pflege. Die junge achtundzwanzigjährige Wittwe brach dagegen bei der Meldung seines Todes alsbald in die Worte aus: „O mein Gott! Du hast meine Bande zerrissen; Dir will ich Dank opfern!“ Auch nahm sie sich alsbald fest vor, nie wieder zu heirathen, obgleich sie das eigentliche Klostergelübde selbst erst später (1681) ablegte, nachdem sie sich bereits ihres Vermögens bis auf eine bestimmte Leibrente entäußert hatte.

Ungerne hatte jener Franziskaner an Statt ihres bisherigen, über ihre ernstliche Bekehrung zu einem mystischen Leben erzürnten Beichtvaters ihre Seelenführung übernommen; mit richtigem Takte wies er sie an die Priorin der Benediktinerinnen Genovefa Granger in Paris, „eine der größten Dienerinnen Gottes ihrer Zeit.“ Nach ihrem Vorgange und Rathe verlobte sich Mad. Guyon schon vier Jahre vor dem Tode ihres Mannes (1672) an dem Jahrestage ihrer Bekehrung durch Unterzeichnung eines förmlichen Vertrages (mit ihrem Blute) mit dem himmlischen Blutbräutigam, wobei sie sich als Aussteuer Kreuz und Verachtung erbat. Die Granger wies auch ihrer geistlichen Tochter den hoch erleuchteten Mystiker und berühmtesten Seelenführer damaliger Zeit, Bertot, den Verehrer des 1659 gestorbenen Bernières, dessen Schriften Tersteegen übersetzt hat, als Beichtvater zu. Mad. Guyon trat auch zu ihm in das innigste Verhältniß, obschon sie gerade damals fünf bis sieben Jahre lang (1673—1680) in dem Zustande geistlicher Dürre und Dunkelheit war, so daß sie sich mit dem besten Willen gegen Bertot nicht auszusprechen und dieser sie demnach auch nicht völlig zu verstehen vermochte. Nach seinem Tode (1681) glaubte seine ihm so nahe verbundene Tochter „die Erbin seines Geistes geworden zu seyn, damit sie seinen Kindern helfen könne.“ Muthmaßlich wurde sie die Herausgeberin seiner mystischen Schriften in 4 Bänden, unter dem Titel: Le Directeur mystique (im Auszuge deutsch: Der von Gott erleuchtete Führer in den geheimen Wegen des mit Christo in Gott verborgenen Lebens. 2 Thle. Berleburg 1740), worin auch zwanzig Briefe von ihr selber enthalten sind. In demselben Jahre erwachte nun auch nach der Zeit jahrelanger Dunkelheit in der nun dreiunddreißigjährigen jungen Wittwe nach Versorgung ihrer beiden Söhne ein unruhiger lebhafter Missionstrieb, welcher ihre Schwärmerei auf den höchsten Gipfel brachte, zugleich aber auch der Anfang ihrer außerordentlichen geistlichen Wirksamkeit wurde. Zunächst hielt sie sich durch besondere Offenbarungen für berufen, durch Gebet, Arbeit (Heilung mit Geheimmitteln und Pflege von Kranken) und Opfer für die Bekehrung Genfs zu wirken, und floh daher 1681, nur von ihren geistlichen Seelenführern berathen, mit ihrer kleinen Tochter heimlich aus Paris in das dicht bei Genf in Savoyen gelegene neu errichtete Haus der Neubekehrten Katholiken zu Gex, dessen Superiorin sie werden sollte. Da sie sich jedoch in diesem Kloster bleibend nicht wohl fühlen konnte, auch für die Gesundheit und Erziehung ihrer Tochter besorgt war, so begann die einmal ihrer natürlichen Heimath und Pflicht entrissene Frau ein fünf Jahre währendes sehr unstätes und zweckloses Umher=

treiben in Savoyen und Piemont und im Rhonegebiet bis nach Marseille und Genua, wobei sie äußerlich nirgendwo lange Ruhe fand, während sich ihr inneres Leben bis zur höchsten mystischen Vollkommenheit, bis zu völliger Gelassenheit und Ersterbung verstieg. Den wesentlichsten Einfluß auf sie übte hierbei der ihr — auf ihren Wunsch — von dem Bischof von Genf d'Argenthon zu Annecy zum Seelenführer gegebene Superior der Barnabiten in Thonon Lacombe, mit welchem sie sich, wenn auch dem Leibe nach meistens von ihm getrennt, geistlich auf das Innigste verbunden fühlte, und der daher von nun an auch der Genosse all ihres inneren und äußeren Leidens wurde. Schon 1671 hatte sie ihn auf Empfehlung ihres Bruders, des Barnabiten la Mothe, flüchtig kennen gelernt und später mit ihm als einem besonders erleuchteten Manne correspondirt, worauf sie sich beim Wiedersehen in Gex alsbald auf wunderbare Weise mit ihm vereinigt fühlte. Lacombe war ebenfalls ein Anhänger des Franz von Sales und des Pater Molinos, und konnte daher anfänglich seine geistliche Tochter, welcher Molinos sogar dem Namen nach ganz unbekannt blieb, auf diesem mystischen Wege des Quietismus, der unbedingten reinen Liebe und Gottgelassenheit leiten, während später sie selber ihm ein Vorbild wurde. „Heiliger Gott," sagt er in seinen Maximen (in den Werken der Frau von Guyon mit abgedruckt), „laß mich Alles, laß mich den größten aller Sünder seyn. Nur bewahre vor dem Stolz mich und vor der Hoffahrt." Und damit übereinstimmend die Guyon: „Die Hölle! nur keine Sünde!" Nunmehr erkannte Madame Guyon bald, daß die Bekehrung der Reformirten, deren es ohnehin in Frankreich keine mehr gäbe, nicht ihr rechter Beruf sey, wohl aber die Führung der schon bekehrten Seelen zum inneren Leben. Nach dem von ihr in einer Vision erblickten und auf sie angewendeten Bilde des mit der Sonne bekleideten schwangeren Weibes in der Offenbarung, sollte sie eine Mutter der Gläubigen werden und, nach der von der seligsten Mutter ihr, einem armen Nichts mitgetheilten Fruchtbarkeit und göttlichen Mutterschaft, sollte auch sie geistliche Kinder zeugen, welchem Berufe sie von nun an wirklich ihr ganzes Leben unter den schwersten äußeren Leiden und noch schmerzlicheren inneren Seelenkämpfen (Geburtsschmerzen) widmete, jedoch dabei auch der Gefahr der Eitelkeit und des geistlichen Hochmuthes vielfach unterlag. Zunächst offenbarte ihr der Herr während ihres nächtlichen Gebetes in Gex, „daß sie des Lacombe geistliche Mutter und derselbe ihr Sohn sey", worauf sie sich ihm alsbald als „Gnadenmutter" anbot. Von nun ward ihr Verhältniß zu ihm ein so inniges, selbst in der Ferne wirkendes sympathetisches oder magnetisches, daß es mit Grund großen Anstoß erregte, wenn ihnen auch mit Unrecht eigentlich unkeuscher Umgang vorgeworfen worden ist. Sie selber nennt ihre „Vereinigung eine unauflösliche Einheit, worin sie ihn von Gott selbst nicht mehr zu unterscheiden wußte." In dieser schwärmerischen Zeit und Stimmung fühlte sich Mad. Guyon nun auch plötzlich zum Lehren durch Wort und Schrift, durch Schriftstellerei getrieben, und zwar nach Art und Angabe aller damaligen Mystiker: ohne alle Absicht und Meditation, „aus unwiderstehlichem Triebe", aus Inspiration oder wenigstens in Intuition und Contemplation sich willenlos als Werkzeug ihrem Gegenstande und ihrem Gott sich überlassend. So verfaßte sie 1683 ihre schönste, wahrhaft erhabene und tief poetische Schrift: les torrens (die Ströme), in welcher sie ohne Zweifel nach dem Muster der von Bertot gebrauchten Allegorie der Seelenführung Gottes als eines Schiffers (I. 1—96) und des inneren Lebens der Seele als eines Vögeleins (I. 97—208) durch den ihr neuen Anblick der herrlichen Alpengewässer angeregt, das ganze innere Leben und insbesondere ihre eigenen geistlichen Erfahrungen unter dem Bilde der Bäche, Flüsse und Bergströme schildert, welche sich zuletzt in das Meer — in Gott — ergießen und verlieren. Um dieselbe Zeit schrieb sie ihre Abhandlung von der Reinigung der Seele nach dem Tode, worin sie die Qual der Verdammten wie der im Fegfeuer Gepeinigten rein geistig deutete und nicht vom Teufel, sondern von Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, so wie von der unbefriedigten Sehnsucht nach Gott ableitet, welcher die rein passiv oder leidsam bleibenden Seelen selber reinigt: „Das

Feuer, das in dem Fegfeuer die Seelen brennet, ist kein anderes als Gott selbst, welcher durch seine göttliche Gerechtigkeit die Seelen reinigt.« »Wenn die Seele im Feuer der Reinigung aus Eigenliebe Absichten zu ihrem eigenen Nutzen formiren und also gedenken könnte: Ich werde aus diesem Ort bald herauskommen: Ich bin in demselben dieser oder jener Fehler wegen, die ich wünschte nicht begangen zu haben; ich wünschte, daß man Gott Opfer darbrächte, um meine Qualen abzukürzen: so würde diese Seele in einer wirklichen Unvollkommenheit seyn; hierzu aber ist eine solche Seele absolut unfähig.« »Wenn (dagegen) eine verdammte Seele ihre Verurtheilung oder Verdammniß mit einem Gott unterworfenen Willen annehmen könnte, so würde sie von dieser Zeit an aufhören, sich in einem Stand der Verdammniß zu befinden und würde selig werden, indem sie hierdurch einen Akt und Werk einer sehr vollkommenen Liebe ausüben würde.« Im Jahre 1684 verfaßte sie in gleich gehobener, fast magnetisch unbewußter Stimmung zuerst ihre mystische Erklärung des Hohenliedes und der Offenbarung Johannis und dann ihre Bibelerklärung überhaupt, in welcher sie dem geschichtlichen Wortsinne, ohne denselben anzutasten, überall einen allegorisch-mystischen Sinn unterlegt oder beifügt. Schon früher hatte sie die kleine, später sehr wichtig gewordene Schrift verfaßt: Moyen court et très-facile de faire oraison (deutsch unter dem Titel: Kurze und faßliche Anweisung zum innern Gebet, oder mit späteren Zusätzen: Gebet des Glaubens und des Herzens), welche 1684 gedruckt wurde und nebst den ebenfalls gedruckten Strömen der Grund zu ihrer späteren Verfolgung geworden ist. Hier treibt sie im Gegensatz gegen das äußerliche Formular-, Oral- und Meditationsgebet auf das innere, stille contemplative Herzensgebet des Glaubens und der Ruhe ohne Worte als auf einen höheren Grad des Gebetes auf dem Grunde der gänzlichen nicht mehr begehrenden Uebergabe an Gott oder der vollkommenen Gelassenheit oder der Ohnmacht, in welcher es sogar der Seele Mühe kostet, ihrer Fehler sich zu erinnern. »Es hat in diesem Grade viel auf sich, daß man so viel als nur immer möglich im Stillschweigen verharre. Das äußere Stillschweigen ist sehr nothwendig, die innere Stille zu unterhalten, und es ist unmöglich, ein recht innerlicher Mensch zu werden, wo man nicht die Stille und Einsamkeit liebt. Gott sagt es uns durch den Mund seines Propheten: Ich will sie in die Wüste oder Einsamkeit führen und ihr daselbst an's Herz reden.« Endlich stiftete Mad. Guyon kurz vor ihrer Rückkehr nach Paris — gleich ihrem Vorbilde, der Frau von Chantal — eine besondere Congregation, »der Kindheit-Jesu-Genossen«, für welche sie eine besondere Regel verfaßte, welches ihre erste in's Deutsche übersetzte Schrift ist. (Im zweiten Theile der Schrift von Hilario Theomilo [Gottfried Arnold?]: Die stete Freude des Geistes, das eigene Kleinod derer, die den Vater anbeten im Geiste und in der Wahrheit. Frankf. 1706.) Auch in diesem Schriftchen stellt sie das stillschweigende und ruhende, nichts bittende, sondern nur Gott genießende Gebet und die Contemplation im Gegensatze gegen die Meditation als das höchste dar, und verlangt, daß der Mensch in allen Dingen zum Kinde vernichtigt und auf eine heilige Weise zum Narren werde.« »Ein recht gelassener Mensch kann auch nicht sündigen, es sey denn, daß er aus seiner Ueberlassung ausgehe; denn die Sünde ist nicht mehr in sondern nur außer ihm« — ein Satz, welcher gleich so vielen andern gräulich mißverstanden werden konnte und auch wirklich von manchen ihrer Anhänger schrecklich mißbraucht worden ist. In dieser Periode der höchsten geistlichen Spannung und Aufregung glaubte Mad. Guyon auch vielfache Offenbarungen durch Entzückungen, Visionen und Träume gehabt zu haben — worüber sie jedoch schon 1688 und noch mehr am Ende ihres Lebens weit nüchterner urtheilte — wie sie auch in ihrem Leben von vielen augenfälligen Wundern (magnetischer und sympathetischer Art), die sie verrichtet oder erlebt hat, erzählt. Am Ende ihres fünfjährigen Umherschweifens ließ sich die stets krankhaft leidende Frau von den Umständen oder von ihrem Herzen verleiten, den Pater Lacombe zu dessen eigenem Schrecken in Vercelli in Piemont aufzusuchen, worauf derselbe sie, die selbst nach Paris berufen worden war, 1686 dahin zurückbegleitete, wo Beider nur Leiden

warteten. Im folgenden Jahre ward nämlich Molinos und die quietistische Lehre auf Betreiben des französischen Hofes vom Pabste verdammt und es begann nun auch in Frankreich die Verfolgung seiner Anhänger. Lacombe wurde schon 1687 verhaftet und blieb bis an seinen Tod (1714) in verschiedenen Gefängnissen ferne von Paris; Mad. Guyon ward ebenfalls, vornehmlich auf Betreiben ihres wider sie erbitterten Bruders, des Paters la Mothe, im Januar 1688 in ein Kloster in Paris eingesperrt und wegen ihrer Lehre und Schriften in strenge Untersuchung gezogen. Obschon innerlich ergeben in ihres und ihres theueren Lacombe Schicksal, mit welchem sie stets in wunderbarer Geistesgemeinschaft blieb, und mit Abfassung ihrer Lebensbeschreibung, ihrer geistlichen Lieder, Briefe und Diskurse über religiöse Gegenstände beschäftigt, that sie doch alles Mögliche, um wieder frei zu werden, was ihr auch im folgenden Jahre durch Vermittelung der für sie gewonnenen Mad. de Maintenon gelang. Nun lebte sie einige Jahre theils bei ihrer verheiratheten Tochter, theils für sich in Paris, am Hofe und von den frommen mystischen Kreisen hoch gefeiert, in welchen die Weissagung in Erfüllung zu gehen schien, daß ihr „unzählige („Millionen“) bekannte und unbekannte Kinder geboren werden sollten.“ Zu diesen gehörte vor Allen auch der mit ihr äußerlich wie innerlich verwandte Fenelon (s. d. Art.), während sich der anfangs ihr ebenfalls günstige und in der Mystik bisher ganz unerfahrne Bischof Bossuet (s. d. Art.) wieder von ihr abwandte und allmählig ihr schlimmster Gegner wurde. An Fenelon richtete sie im Juli 1689 die kleine inhaltreiche Abhandlung in zwei Theilen: Kurzer Begriff des Weges zu Gott und der Wiedervereinigung der Seele mit Gott. Unterdessen brach in Folge des Streites Bossuets mit Fenelon auch gegen sie die Verfolgung auf's Neue los; auch konnte sie nun einmal nach ihrer Ueberzeugung wie nach ihrer Neigung das Lehren und Reden nicht lassen, um dem Herrn immer neue Kinder zu gewinnen. Vergeblich vertheidigte sie ihre bisherigen (gedruckten wie ungedruckten) Bücher in besonderen Schriften: Apologie du moyen court etc. 1690, und iustifications 1694; sie ward 1695 genöthigt, dreißig von ihren Untersuchnngsrichtern ihr vorgelegten quietistischen Sätze als irrig zu widerrufen, worauf ihre schon 1688 in Rom verdammte Lehre von vielen Bischöfen in besonderen Rundschreiben verworfen und sie selber zu Ende des Jahres 1695 wiederum verhaftet und zehn Jahre lang in Vincennes, Vaugirard und in der Bastille eingekerkert gehalten wurde. Unterdessen schrieb Bossuet wider sie seine instruction sur les états d'oraison und seine relation sur le quiétisme, während Fenelon durch päbstliche Entscheidung zum Widerrufe seiner maximes des saints genöthigt wurde, die er 1697 zur Vertheidigung der Grundsätze der Mad. Guyon geschrieben hatte. Man scheute sich sogar nicht, sich des durch vieljährige harte Gefangenschaft auf der Insel Oléron, auf dem Schlosse Lourdes am Fuße der Pyrenäen und zuletzt in der Bastille niedergebeugten und den ganzen Tag zur Gartenarbeit gezwungenen Lacombe zur Widerlegung der Mad. Guyon zu bedienen, indem man ihn (1698) Briefe schreiben ließ, in welchen einige Ausdrücke schändliche Ausschweifungen zuzugestehen schienen und er die Mad. Guyon zum Geständnisse und Bereuung ihrer beiderseitigen Verirrungen aufforderte. Staunend über den sonderbaren Inhalt des ihr vorgelesenen Briefes an sie, antwortete Mad. Guyon mit ruhiger Fassung: Lacombe müsse wahnsinnig geworden seyn! Wirklich ward aber Lacombe bald darauf völlig wahnsinnig und starb 1699 im Irrenhause zu Charenton; Bossuet selber erklärte 1700 feierlich, daß es sich bei dem ganzen Streite gar nicht um die gräulichen Consequenzen der Lehren der Mad. Guyon handle, vor welchen sie selber immer Abscheu bezeugt habe — und so konnte sie denn 1701, nach Beendigung des dogmatischen Streites und der feierlichen Unterwerfung Fenelons, aus ihrer siebenjährigen, oder, wie sie rechnete, vierzehnjährigen Gefangenschaft entlassen werden. Doch wurde sie zuerst zu ihrer Tochter auf's Land und dann nach Blois verbannt, wo sie nach dem übereinstimmenden Zeugnisse des Abtes de Labetterie als eines Augenzeugen (bei Bausset II. 497) und Tersteegens (nach brieflichen Mittheilungen von ihren genaueren Freunden — Poiret — in der Vorrede zu Bd. II. seines Lebens heiliger Seelen)

die letzten fünfzehn Jahre ein ruhiges und stilles Leben geführt hat, verehrt und bewundert wegen ihrer Geduld und Ergebung von ihrer Umgebung, und namentlich auch von ihrem in der Nähe wohnenden Sohne und von dem Bischofe von Blois öfters besucht. Nie entschlüpfte ihr ein bitteres Wort über ihre Verfolger, welche sie vielmehr damit zu entschuldigen suchte, daß sie Recht zu haben gemeint hätten, Gott aber sie habe demüthigen wollen, wofür sie ihn preise. Sie lag meistens krank auf dem Bette, von welchem aus sie jedoch der täglichen Messe in ihrer Kapelle beiwohnen und alle zwei Tage communiciren konnte. Sie erhielt häufige Besuche von ihren guten Freunden aus Frankreich, Deutschland und England und stand mit denselben ohne Unterschied der Confession in fleißigem Briefwechsel, dessen Inhalt von ihrer bleibenden Innigkeit wie von ihrer zunehmenden Einfalt und Nüchternheit Zeugniß ablegt. So starb sie nach dreimonatlicher Krankheit in ihrem siebenzigsten Jahre 1717 zu Blois.

Noch bei ihrem Leben erschien 1704 bei Wetstein in Amsterdam eine Sammlung ihrer kleinen geistlichen Schriften: Opuscules spirituels, vielleicht schon von ihrem eifrigen Verehrer und vertrauten Freunde Peter Poiret (s. d. Art.) besorgt, welcher 1713—1722 in Amsterdam (angeblich in Cologne bei Jean de la Pierre) ihre mühsam gesammelten sämmtlichen Schriften in 39 Bänden herausgab, von denen 20 ihre Betrachtungen über die heilige Schrift enthalten. In deutscher Sprache erschienen in Leipzig in gr. 8. ihr Leben 1727, ihre kleineren Schriften 1729, ihre Briefe (leider ohne die Namen der Empfänger) in 4 Bänden 1728—1743, ihre geistreichen Diskurse über verschiedene Materien, welche das innere Leben betreffen, in 2 Bänden 1730 f. Ihre Bibelerklärungen (A. Test. 12, N. T. 8 Bde.) erschienen (wahrscheinlich aus oder in Berleburg) erst 1744 ohne Druckort in kl. 8., und in derselben Ausgabe 1768—1774 ebenfalls ohne Druckort "auf Kosten einiger Freunde, die in der Ewigkeit bei dem Herrn sind"; ihre kleineren geistlichen Abhandlungen nebst einigen Liedern. Ihre Ströme hat außerdem nebst den Maximen von Lacombe Kosegarten vortrefflich übersetzt und bevorwortet (Stralsund 1817). Ihre mehr als 1000 betragenden geistlichen Gedichte (Poésies spirituelles, 4 volls.), von welchen Kosegarten rühmt, daß es unter ihnen kein einziges mattes oder frostiges geben dürfte, wohl aber unzählige voll echten Odenschwungs und der höchsten lyrischen Flüge, sind meines Wissen nicht in's Deutsche übersetzt worden. Noch in ihrem Todesjahre sandte Mad. Guyon ihr letztes Werk, das kleine poetische Büchlein: "Die heilige Liebe Gottes und die unheilige Naturliebe" selbst an Poiret, welches Tersteegen 1738 übersetzt und mit den dazu gehörenden 44 Sinnbildern und einem Auszuge aus ihren Betrachtungen über die heil. Schrift 1751 zu Solingen (jetzt bei Bädeker in Essen) herausgegeben hat; Tersteegen (Lebensbeschreibung heiliger Seelen, Vorrede zu Bd. II.) verdanken wir auch außer Bausset die einzig vorhandenen Nachrichten über die letzten zehn Jahre ihres Lebens.

Der Kreis der Anhänger der Mad. Guyon hat sich auch nach ihrem Tode noch erhalten und räumlich immer weiter ausgedehnt, wenn auch an Zahl abgenommen. In Frankreich hielten sich im Geheimen, selbst unter den höchsten Ständen, Viele nach ihren Grundsätzen, besuchten daher auch äußerlich die Messe, obschon sie innerlich auf ganz andere Weise ihren Gott verehrten; ihre äußere Weltförmigkeit erregte aber bei den echten Anhängern der Mad. Guyon je länger je mehr Anstoß; auch in Deutschland fand sie unter Vornehmen und Geringen immer zahlreicheren Anhang, der sich schon zu ihren Lebzeiten bis nach Berlin ausdehnte. Besonders gehörten Poiret in Rhynsburg, Gottfried Arnold und Tersteegen zu ihren Verehrern und gaben daher auch ihre Schriften heraus. Jung-Stilling schildert in seinem Theobald oder die Schwärmer (Bd. I.) den außerordentlichen Einfluß ihrer Schriften unter den ihr anhangenden Mystikern und Separatisten Westdeutschlands, deren sich Viele zu thätiger Ausübung ihrer Lehre wirklich in die Wüste und Einsamkeit begaben. Ihre Karrikatur war die Mutter Eva von Buttlar (s. d. Art.). Ein anderer solcher Einsiedler edelster Art war der Ritter de Saint-George de Marsay (s. d. Art.), welcher anfangs im Wittgensteinischen in enkratitischer Entblößung und

mystischer Ehe mit seiner Gattin und dann auf dem Schlosse Hayn unweit Siegen bei dem Herrn von Fleischbein eine eigene Guyonische mystische Gesellschaft zu praktischer Ausübung ihrer Regel der Kindheit Jesu stiftete und ganz nach dem Vorbilde „der in einem wahren apostolischen Stande stehenden und in Gott vollendeten heiligen Seele Mad. Guyon“ 1735, 2 Bde. Diskurse oder Zeugnisse von der Richtigkeit der Wege des Geistes veröffentlichte. In Tersteegen hat die französische Mystik und insbesondere die Mad. Guyon ihr edelstes und reinstes Abbild gefunden. Endlich hat die berühmte Berleburger Bibel (1726—1742), deren Geschichte aus den — handschriftlichen — Quellen Winkel in der Evangelischen Monatschrift für Rheinland und Westphalen. Bonn 1851, I. geschrieben hat, in ihrer mystischen Erklärung vornehmlich nur eine Uebersetzung der Betrachtungen der Guyon geliefert, welche, wohl mit Marsay's Hülfe, der Graf Casimir von Wittgenstein-Berleburg eigenhändig angefertigt hat. Dadurch diente die unter den Mystikern Deutschlands weit verbreitete Berleburger Bibel zugleich zur Befriedigung des geistlichen Bedürfnisses der zahlreichen deutschen Freunde der Mad. Guyon, deren Bibelbetrachtungen damals noch nicht übersetzt waren.

Die Quellen des Lebens der Mad. Guyon sind ihre eigenen Schriften, sowie die angeführten Herausgeber derselben und namentlich Bausset im Leben Fenelons im 1. und 2. Bde. Den besten vorhandenen Abriß desselben hat, außer den Supplementen der „Auserlesenen Materialien zum Bau des Reiches Gottes“ (Leipz. 1739), 15. Sammlung, Hagenbach in seinen bekannten Vorlesungen (Bd. IV.) geliefert. Eine angemessene wissenschaftliche und kritische Biographie ist noch nicht vorhanden. M. Goebel.

Gyrovagi. Das Abendland hat eine besondere Geschichte des Mönchthums aufzuweisen, auch hinsichtlich der Gyrovagi. Die occidentalischen Mönche waren weder zu äußerster Entsagung, noch zu fortgesetzter Versenkung in die Tiefen der Contemplation, noch zu Abgeschlossenheit, noch zu Handarbeit geneigt. Das Cönobitenleben war sowohl den ersten fanatischen Asceten, als auch ihren aller Lebensordnung entwöhnten Nachfolgern unangenehm. Da sich nun aber die allgemeine Meinung auch der abendländischen Christenheit schnell dahin entschied, alle Mönche ohne Ausnahme als in Klöster oder in Einsiedeleien gehörig zu betrachten, so sah sich die große Zahl der Widerstrebenden sehr bald selbst genöthigt, sich an ihre seßhaften Brüder anzulehnen und von ihnen ihre Lebensbedürfnisse sich darreichen zu lassen. Sie zogen also in Mönchstracht (aber auch oft in besonderer Weise z. B. mit langwallendem Haupthaare und Barte) von Klause zu Klause, von Zelle zu Zelle, von Abtei zu Abtei, wurden überall wegen des allen Mönchen eigenen Gebotes der Gastfreundschaft einige Tage lang beherbergt und gepflegt und entzogen sich überall der Mahnung zum längeren Bleiben und zum Eintritte in die Gemeinschaft durch allerlei Ausflüchte. Waren sie aber mit ihrer Rundreise zu Ende, so begannen sie dieselbe von Neuem und davon, daß sie gleichsam im Kreise herumirrten, nannte man sie Gyrovagi; bei Isidor von Sevilla heißen auch die Circumcellionen (s. d. Art. Donatisten) so. Sie störten die Abgeschlossenheit, Lebensordnung und Andacht der Einsiedler und Cönobiten, sie gaben ihnen hinsichtlich aller Mönchstugenden das schlechteste Beispiel und waren oft die Zuträger ungehöriger Nachrichten und gefährlicher Ketzereien. Umsonst erklärten sich Augustin (de opere monachorum c. 28.) und Cassian (collatio 18.) mit Eifer gegen diese vagabundirenden Mönche. Es lockerten sich schnell die kaum erst geknüpften Bande des Cönobitenlebens und es trat eine freie Strömung in diesem Kreise ein, welche zwar auch nicht ohne Segen z. B. für die Mission war, aber doch das Mönchthum in Zersplitterung und in äußeren und innern Verfall brachte. Man erkannte es auch bald als Pflicht, dem Unfuge der ganz nach Belieben, oft in schlimmster Zwietracht und zum großen Aergernisse lebenden Mönche zu steuern. Dahin zielten Beschlüsse der im 6. Jahrhunderte in Frankreich gehaltenen Synoden, dahin in demselben Jahrhunderte die Klosterstiftungen des Cäsarius von Arles, Benedikt von Nursia und Cassiodor. Benedikt schrieb seine Regel für die Cönobiten und ausdrücklich (cap. 1.) gegen die Sarabaiten und Gyrovagi und es scheint, daß er den

letzteren Namen zuerst schriftlich verzeichnet hat. Auch Columban und Isidor von Sevilla (de eccl. s. officiis lib. 2. c. 15.) im 7. Jahrhunderte traten in Wort und That gegen die Zerfallenheit und Unstätigkeit des Mönchthums auf, aber erst der Sieg der Benediktinischen Regel im 8. Jahrhunderte und das, was Karl der Große und Ludwig der Fromme mit Benedikt von Aniane thaten, brachte das abendländische Mönchthum in die feste cönobitische Form, welche die umherirrenden heimathlosen Mönche allmählig ganz verschwinden ließ. In mancher Beziehung erinnern Stifter späterer Orden, z. B. Romuald, an das ältere griechische fluctuirende Ascetenthum. Die Bettelmönche gehören in eine Reihe von Erscheinungen, welche mit den häretischen Ascetenschwärmen des Orientes in Verbindung stehen. — Gyrovagi sind auch unstäte umherziehende Kleriker genannt worden, aber entweder waren dieselben zugleich und zunächst Mönche und erhielten jene Benennung als solche oder es fand doch nur eine gelegentliche und wohlbewußte Uebertragung statt. — Vergl. *Martene,* Commentarius in Regulam S. P. Benedicti, Paris 1690. p. 53 sqq. **Albrecht Vogel.**

H.

Haager Gesellschaft, s. Holland.

Haar bei den Hebräern. Das Haupthaar trugen die alten Hebräer als Schmuk und Zierde des Mannes, doch so, daß sie es nicht übermäßig lang wachsen ließen, sondern es von Zeit zu Zeit abschoren, 2 Sam. 14, 26.; das Haar wachsen zu lassen, geschah nur in Folge eines Gelübdes, 4 Mos. 6, 5. vgl. v. 14. Richt. 12, 5; 16, 22. Apgesch. 18, 18. (vgl. d. Art. Nasiräat), ja das Wachsenlassen der Haare und Nägel wird Dan. 4, 30. als Zeichen der Thierheit Nebukadnezars angeführt. Auf der andern Seite ist Ausraufen, Esra 9, 3. Stücke in Esth. 3, 2., und Abscheeren der Haare Zeichen der Trauer, Jerem. 7, 29. Micha 1, 16., und der Gefangenschaft, Jes. 7, 20., weßhalb denn auch in der Priesterordnung des neuen Jerusalem bei Hesekiel (44, 20.) den Priestern ausdrücklich geboten wird: „Ihr Haupt sollen sie nicht kahl scheeren und nicht frei wachsen lassen; verschneiden sollen sie die Haare ihres Hauptes.“ Doch war auch bei'm Abscheeren des Haupthaares wie beim Barte eine gewisse Art desselben im Gesetze verboten, 3 Mos. 19, 27. s. d. Art. Bart. I. S. 699. Ein Kahlkopf ist Gegenstand des Spottes und der Verachtung, 2 Kön. 2, 23. Jes. 3, 17. 24. Junge Leute ließen die Haare auch wohl in Locken wachsen, Hohel. 5, 2. 11. oder flochten das lange Haar in Zöpfe, wie Simson Richt. 16, 13. 19.; später aber galt dies jeden Falls, wahrscheinlich des Mißbrauchs wegen, der damit getrieben worden war, als ein Zeichen weibischer Weichlichkeit und als Beschimpfung für einen Mann, 1 Kor. 11, 15. s. Wetstein zu d. St. Zur Pflege des Haupthaares bei Männern und Weibern gehörte, wie heute noch im Oriente, das Salben mit duftenden Essenzen und Oelen, Ps. 23, 5; 133, 2. Matth. 6, 17. Luk. 7, 46. Bei dem weiblichen Geschlechte galt auch hier, wie bei fast allen Völkern der Erde, langes und schönes Haar als eine hohe Zierde, Hesek. 16, 7. 1 Kor. 11, 15., und es gehörte zu einem wesentlichen Bestandtheile der weiblichen Toilette, das Haar in Flechten und Locken zu ordnen und es mit schönen Binden und Schnüren geschmackvoll zu umwinden, Judith 10, 3; 16, 8. 1 Petr. 3, 3., wie dies Hartmann (die Hebräerin am Putztische und als Braut Bd. II. S. 206 ff.) in seiner etwas breiten und gezierten Weise des Ausführlicheren nachweist. Solcher Lockenschmuck wird im Hohen Liede 4, 1; 6, 5. mit einer Ziegenheerde, die am Berge Gileads lagert, oder 7, 6. mit einem Purpurgeflechte, das den Geliebten gefangen hält, verglichen. Daß das „Drechselwerk“ מַעֲשֶׂה מִקְשֶׁה, Jes. 3, 24., die künstlich gedrehten und gekräuselten Locken bezeichnet, daran ist wohl jetzt kein Zweifel mehr. Einer Frau das Haar abschneiden, ist Zeichen der höchsten Beschimpfung, 1 Kor. 11, 6., das Zeichen der Sklaverei, 3 Mos. 14, 8. 9. Ueber das Scheeren des Haares als Symbol bei

der Reinigkeitserklärung des Aussätzigen s. 3 Mos. 14, 8. 9. vgl. d. Art. Aussatz. Bd. I. S. 629. In gleicher Weise gilt als Symbol der Reinheit das Scheeren des Haares bei der Einweihung der Leviten, 4 Mos. 8, 7. — Ueber das Haar und seine Tracht in der alten Welt überhaupt verweise ich auf die gelehrten Citate bei Winer, Realwörterbuch u. d. W. Thl. I. S. 479 f. Arnold.

Habakuk, der Prophet. Was allen Propheten, wir dürfen sagen: leider! gemeinsam ist, die energische Predigt gegen die Sünde, die großartige Entrüstung vermischt mit dem tiefen Klageton des Leides und der Liebe über den Abfall des im Herzen getragenen, theuren Volkes, das ergreift uns auch zunächst in dem kurzen Buche Habakuks auf das Gewaltigste. Aber wie wir bei diesen individuell verschiedensten Männern Gottes, die wie Leuchtthürme in die schwarze Nacht schwerer Zeit hineinragen, jenes ewige Thema in der mannigfaltigsten Behandlung vernehmen, so finden wir auch bei diesem Seher der göttlichen Heiligkeit in dem hellen Lichte der richtenden Wahrheit und Gerechtigkeit die abschreckende Lüge des Tages in der eigenthümlichsten Weise geschildert, doch kaum geschildert, sondern, wie es gerade zum Karakter desselben gehört, mit einigen kräftigen, das Wesentlichste hervorhebenden Grundzügen eindringlichst vor Augen gestellt. Die Betrachtung der Gegenwart bietet ihm nur „Verwüstung und Gewalt“ dar, und „Streit und Zank erhebet sich.“ Hier zeigt er uns den ganzen Boden des Lebens, in den er in seiner Zeit hineingesetzt ist, wie ein dürres Land der Verödung durch den Gifthauch der Sünde; alles Recht ist untergraben, und es herrscht nur die Gewalt und Eigenmächtigkeit des Einzelnen. Darum ist aller Friede gewichen, das Köstlichste, was der Mensch genießen kann, und ein Zustand eingetreten, vollkommen entgegengesetzt demjenigen, wie ihn der Psalmist so unvergleichlich schön malet: „Gerechtigkeit und Frieden küssen sich.“ „Darum,“ fährt er fort, „erstarret das Gesetz, und nie mehr gehet Recht hervor: denn der Böse umzingelt den Gerechten; darum geht das Recht verkehrt hervor“ (1, 3—4). Das ganze sittliche Leben ist wie mit einer starren Eisdecke belegt, wie in tiefen Winterschlaf versenkt; die reine Quelle des Gesetzes hört auf zu fließen, und wo das Recht noch genannt wird, ist es die Verkehrung in's Unrecht. Der Grund von dieser vollständigen Entartung des Zeitgeschlechts liegt in der Herzenstücke und Sophistik des Bösen, der den Guten hindert, sich in seiner Lauterkeit zu offenbaren und geltend zu machen.

So muß denn, da die Ohren des Volkes taub sind gegen die erweckenden Stimmen der Propheten, das Strafgericht des treuen Bundesgottes, der, von seinen Kindern nicht lassend, mit der Hand der liebenden Gerechtigkeit schlägt, um zu heilen, die Verhärtung derselben unnachsichtlich brechen. Der allmächtige Schöpfer und Herr des Himmels und der Erde, der in seiner unergründlichen Weisheit von Ewigkeit beschlossen, in dem aus freier Gnade erwählten Israel alle Nationen zur Einheit in der gemeinsamen und beseligenden Anbetung Seiner Heiligkeit zu führen, und nach diesem Rathschlusse und Endzwecke in dem Gewirre der Weltgeschichte zu walten und zu wirken, hat jetzt den übermächtig gewordenen Chaldäer zur Züchtigung seines widerspenstigen Volkes auserlesen, um dasselbe auf der Tenne der Reinigung zu dreschen und so die Körner von der Spreu zu sondern. Unser Prophet schildert dieses Volk der nothwendigen Läuterung Schreckensvoll in seiner kriegerischen Furchtbarkeit, „einhersausend gleich dem ungestümen Winde, in gieriger Beutelust auf seinen Raub sich stürzend wie der Adler, dessen Rosse schneller als Panther, und reißender als Abendwölfe.“ Es ist aber bemerkenswerth, wie schon in der weiteren Beschreibung des übermüthigen und gewalthaberischen Feindes in seiner Alles niederwerfenden Macht das Gericht des Propheten über den, der „sich verschuldet, weil seine eigene Kraft sein Gott“ unmittelbar hervortritt, wie er später dann Jehovah selbst erscheinen läßt, um den gesetz- und zuchtlosen Räuber, der nicht weiß, daß er nur die Ruthe in des Allerhöchsten Hand, und „stets Völker würget ohne Schonung,“ in seiner stolzen Vermessenheit und höhnischen Verachtung alles Heiligen zu Boden zu werfen. Im Angesicht des Todes und Verderbens ruft der auf dem Felsen des Glaubens

an den Felsen des Retters in der Höhe, dessen Augen zu rein, um Unrecht anzusehen," festgegründete Seher vertrauensvoll aus: "mein Gott, mein Heiliger, nicht sterben wir!"

Hoch und unverdrossen über der Verworrenheit und dem Getümmel der Zeit wie auf einer Warte stehend, getrost den Blick in die Zukunft gerichtet, harret der vorwärts pähende Wächter des Bescheides von Oben auf seine gegen den Verwüster des heiligen Volkes und Landes bei dem himmlischen Richter erhobene Klage. Und siehe! alsbald wird ihm ein Gesicht zu Theil, dessen trostvoller Inhalt, in die gedrängteste Rede zusammengefaßt, in wohlleserlicher Schrift auf Tafeln eingegraben, der Prophet zur allgemeinen, öffentlichen Kunde bringen soll. Er schreibt als Vorläufer des Apostels das größte Wort der Demüthigung und Erhebung: "der Gerechte wird durch seinen Glauben leben" (2, 1.); denn die Umstellung bei Paulus Röm. 1, 17. Gal. 3, 11. und dem Verfasser des Briefes an die Hebräer 10, 37. ist keine Umänderung des Grundgedankens, da auch im hebräischen Texte die Gerechtigkeit zum Leben nur als eine durch den Glauben gewonnene behauptet wird, wie das suffix. an אֱמוּנָה unverkennbar zeigt. Vgl. darüber meinen Commentar zu den Propheten B. 4. S. 295. Was nun der Prophet zu jenem Hauptspruche seiner Rede weiter hinzufügt, ist die praktische Erklärung derselben: weil der Chaldäer sich auf sich selbst stellt und im trunkenen Uebermuthe durch sein eigenes Werk, noch dazu in Thaten der gottlosesten Ungerechtigkeit, sich die Veste seines Glücks erbauen will, ist er dem Tode der Sünde verfallen; er muß den Zornbecher des lebendigen Gottes trinken, und seine todten Götter können ihm nicht helfen. Denn "die Völker mühen sich ab um Feuer, und die Nationen erschöpfen sich um Eiteles" (2, 13.); was schon Jesaja geweissagt (11, 9.), muß in Erfüllung gehen: "erfüllt wird die Erde von Erkenntniß der Herrlichkeit Jehovahs, wie die Wasser des Meeres Grund bedecken" (14.). Wir könnten uns schon an dieser Weissagung genügen lassen, und der letzte Vers des 2. Kapitels: "Jehovah ist in seinem heiligen Palast: still vor ihm die ganze Erde!" würde einen vollkommen befriedigenden Schluß des Ganzen bilden. Aber es folgt noch ein Psalm, der in der hinzugefügten Ueberschrift Kap. 3. "ein Gebet von Habakuk, dem Propheten, nach der Weise der Klagelieder" genannt wird.

Die Gebetsform dieses kühn-erhabenen Schlußgesanges tritt aber doch nur zu Anfang desselben in dem ersten Verse hervor, der sich übrigens genau im Zusammenhange mit der vorausgegangenen Weissagung hält: "Jehovah, ich hab' vernommen Deine Kunde, ich fürchte mich! Jehovah, dein Werk inmitten der Jahre mach' es lebendig, inmitten der Jahre thu' kund es; in der Entrüstung gedenke des Erbarmens!" Der Prophet flehet also zu Gott, daß er das Gesicht, das er über den Untergang des Chaldäers von ihm empfangen, bald in die Erfüllung der Zeit möge eintreten lassen. Ob der Furchtbarkeit des Gerichts geräth er selbst in Furcht, und im menschlich-schönsten Mitgefühle erinnert er den Eifrigen, der dem Frevler zum brennenden Feuer wird, an das in ihm leuchtende und wärmende Licht der barmherzigen Liebe. Dennoch kann er uns nicht ersparen, in die Gluthen des heiligen Zornes des zur schonungslosen Vollstreckung seines nothwendigen Strafwerkes heranziehenden Richters der Welt uns hineinblicken zu lassen. Die Theophanie, die vor unsren Augen vorüberzieht, ist in der Wahl der Bilder und Gleichnisse die prächtigste und glänzendste, die wir im A. T. finden. Strahlen schießen aus der Hand des himmlischen Richters, der wie in alter Zeit von den Urstätten der Offenbarung seiner Gerechtigkeit, von Theman und vom Berge Pharan kömmt, und Sonne und Mond wagen nicht aufzugehen bei'm Lichte seiner Pfeile, welche wandeln, bei'm Blitzesglanze seines Speeres, — und doch, wie der demüthig-kühne Maler sagt, "da ist nur Hülle seiner Herrlichkeit" (3, 4.), ein Wort, das sich der Theologe merken mag. Derselbe aber, dem bei dem Donner und Blitze solcher schreckenvollen Gotteserscheinung "die Lippen dröhnen, Morschheit dringt in sein Gebein, daß er in seinem Grund erzittert" (3, 16.), endet im stillsten Frieden sein Lied mit den Worten der freudigsten Zuversicht: "ich will in Jehovah frohlocken, will jubeln in dem Gotte meines Heiles; Jehovah, der Herr, ist meine Stärke, er macht meine Füße gleich denen der

Hirsche, und auf meinen Höhen läßt er mich schreiten.« Und so verhallet zuletzt der erschütternde Posaunenton des Propheten vor dem sanften und lieblichen Harfenklange des Sängers. Am Schlusse ist auch die Nachschrift hinzugefügt: »dem Sangmeister auf meinen Saitenspielen.«

Wenn auch diese Worte, aus denen man nicht mit Unrecht geschlossen, daß Habakuk ein Levite gewesen, dem Buche nicht beigezeichnet wären, so würde schon aus Ton und Form des letzten Kapitels die lyrische Natur und Bestimmung desselben erkennbar gewesen seyn. Denn, was schon an einem andern Orte von mir gesagt worden, darf ich noch jetzt wiederholen: »Habakuk trägt nicht bloß den Prophetenmantel, sondern auch der Kranz des Dichters zieret sein ehrwürdiges Haupt; er ist ein Jeremia und Assaph zugleich; ja gerade an diesen letzteren erinnert er vorzugsweise, und scheint in seine Gesänge sich tief versenkt zu haben. Ebenso ist er auch jenem Propheten in seinem innersten Wesen am nächsten verwandt; beide sind ausgezeichnet durch eine gewisse lyrische Weichheit, verbunden mit einer hohen Männlichkeit, ja Heftigkeit des Sinnes; Sturm der Seele und sanfter, milder Hauch des Geistes durchdringen sich wunderbar.«

Von diesem außerordentlichen Manne, der unter den kleinen Propheten ein großer und unter den großen einer der größesten ist, möchte man mehr, als seinen bloßen Namen wissen; nur die ungewisse Sage hat uns von seinen persönlichen Verhältnissen einen so reichen Bericht erstattet, wie wir ihn von keinem anderen Propheten besitzen. Vgl. Delitzsch, de Habacuci Prophetae vita atque aetate, 1844 ed. auct. et emendat. Die zartsinnige Deutung, die Luther dem Namen חֲבַקּוּק, bei den LXX. Ἀμβακούκ, der sich auf חָבַק »umarmen« zurückführen läßt, gegeben, mag hier ihre Stelle finden. »Habakuk hatte einen rechten Namen zu seinem Amt. Denn Habakuk heißt auf deutsch ein Herzer, oder der sich mit einem Andern herzet und ihn in die Arme nimmt. Er thut auch also mit seiner Weissagung, daß er sein Volk herzet und in die Arme nimmt, das ist, er tröstet sie und hält sie empor, wie man ein arm weinend Kind oder Mensch herzet, daß es schweigen, oder zufrieden seyn solle, weil es, ob Gott will, soll besser werden.«

Nicht einmal die Ueberschrift, wie es sonst bei den prophetischen Büchern in der Regel geschieht, gibt uns den Namen eines Königs an, unter dem etwa Habakuk geweissagt habe. Wir sind aber hier glücklicherweise zum Verständniß des Einzelnen nicht von der Kenntniß specieller historischer Verhältnisse abhängig. Alles legt sich für die Auslegung auf das Klarste zu Tage, wenn auch nicht einmal die Chaldäer als politische Weltmacht genannt wären. In der bestimmten Nennung derselben liegt nun auch, wenn wir sonst Genügsamkeit in diesen kritischen Dingen gelernt haben, hinlängliche Auskunft über die Zeit unsres Propheten. Er kann nicht früher aufgetreten seyn, als in den Tagen, wo bereits jene Feinde Juda zu überschwemmen drohten. Manche Kritiker wollen freilich aus der ganzen Beschreibung des Volkes den Schluß ziehen, daß er erst dann geschrieben, wo die verheerenden Schaaren schon von dem Lande Besitz ergriffen. Aber die Worte 1, 6.: »sieh'! ich laß' aufstehen die Chaldäer, das Volk, das bittere und das schnellbereite, das wandert in der Erde Weiten, Wohnungen einzunehmen, die nicht sein,« machen auf den Unbefangenen den entgegengesetzten Eindruck, wie wir dabei auch Hitzig u. A. auf unserer Seite haben. Deshalb dürfen wir aber doch nicht in der Zeit zu weit zurückgehen und unsere Weissagung schon in die Regierungsjahre Manasse's versetzen, wie zuletzt noch Hävernik gethan und auch Keil dazu geneigt ist: denn so furchtbar-gegenwärtig, wie der Prophet den Feind schildert, mochte er schwerlich ihm damals schon vor Augen stehen. Nicht einmal unter Josia können wir ihn mit Bestimmtheit auftreten lassen, wie namentlich Delitzsch zu erweisen sucht. Er macht dabei außer verschiedenen anderen Gründen, die schon bei früherer Prüfung mir nicht stichhaltig erschienen (vgl. meine Einleitung zu Habakuk S. 277), besonders die Abhängigkeit Zephanja's von unsrem Propheten geltend; aber nimmermehr kann dieses aus der gemeinschaftlich gebrauchten Redeweise »Stille vor dem Herrn Jehovah« (Zeph. 1, 7. und

Hab. 2, 20.), die fast wie ein Sprüchwort klingt und wenigstens zur Hälfte schon Amos gebraucht (6, 10.), mit Entschiedenheit geschlossen werden, ebenso wenig wie Jeremia deshalb Habakuk benutzt haben müsse, weil er 4, 13. dessen Panther (1, 8.) in Adler und die Abendwölfe in Wüstenwölfe verwandelt, wobei der großartige Prophet in dieser spielenden Buchstabenveränderung, nach der er die נְמֵרִים in נְשָׁרִים und die זְאֵבֵי עֶרֶב in זְאֵב עֲרָבוֹת umgesetzt, doch wirklich einen sehr kleinlichen Sinn bewiesen. Am sichersten werden wir gehen, wenn wir unser in der schönsten Einheit wohlgeschlossenes Buch unter dem Könige Jojakim entstehen lassen, der zuerst von Nebukadnezar hart bedroht war. Vgl. das Weitere a. a. O. S. 276. So urtheilen auch de Wette und Ewald. Zur neuesten Literatur der Auslegung des Propheten gehören besonders die Schriften von Ewald, Hitzig und Delitzsch, der 1843 einen der ausführlichsten Commentare über ihn herausgegeben; s. auch des Unterzeichneten Commentar über die kleinen Propheten S. 273 u. ff.

Umbreit.

Haberkorn, Peter. Einer der letzten Streittheologen aus dem Geschlechte der Feuerborn und Calove. Aus einer ursprünglich adeligen Familie 1604 zu Butzbach in der Wetterau geboren, vollendet Haberkorn seine Studien bei den Theologen der reinen luth. Orthodoxie. In Marburg schließt er sich an Mentzer an, in Jena an Gerhard, in Straßburg an Dorsche und wird im Jahr 1632 professor physices — eine der untersten Professuren — in Marburg, darauf Hofprediger in Darmstadt. Nach Einführung der reformirten Confession unter Landgraf Moritz war die lutherische Fakultät nach Gießen verlegt worden; nachdem 1625 das Kasselsche Gebiet an Darmstadt gefallen war, wurde sie nach Vertreibung der reformirten Professoren wieder nach Marburg zurückverlegt, und nachdem dieses 1650 durch den Westphälischen Frieden abermals an die Casselsche Linie gefallen, zog das darmstädtische Haus es vor, auf's Neue in Gießen eine lutherische Fakultät zu gründen. An die Spitze dieser neu erstandnen Fakultät wurde nun neben dem alten lutherischen Eiferer Feuerborn, Haberkorn, dessen Schwiegersohn, als Professor der Theologie berufen. Er starb 1676.

Die Begabung und Berühmtheit Haberkorns gehört dem Felde der Polemik an. Zur geschickteren Bestreitung der römischen Kirche hatte er sich ausdrücklich eine Zeit lang an dem damaligen Hauptsitze der römischen Polemik, in Köln, aufgehalten. Die gerade nach Beschluß des dreißigjährigen Krieges so häufig gewordenen Uebertritte zu jener Kirche gaben ihm auch Gelegenheit, von den erworbenen Streitwaffen im Dienste der protestantischen Wahrheit mehrfachen Gebrauch zu machen. Er ist bekannt worden durch das vor dem Landgraf Ernst von Hessen, welcher im Begriff stand zur römischen Kirche überzutreten, 1651 mit dem vom Pabste als Missionar für Deutschland autorisirten Kapuziner Valerianus Magnus gehaltene Colloquium, so wie durch die vor demselben Landgrafen mit dem Jesuiten Rosenthal gehaltne Disputation, über welche Colloquien die Relationen veröffentlicht wurden. Es erschien ferner von Haberkorn eine vindicatio Lutheranae fidei contra Helfericum Ulricum Hunnium, den Prof. juris zu Gießen und Marburg, den Sohn von Aegidius Hunnius, welcher ebenfalls zum Papismus übergetreten war; ebenso disputationes ante Walenburgicas 1658, gegen die Convertiten, die Gebrüder Walenburg und deren Bekehrungsmethode der Protestanten. Aber auch der zunehmende Calixtinismus machte ihm Schmerz: „die Religion des Syncretismus, welche die Calixtiner wollen, schreibt er in einem Briefe, nimmt mehr und mehr überhand auch an den Höfen der Fürsten, so daß zu fürchten ist, der Calvinismus werde in Kurzem viele Kirchen des römischen Reichs einnehmen, zumal nachdem sie auf dem Osnabrückischen Frieden, wie es heißt, gleiche Religionsfreiheit mit den Lutheranern erhalten haben (v. Seelen, deliciae epistolicae S. 191). Gegen diese Häresie ist seine enodatio errorum Syncretisticorum 1665 gerichtet, seine fidelis contra Syncretismum instituta admonitio 1665, seine vindiciae Syncretismo Casselano oppositae de S. Coena 1669. Ein solcher Mitkämpfer wider den Syncretismus mußte Calov erwünscht seyn, welcher in seinem aus den Calixtinischen Streitigkeiten bekannten Cessus Haberkornii das Hin-

scheiden Haberkorns als den Untergang eines der wenigen übriggebliebenen Gestirne am Himmel der Orthodoxie beklagt. Quellen. Witten, memoriae theol. decas XV. 4. Hessische Hebopfer 1738 St. XVII. Tholuck.

Habert, eine seit Anfang des 16. Jahrh. in der Geschichte der französischen Literatur öfter vorkommende Familie, von deren Mitgliedern aber keines über die Mittelmäßigkeit hervorragt. Von einem Hermann Habert, Abt von Cerisy und de la Roche besitzen wir das Leben des Cardinal Berulle und einige Gedichte. In der Kirchengeschichte erwarb sich Isaak Habert dadurch einen Namen, daß er der erste Pariser Theologe war, der aus Auftrag des Cardinals Richelieu gegen Jansenius schrieb. Er wurde zu Paris geboren und machte seine Studien in der Sorbonne, wo er den Doktorgrad erreichte, ward Canonicus daselbst und später (1645) Bischof von Vabres. Diesem Bisthum stand er 23 Jahre mit dem Ruf frommer Thätigkeit vor, und starb zu Pont de Salars bei Rhodez 1668. Den Jansenius beschuldigte er gegen 40 Ketzereien, und veranlaßte dadurch Antonius Arnauld zu der Schrift Apologie, in welcher die Uebereinstimmung der Lehre des Jansenius mit der Augustins nachgewiesen werden sollte. Doch blieb Habert Einer der erklärtesten Feinde der Jansenisten, wie denn ihm auch die Abfassung des berüchtigten Briefes von 1651 an Pabst Innocenz X. zugeschrieben wird, welcher, von 85 Bischöfen unterzeichnet, um Entscheidung bat. Unter seinen Schriften sind die nennenswerthen: de gratia ex partibus graecis; de consensu hierarchiae et monarchiae (Par. 1640); de cathedra seu primatu S. Petri (Par. 1645). Er hat auch das Ceremonial der orientalischen Kirche in's Lateinische übersetzt: Liber pontificalis, graece et latine c. not. Paris 1643. fol. Dr. Pressel.

Habesch, s. Abessinische Kirche.

Hadad, heißen fünf in der heil. Schrift genannte Männer:

1) der achte von Ismaels zwölf Söhnen (1 Chron. 1, 30.);

2) und 3) der vierte und der achte von den Königen, welche in Edom regierten, „ehe denn ein König regierte unter den Kindern Israel“ (1 Mos. 36, 35. 36. 39. 1 Chron. 1, 46. 47. 50. 51.);

4) ein Edomiter aus königl. Samen, der bei der Ausrottung der Männer in Edom unter David nach Aegypten entkam, der Schwager des dortigen Königs wurde und nach Davids Tod, vom Herrn zu einem Widersacher Salomo's erweckt, einen, wie es scheint, vergeblichen Versuch zur Wiedereroberung Edoms machte (1 Kön. 11, 14—22.);

5) ein König zu Zoba (s. d. Art.), welcher, die dunkle Stelle 1 Kön. 11, 25. ausgenommen, noch den Beisatz Eser hinter seinem Namen führt; von David einmal um das andere Mal geschlagen, zog er auch das ihm hülfreiche Damaskus mit sich in's Verderben und mußte er Hemath, das er bedrängt und schon als Eroberung in seinen Titel aufgenommen hatte (wie Ewald wohl richtig den Zusammenhang auffaßt), wieder fahren lassen. Die Flucht eines seiner tapfersten Hauptleute (Reson), die ihn David gegenüber geschwächt hatte, legte indessen, da David die Anhänger des Flüchtlings niedermetzelte und dieser selbst entkam, den Grund zu fortwährender Bedrängniß Salomo's durch denselben (2 Sam. 8, 3—12. 1 Kön. 11, 23—25.), da dieser König über Syrien geworden war. Dies ist nach dem hebräischen Texte die ungezwungenste Auffassung gegenüber von Josephus, den LXX und manchen neueren Auslegern; indem Josephus (Antt. 8, 7. 26.) den Edomiter Hadad (s. oben) nach Mißlingen seines Einfalls in Edom sich mit Reson von Syrien verbünden und dem israelitischen Lande durch räuberische Streifzüge schaden läßt, die LXX aber die Notiz וְאֶת־הָרָעָה אֲשֶׁר הֲדַד in V. 25. zu V. 22. ziehen und den Feldzug des Edomiters Hadad in Edom gelingen lassen, ebenso Neuere (s. de Rossi var. lect. z. d. Stelle), welche dann statt עַל־אֲרָם lesen עַל־אֱדוֹם. Auch über den Namen selbst schwanken die Lesarten. Der hebräische Text schreibt mit Ausnahme von 1 Mos. 36, 39., wo parallel mit dem הֲדַד in 1 Chron. 1, 50. 51. הֲדַר steht, durchaus הֲדַד (1 Kön. 11, 17. auch אֲדַד); die LXX dagen verwirren es noch mehr, sie schreiben in 1 Mos. 36, 35. *Ἀδὰδ*, in V. 39. *Ἀρὰδ*, beide Male mit dem

Einschiebsel υἱὸς Βαρὰδ, in 1 Chron. 1, 46. 47. aber ebenso wie in V. 50. 51. Ἀδὰδ ohne jenes Einschiebsel, in 2 Sam. 8, 3—12. Ἀδραάζερ oder Ἀδρααζὰρ, in 1 Kön. 11, 23. Ἀδαρέζερ, in V. 14—22. und V. 25. aber Ἀδὰρ, und Josephus liest in 1 Kön. 11, 25. Ἀδὲρ; ohne Zweifel hat diese Nachlässigkeit in der Schreibart der LXX auch in den hebräischen Text jene kleine Abweichung gebracht, denn die Stelle 1 Mos. 36, 39. lautet im samar. Text, 34 Mss., 12 alte Ausg. Onk. (in mehreren codd.) ebenfalls הֲדַד. Hadad bedeutet ursprünglich „Schrecken“. Dr. Pressel.

Hadad Rimmon, הֲדַדְרִמּוֹן, nach Sach. 12, 11. die Stätte einer berühmten Klage und zwar, nach dem Zusammenhang, der Klage um einen großen Todten, als Vorbild der größesten aller Todtenklagen in Jerusalem. Es erhellt daraus, wie ganz unpassend Hitzig diese Worte auf den Adoniscultus bezieht, wogegen die nähere Bestimmung des Propheten בְּבִקְעַת מְגִדּוֹן die gewöhnliche Annahme, er beziehe sich auf die Todtenklage um den König Josias, der in Folge der Schlacht bei Megiddo starb, immer die wahrscheinlichste seyn läßt. Ueber die Lage von Hadad-Rimmon sagt Ritter (Erdk. 2. Aufl. Th. 16. S. 699), die Streitfrage hinsichtlich des Verhältnisses von Hadad-Rimmon und dem späteren Maximianopolis zu Megiddo und Lejjûn (dem alten Legio) sey, so lange nicht eine genauere Lokalaufnahme und Vermessung dieser Gegenden über Distanzen und Ortsgelegenheiten bestimmtere Daten darbieten, noch für unerledigt zu halten; wie denn Robinsons und v. Raumers gelehrte Erforschungen zu ganz entgegengesetzten Ansichten geführt haben. Die Hauptgründe der verschiedenen Erklärungen beruhen auf den Distanzangaben der Itinerarien aus verschiedenen Jahrhunderten, die doch immer nur annäherungsweise Geltung haben können, zumal an einem Bergpaß, der während verschiedener Jahrtausende seit der syrischen Kolonie zu Hadad-Rimmon bis in die Zeiten, da Episkopen von Maximianopolis sich auf den Concilien von Nicäa und Jerusalem im Jahre 536 unterschrieben haben, große Verschiebungen, je nach strategischen Gesichtspunkten, erdulden konnte. Das Wichtigste bleibt zunächst die Angabe des *Hieronymus* ad c. 12. Sach.: „Adad Remmon est juxta Jezraelem — hodie vocatur Maximianopolis in campo Mageddon“, sein völliges Schweigen über Capharcotia, und die Distanzbestimmung des noch früheren Itiner. hierosol., wornach es 20 m. p. von Cäsarea und 10 m. p. von Jesreel lag. Näheres siehe bei Reland, Pal. S. 873, 891, 893—895; Robinson, Pal. III. S. 412—415, und Bibl. sacra Vol. II, 1. p. 220—221; v. Raumer, Pal. 3. Aufl. S. 402—403; auch Ritter, Erdk. 2. Aufl. XI. S. 552. Dr. Pressel.

Haderwasser, מֵי מְרִיבָה bezeichnet das Wasser, welches der Herr in der Wüste Zin, da das Volk zu Kades lag, in Folge seines Haderns wider Mose und den Herrn aus dem Felsen gab, nachdem Mose mit dem Stab daran geschlagen hatte, 4 Mos. 20, 1 ff. Das Haderwasser ward indessen Mose und Aaron eine Veranlassung zur Sünde, indem sie dem Befehl des Herrn, mit dem Stab Wasser aus dem Felsen zu schlagen, nicht so fest vertrauten, daß ihnen nicht, wie der Psalmist in Ps. 106, 32. sagt, „etliche Worte entfahren wären“ (die Worte stehen 4 Mos. 20, 10.), und so eine Ursache ihrer Hinwegnahme vor dem Uebergang über den Jordan, 4 Mos. 20, 12; 27, 14. 5 Mos. 32, 51; 33, 8. In Ps. 81, 8. ist das Wunder als Sporn des Glaubens angeführt; in Ez. 47, 19. das Haderwasser zu Kades als Grenze Israels gegen Mittag, woraus man schließen darf, daß von jener Zeit her die Quelle nachfloß. Den Fels näher zu bestimmen, ist indessen bei allem Mangel weiterer Bestimmungen doch ebenso unmöglich als bei der ähnlichen Begebenheit 2 Mos. 17, 1 ff. in Raphidim, obwohl frommer Betrug selbst hier einen solchen Felsen namhaft macht. Dr. Pressel.

Hades. Ἅιδης ist bei den Griechen anfänglich der Name für den Gott der Unterwelt, Pluton, bezeichnet dann aber appellativ die Unterwelt selbst, den Aufenthalt und Zustand der Gestorbenen, und entspricht somit dem Orkus oder den inferna der Lateiner, dem שְׁאוֹל der Hebräer. Die damit verbundene Vorstellung kehrt bei den Heiden, soweit unter ihnen der Glaube an eine persönliche Fortdauer zur Anerkennung

gelangen konnte, und nicht etwa wie bei den indischen Buddisten durch den pantheistischen Hintergrund des Ethnicismus niedergehalten wurde, in ziemlich übereinstimmender Weise überall wieder. Danach wäre der Hades seinem allgemeinsten Begriffe nach der Sammel- und Aufenthaltsort aller aus der Welt des Diesseits Abgeschiedenen, das Jenseits schlechthin. Sie führen dort ein bald mehr bald weniger der Idee der Vergeltung unterstelltes, je nach der sittlichen Entwickelung des Individuums in der Regel noch in gesonderte Regionen des Todtenreichs, in Elysium und Tartarus verlegtes, aber bei aller Analogie mit der Oberweltlichkeit doch an deren Lebensfülle und Lebensfrische im Allgemeinen lange nicht hinanreichendes Schattenleben.

Von den heidnischen Hadesvorstellungen unterscheiden sich die alttestamentlichen Anschauungen über das Jenseits weniger als man leicht vermuthen dürfte, wenn man sich anders an die wesentlichen Grundgedanken hält und sich durch ihre mythologischen Verhüllungen nicht beirren läßt. Sie haben vor jenen kaum mehr als ihre im Ernste des Monotheismus begründete, keusche Nüchternheit voraus. Dem Tode war eben seine Macht noch nicht genommen, Leben und unvergängliches Wesen noch nicht an den Tag gebracht. Der שְׁאוֹל, kaum mit manchen Neuern von der Wurzel שׁעל, sondern von שׁאל abzuleiten, das Fordern, ist der Ort, der Alle vor sich fordert, nach Allen verlangt (Spr. 27, 20.), die gemeinsame Behausung für die Gesammtheit der Gestorbenen, der Frommen sowohl als der Gottlosen. Gen. 37, 35. 1 Sam. 28. Hab. 2, 5. Ps. 6, 6; 89, 49. Es ist ein stiller (Ps. 94, 17; 115, 17.), finsterer (Hiob 10, 21 f.) Ort, ein Ort der Ruhe, in der Tiefe der Erde gelegen (Num. 16, 30. 33. Hiob 11, 7. 8.), reizlos, unerquicklich, wo der ihm Anheimfallenden ein dumpfes, freudloses Schattendaseyn wartet, Ps. 6, 6; 88. Jesaj. 38, 18. Pred. 9, 10. Hiob 3, 17—19; 14, 7 ff. Jesaj. 14, 9 f. Daher synonym mit שְׁאוֹל zuweilen אֲבַדּוֹן steht. Indessen schimmert im Zusammenhang mit der weitern Ausbildung der messianischen Erwartungen besonders in spätern Schriften sehr bestimmt die Hoffnung theils auf ein Erwachen aus dem Todesschlummer, theils auf ein Kommen zu Gott durch (Ps. 17, 15. Pred. 3, 21; 12, 7. Jesaj. 25, 8; 26, 19. Hosea 13, 14.), und Daniel 12, 2. 13. redet von einem Aufstehen zu seinem Loose am Ende der Tage, von einem Erwachen der Einen zum ewigen Leben, der Andern zum ewigen Abscheu.

Hieran schließt sich eng der Vorstellungskreis der apokryphischen Literatur. Zwar hält sich Sirach noch ganz innerhalb der kanonischen Betrachtungsweise, wenn er nicht etwa hinter sie zurückgeht, 17, 28. 30. Dagegen spricht 2 Makk. 2, 9 ff. und 12, 43—45. sowohl von Belohnung der fromm Entschlafenen als von Auferstehung, und ganz besonders ist es das Buch der Weisheit, welches in bewegter Sprache die Seligkeit der Frommen und die Strafen der Gottlosen verkündet, die ihnen „der Tag der Entscheidung“ bringt, 2, 22; 3, 1. 10. 18; 5, 15. 16; 6, 19. In welches Verhältniß zum ᾅδης man den Zustand der Einen und Andern sowie die gehoffte Auferstehung setzte, wird freilich aus den Apokryphen nicht klar. Doch scheint man mit der Bezeichnung ᾅδης fortwährend das gesammte Gebiet der jenseitigen Dinge zusammengefaßt, und ἀνάστασις (2 Makk. 12, 43.) ziemlich gleichbedeutend mit ἀφθαρσία (Soph. 6, 19.) genommen zu haben. Welche Ausprägung endlich die Lehre von der Auferstehung durch die Schule der Pharisäer erhalten hat, ist theils aus Josephus bekannt, theils aus dem N. T. ersichtlich. Vgl. *Fr. Böttcher*, de inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeorum et Graecorum opinionibus, Vol. I. Dresd. 1846.

Gehen wir auf das neutestamentliche Ideengebiet über, so begegnen uns hier zur Bezeichnung der jenseitigen Dinge verschiedene, dem Sprachschatze der Zeit enthobene Namen, deren schärfere Abgrenzung gegen einander aber großen Schwierigkeiten unterliegt, da uns über die mit ihnen verbundenen Begriffe keine ausreichenden, gleichzeitigen Quellen zu Gebote stehen. Daher die Deutungen, welche ihnen gegeben werden, in einem zu weit aus einander gehen. Anlangend insbesondere den Ausdruck ᾅδης, so kehrt er zwar öfters wieder, darunter zweimal in Citaten als Uebertragung von שְׁאוֹל (Apg.

2, 27. 1 Kor. 15, 55.). Allein streng genommen eignet keinem der hergehörigen Aussprüche didaktischer Karakter. Keiner berechtigt zu dem Schluß auf einen fest abgeschlossenen, vom vulgären bestimmt unterschiedenen Sprachgebrauch, wonach sich etwa behaupten ließe, ᾅδης sey der solenne Terminus des N. T. für den Aufenthaltsort und den Zustand der Totalität der Abgeschiedenen bis zur Wiederkunft Christi, oder wie Andere definiren, die Zusammenfassung der Unwiedergebornen aller Zeiten vor dem Weltgericht. Mit Ausnahme von Matth. 11, 23. und Parall., wo das ἕως ᾅδου καταβιβάζεσθαι als metonymische Anzeige eines totalen Verkommens gefaßt werden muß, erscheint ᾅδης durchweg in unmittelbarer Verbindung mit θάνατος. Selbst die πύλαι ᾅδου Matth. 16, 18. können sich nur auf die vernichtenden Todesmächte beziehen, welche das Reich des Abgrundes wider die Gemeinde des Herrn in Bewegung setzt. Den reichen Mann treffen wir gleich nach seinem Tode im Hades, und zwar ἐν βασάνοις. Auch Apok. 6, 8. folgt der Hades dem auf fahlem Pferde daherreitenden Tode nach, so daß also der Tod eine Versetzung in den Hades bewirkt. Zum Weltgericht geben Apok. 20, 13. 14. Meer, Tod und Hades die in ihnen enthaltenen Gestorbenen heraus, worauf — nicht diese, sondern Tod und Hades in den Feuerpfuhl geworfen werden, d. h. dort wohl, als abgethane Objektivitäten zu existiren aufhören. Christo, dem ewig Lebendigen, welcher todt war, wird Apok. 1, 18. die Macht über Tod und Hades vindicirt, und seine Auferstehung Apg. 2, 27. 31. als ein Hervorgang seiner Seele aus dem Hades, oder was nach V. 23. dasselbige ist, als eine Lösung der ὠδῖνες τοῦ θανάτου betrachtet. Desgleichen ist die Auferstehung von den Todten der Sieg über Tod und Hades überhaupt, 1 Kor. 15, 55.

Aus der Zusammenfassung dieser Aussagen erhellt, daß unter ᾅδης Ort und Zustand verstanden wird, welchem der Mensch mit seinem Absterben verfällt, und von dem Auferstehung und Weltgericht wieder frei machen. Ob er als der intermediäre Sammelplatz für die Gesammtheit der Gestorbenen gelten solle, könnte allerdings wegen der sonst singulären Erwähnung der schwer zu erklärenden θάλασσα Apok. 20, 13., zum Theil auch wegen einiger anderen Stellen über das zukünftige Loos der Gläubigen zweifelhaft erscheinen. Allein man wird dieser Auffassung gleichwohl seine Billigung nicht versagen können, wenn man erwägt, wie sie nicht allein die allgemeine, unwidersprochene Annahme des Judenthums war, sondern wie das N. T. ausdrücklich die Seele Christi nicht weniger als den reichen Mann dem Hades zuweist. Von hier aus muß dann weiter argumentirt werden, daß somit die φυλακή 1 Petr. 3, 19., vgl. 4, 6. (und Matth. 5, 25.?), dieser Gewahrsam der Todtenwelt, und, was aus dem dabei stehenden ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν resultirt, der ἄβυσσος Röm. 10, 7. vom Hades nicht verschieden seyen; wobei jedoch nicht übersehen werden darf, daß sowohl φυλακή (Apok. 20, 7.) als namentlich ἄβυσσος (Apok. 20, 1—3; 9, 2. 11.; wahrscheinlich auch 17, 8. und Luk. 8, 31.) anderwärts Bezeichnung für die satanische Region, der Ort der Verdammniß im vollen Sinn ist. Ganz ähnlich verhält es sich mit γεέννα, der Feuerhöhle. Denn während keine Stelle verbietet, diesen jenseitigen Strafort nach der Sprachweise des Herrn bei den Synoptikern unter den Begriff des Hades zu subsumiren: so liegen doch auch Aussprüche vor, welchen gemäß dort das ewige Feuer brennt (Mark. 9, 43 ff. Matth. 18, 8. 9.), das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, zur ewigen Pein, Matth. 25, 41. 46. Diesen letztern Aussprüchen zufolge wäre γεέννα synonym mit dem κάμινος τοῦ πυρός Matth. 13, 42. 50., in welche am Ende der Welt die Bösen geworfen werden, sowie auch an sie zu denken ist, so oft des σκότος τὸ ἐξώτερον Erwähnung geschieht. Andererseits kann aber auch der κόλπος Ἀβραάμ Luk. 16, 22 ff. nach dem durchherrschenden Sprachgebrauch der jüdischen Theologie nur innerhalb des Hades gesucht werden, obgleich er durch eine unüberschreitbare Kluft vom Orte der Qual in ihm getrennt ist. Er bildet die den Nachfolgern des gläubigen Abraham aufbehaltene Sphäre. Vgl. Matth. 8, 11. Joseph. Macc. 16. Und da endlich kein Grund vorliegt, einen innern Widerspruch zwischen Luk. 23, 43. Apg. 2, 31. und 1 Petr.

3, 19. zu statuiren, so haben wir *παράδεισος* ebenfalls noch zum Hades zu rechnen, und in ihm nur einen andern Namen für *κόλπος Ἀβραάμ* zu erblicken. Im Uebrigen wiederholt sich bei *παραδείσος* die nämliche Erscheinung wie bei *φυλακή*, *ἄβυσσος* und *γεέννα*, indem das Wort wenigstens 2 Kor. 12, 4. (V. 2. *τρίτος οὐρανός*) und Apok. 2, 7. für Himmel oder Ort der Seligkeit steht.

Somit dürfte sich annähernd Folgendes als Resultat herausstellen. *Ἅιδης* im N. T. ist ein eschatologischer Begriff von sehr allgemeinem Karakter und großer Dehnbarkeit, ähnlich unserm deutschen Jenseits. Obschon die Vorstellung eines bestimmten *ποῦ* unzertrennlich mit ihm verflochten ist, will er doch vorzugsweise als der auf das Sterben folgende Zustand überhaupt gedacht seyn, welcher selber wieder in Angemessenheit zu der, nach der Idee des Menschen zu richtenden Wesensbestimmtheit des Individuums ein relativ seliger oder relativ unseliger ist, und je nachdem an unterschiedliche Räume mit entsprechender Benennung vertheilt wird. Eine sorgfältigere Analyse beweist indeß, daß jene Benennungen sich nicht ausschließlich auf diejenigen Zustände beschränken, welche der durch die Parusie Christi herbeizuführenden Vollendungszeit voraufgehen. Ja, es pflegt das N. T. überhaupt die diesseits und jenseits der *ἐσχάτη ἡμέρα* liegende Zuständlichkeit der Einzelnen meist nicht genauer auseinander zu halten, so durchgängig es sonst alle abschlüßliche Entscheidung an den Akt des Weltgerichts gebunden seyn läßt, sondern begnügt sich im Gewande wechselnder Bilder an der für alle Gebiete menschlichen Daseyns gültigen These zu halten, daß Seligkeit und Verdammniß durch die Gemeinschaft des Lebens mit Christo bedingt sey. Zu einer lehrhaften Ausscheidung lag um so weniger Nöthigung vor, als das apostolische Zeitalter sich den Anbruch des Welttages in großer Nähe dachte.

Ein flüchtiger Blick auf die Dogmengeschichte verräth eine seltene Mannigfaltigkeit divergirender Ansichten über den Hades im Laufe der christlichen Jahrhunderte. Einig in der Annahme desselben, als des transitorischen Bestimmungsortes aller Abgeschiedenen bis auf die Auferstehung, die bevorzugten Märtyrer allein ausgenommen, gelang es dem christlichen Alterthum von Frühem an nicht im wünschbaren Maße, sich der Trübungen des neutestamentlichen Ideenkreises durch die gäng und gäben Vorstellungen des Heidenthums und des spätern Judenthums zu erwehren. Die Lehre von der sofortigen Aufnahme der begnadigten Seelen in den Himmel verwirft Justin Dial. c. Fr. §. 80. als häretisch. Ebenso gedenkt Tertullian de anima c. 55. einer Schrift, darin er den Nachweis geleistet, omnem animam apud inferos sequestrari in diem Domini. Nur bei Cyprian bleibt es zweifelhaft, ob er einen Zwischenzustand statuirt habe. Die Gnostiker aber, indem sie die Erde selbst als Unterwelt qualificirten, behaupteten eine mit ihrem Tode zusammenfallende Erhebung der Pneumatischen in das *πλήρωμα*. Von der Zeit des Origenes an, und zwar vornehmlich unter seinem Einfluß, zog die Betrachtungsweise, nach welcher der Teufel durch die Verführung der Menschen die Gewalt des Todes, und hiemit die Herrschaft über das Todtenreich erlangt hat, daraus er die Seelen nicht zu Gott aufsteigen lasse, allmählig eine folgenreiche Umbildung der Hadesvorstellungen nach sich. Der Hades ward jetzt mehr und mehr in die Hölle nach heutigem Verstande verwandelt, den phantastischen Ausmalungen seiner Schrecken Realität beigemessen. In der griechischen Kirche einigte man sich endlich dahin, daß mit dem Hingange Christi zum Hades eine Beraubung desselben und die Entrückung der Gläubigen in's Paradies erfolgt sey, so daß von der Erscheinung Christi hinweg der temporäre Strafzustand des Hades sich von dem ewigen im Tartarus eigentlich nicht sehr unterschied. Anders gestaltete sich die Lehre in der abendländischen, beziehungsweise katholischen Kirche. Sobald das von Gregor dem Großen ausgebildete Dogma vom Fegfeuer sich eine allgemeine Billigung erworben hatte, wandte sich ihm das Hauptinteresse kirchlicher und dogmatischer Bemühung zu. Seinem Ziele nach in den Himmel ausmündend, dem Wesen nach der Hölle zugehörend, kommen über ihm, näher dem Himmel, die gleichfalls von der Hölle umspannten, zwischenzuständlichen Einfriedigungen

des Limbus infantum und des nunmehr leeren Limbus patrum zu stehen. Im letztern, eins mit Schooß Abrahams, hatten die Frommen des alten Bundes um der Erbschuld willen ohne irgend ein Schmerzgefühl die poena damni zu dulden. Die Kirche der Reformation sodann negirte sofort Fegfeuer und Limbus, aber brachte es ob ihrem Festhalten an den einfachen Positionen von Himmel und Hölle für die Gestorbenen aller Zeiten so wenig zu einer schriftmäßigen Entwickelung der Lehre von den letzten Dingen als ihre Vorgängerinnen. Erst nach der Mitte des 17. und im Laufe des 18. Jahrhunderts traten auf Grund der Schrift zunächst unter den Reformirten, namentlich die Engländer Lightfoot, P. King, Burnet, J. Pearson, später eine Anzahl Pietisten wieder zu Gunsten eines status medius auf, bis nun in unsern Tagen auf den Trümmern der orthodoxen Anschauungsweise, und nachdem man sich eine Weile an dem schaalsten Unsterblichkeitsglauben hatte genügen lassen, sich in wachsenden Kreisen eine Construktion der jenseitigen Dinge Zustimmung erwirbt, in welcher der Hades nicht allein seine nothwendige Stelle hat, sondern überdem die lang vernachlässigte Lehre mit einer Art von Vorliebe, zum Theil mit einer zum Abschluß drängenden Hast gepflegt wird, die der besonnenen Wissenschaft abermals bedenklich erscheinen muß.

In der That, wenn es jeder evangelischen Theologie feststehen muß, daß die Vollendung der kreatürlichen Persönlichkeit in der Auferstehung erst mit der endlichen Vollendung des Weltganzen zum aktualisirten Gottesreich erfolgen kann, diese Vollendung aber die Wiederkunft Christi zum Gericht zu ihrer Voraussetzung hat: so kann sie unmöglich umhin, rückwärts von diesen, den zukünftigen Weltäon einleitenden Thatsachen universellster Natur einen Zwischenzustand für die Gesammtheit der durch den Tod aus der gegenwärtigen Welt Abberufenen zu statuiren, mag man nun diesen Zwischenzustand Scheol, Hades, Unterwelt, Mittelort, Todtenreich oder wie immer heißen. Kraft des richtigen Begriffs vom Tode und der nothwendigen Identität der Persönlichkeit vor und in dem Tode ist es selbstverständlich, daß die individuelle Zuständlichkeit in jener Welt der Abgeschiedenen in voller Harmonie mit ihrem nach dem absoluten Maßstabe der göttlichen Bestimmung gemessenen, persönlichen Werthe steht. Die durch den Glauben vermittelte, beseligende Gemeinschaft mit dem Erlöser macht den Zwischenzustand zu einem Seyn bei dem Herrn, zu einem Lebensstande in den vielen Wohnungen des Vaters; die im Unglauben sich reflektirende Wesensbestimmtheit des Subjekts wird ihn als Strafort zu schmecken bekommen. Lazarus wird von den Engeln getragen in Abrahams Schooß, und wird getröstet daselbst, der reiche Mann leidet Qual im Hades.

Streitig bleiben hiebei nur 1) die Frage nach der fortdauernden Entwickelungsfähigkeit und nach dem Umfange der Willensfreiheit bei den Zwischenzuständlichen, im Gegensatze wozu Einige ihre Existenzweise als diejenige einer bloßen Potentialität, eines fast dumpfen Insichgekehrtseyns in der thatlosen Ruhe klösterlicher Einsamkeit fassen; 2) im Zusammenhange damit, die Frage nach irgend welcher Verleiblichung der Seele, nach einem äußern Organismus der Persönlichkeit, im Unterschiede wovon Andere eine gänzliche Entkleidung und Nacktheit der Seele im Zwischenzustande vermuthen, und 3) die Frage nach der Erreichbarkeit vollendeter Heiligkeit innerhalb des Zwischenzustandes, mit der die sofortige Auferstehung und der Vollgenuß der Seligkeit im Himmelreich gegeben wäre, Apok. 20, 5. Wie übrigens auch eine fortgeschrittenere Theologie diese Probleme lösen mag, nie dürfen Bestimmungen von ihr zugelassen werden, welche mit dem Dogma von der Rechtfertigung durch den Glauben streiten, wenn anders die Scheidlinie zwischen evangelischer Lehre und purgatorischem Irrwahn nicht verrückt werden soll; nie darf dem Satze Eintrag geschehen, daß der Zwischenzustand noch dem *αἰὼν οὗτος*, der Zeit angehört, nicht aber der Ewigkeit. Vgl. meine: Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten, Bern 1853, wo auch die einschlägige Literatur.

Güder.

Hadoram (הֲדוֹרָם, Sept. *Ὀδοῤῥά*, Vulg. Aduran), einer der dreizehn Söhne Joktans, 1 Mos. 10, 27. 1 Chr. 1, 21., der, ein Bruder Pelegs und Stammvater der

Joktaniden, nach Ewald, Isr. Gesch. 1, 337 (1. Ausg.) noch vor den Abrahamiden in das südliche Arabien hinabgewandert ist. Er bezeichnet zugleich eine Völkerschaft dieses großen arabischen Stammes, welche mit den Adramiten des Ptolomäus 6, 7, 10. 25. 26. und des Plinius hist. nat. 6, 32. 12, 30. zu vergleichen sind. Nach diesen Schriftstellern wohnten sie theils neben den Chatrammiten oder Chatramotiten (חֲצַרְמָוֶת, 1 Mos. 10, 26.), theils mit ihnen vereint. Eratosthenes nennt sie die östlichsten Südaraber mit der Hauptstadt Sabata, und läßt die Sabäer 40 Tagereisen von ihrer Grenze entfernt seyn. Nach Anderen reicht diese Gegend bis an den persischen Meerbusen. Verschieden davon ist

2) Adoram (אֲדֹרָם, Sept. *Ἀδωνιράμ*, Vulg. Aduram), 2 Sam. 20, 24. 1 Kön. 12, 18., welcher Name 1 Kön. 4, 6. אֲדֹנִירָם geschrieben wird. Er war Rentmeister oder eigentlich Aufseher über die von den unterworfenen Völkern geforderten Frohndienste und die damit verbundenen Steuern. Vgl. Ewald, Isr. Gesch. 3, 33. 1. Aufl. Nimmt man an, daß dieser Mann erst in den letzten Regierungsjahren Davids über das Frohnwesen gesetzt wurde, so hat es keine Schwierigkeit, immer die gleiche Person bei diesem Namen zu denken. Bei dem Versuche, das abgefallene Zehnstämmereich dem Rehabeam zu erhalten, verlor er sein Leben. Vaihinger.

Hadrach. Der Name Hadrach ist von alten Zeiten her als Name eines Landes angesehen worden, das östlich von Damaskus lag. Er kommt nur Zach. 9, 1. vor. R. Jose, ein Damascener, will diesen Ort als eine ehemals bedeutende Stadt gesehen haben, wovon noch ein unbedeutender Flecken übrig sey. Allein dieser Versicherung ist, da weder die arabischen Geographen noch die neueren Reisenden etwas davon wissen, nicht zu trauen, ebensowenig der unbestimmten Angabe des Cyrillus von Alexandrien in seinem Commentar zu diesem Propheten. Mehr für sich hat die Ansicht, welche zuerst Alphees ausgesprochen hat, daß der Name mit dem der syrischen Gottheit Atergatis, Derceto zusammenhange. Aber dann kommen wir schon auf die von Gesenius im Thesaurus 1, 449 und Bleek in Ullmanns Studien 1852, 2. S. 268 geäußerte Vermuthung, daß es der Name eines aramäischen Königes sey, welchen Gesenius mit Adores Justin 36, 2. zusammenhält. Könige führten ja oft den Namen von Gottheiten. Daß die Länder als Besitzthümer der Könige auch sonst aufgeführt werden, sehen wir aus Mich. 5, 5. Neh. 9, 22.

War nun Hadrach ein syrischer König, so fragt es sich, welcher es war, und in welcher Zeit er gelebt hat. Wir kennen

1) Hadadeser zur Zeit Davids, 2 Sam. 8, 3; 10, 16. 19.

2) Reson (רְזוֹן), Stifter des damascenischen Reiches zur Zeit Salomo's, 1 Kön. 11, 23.

3) Benhadad I. zur Zeit der Könige Assa und Baesa, 1 Kön. 15, 19. 2 Chr. 16, 1. 2.

4) Benhadad II. zur Zeit Josaphats und Achasja's, 1 Kön. 20, 1 ff. 2 Kön. 6, 24; 8, 7.

5) Hasael zur Zeit Achasja's und Jorams, 2 Kön. 8, 9. 12. 1 Kön. 19, 17. vgl. Am. 1, 4.

6) Benhadad III. zur Zeit Amazia's und Joas, 2 Kön. 13, 24. c. 839 v. Chr.

Von da an wird nur noch Rezin genannt, der zur Zeit Ahas, Jes. 7, 1., mit Israel verbunden Juda bekriegte. Dies geschah c. 740 v. Chr., also 100 Jahre später. Nach Rezin kann keine Weissagung mehr über Syrien ergangen seyn, da dieses Land unter demselben König seine Selbstständigkeit an Assyrien verlor, Jes. 7, 8., wo die verderbte Lesart in Bezug auf Syrien zu lesen ist, „und nach 6 Jahren wird Syrien zerbrochen seyn und ohne Volk.“ Jedenfalls ist aus der Geschichte klar, daß Tiglath Pilnesar auf Veranlassung Ahas den Staat dem assyrischen Reiche einverleibt hat, was auch ohne dieses Anrufen geschehen wäre. Die Weissagung Jer. 49, 23—27. erinnert durch ihren Schluß an Am. 1, 4. und die erste Zeit des Jesaias, dessen sie ganz würdig ist. Jeremias selbst konnte mit Syrien nicht mehr als einem unabhängigen Staate zu thun haben, daher diese Weissagung nur als Wiederaufnahme einer früheren, noch nicht

ganz erfüllten über das Land ausgesprochen werden konnte. Auch Hemath, Zach. 9, 2., wurde erst unter Hiskias von den Assyrern eingenommen und seiner Selbstständigkeit beraubt, Jes. 36, 19; 37, 12. 13. Da nun dieses in der Weissagung Sach. 9, 2. mit Damaskus noch als blühend erscheint, so muß sie vor Hiskias und nach V. 10. 13. vor die Auflösung des Zehnstämmereiches fallen, Hadrach also derjenige König des Syrerreiches seyn, der zwischen Benhadad III. und Rezin, etwa zur Zeit Usia's und Jerobeams II., geherrscht hat. Hiemit dürfte eine alte Dunkelheit glücklich entfernt worden seyn.

Hengstenberg freilich kann seinen dogmatischen Voraussetzungen zu lieb dieses Licht nicht gebrauchen. Daher zieht er Christol. 1, 92 ff. vor, mit jüdischen Auslegern Hadrach als Appellativ zu fassen und „Land starkschwach“ zu übersetzen, um dann es als symbol. Namen des persischen Reiches zu betrachten; eine Auffassung, die in unserer Zeit nur ihrer Seltsamkeit wegen erwähnungswerth seyn dürfte. Vaihinger.

Hadrian, Kaiser (P. Aelius), aus Italica in Spanien stammend, mit Trajan verwandt, auch sein Mündel, dann ihm verschwägert, endlich sein Nachfolger von 117 bis 138 n. Chr. Bei seinem Regierungsantritt fand er noch in Judäa den seit der Zerstörung Jerusalems fortdauernden Geist der Empörung, und scheint dadurch auf den Gedanken gebracht worden zu seyn, durch das Verbot der Beschneidung die gefährliche abgeschlossene Nationalität dieses Volkes zu vernichten (Spart. in Hadr. c. 14.). Da er zugleich Jerusalem durch die Gründung einer römischen Kolonie unter dem Namen Aelia Capitolina wiederherzustellen beschloß, so entbrannte bald der von Seiten der Juden unter einem als Messias auftretenden Heerführer Bar Cochba verzweiflungsvoll geführte Nationalkrieg, und nur unter großen Verlusten gelang es dem römischen Feldherrn Julius Severus, die Juden allmählig zu entkräften und auszurotten, und endlich, nachdem das Land fast völlig zur Wüste geworden war, die Ruhe in demselben herzustellen (*Dio* 12—14. *Euseb.* h. eccl. IV, 6. Chron. Pasch. p. 474 ed. Bonn. Vgl. D. F. Münter, der jüd. Krieg unter den Kaisern Trajan und Hadrian, 1821). Auf Jerusalems Trümmern erhob sich die Kolonie Aelia Capitolina, aber den Juden wurde bei Todesstrafe der Zutritt zu derselben untersagt. Das Verbot der Beschneidung wurde erst von Antoninus Pius wieder aufgehoben. Hadrian war ein eifriger Verehrer der vaterländischen sacra, hatte aber neben dem römischen und griechischen auch den ägyptischen Cultus adoptirt. So wenig die Nachricht des Aelius Lampridius (Alex. Sev. 43.) Glauben verdient, daß Hadrian die Tempel, welche er in verschiedenen Städten ohne darin aufgestellte Götterbilder erbauen ließ, Christus habe weihen wollen, so behandelte er doch die Christen billiger, als manche Kaiser vor oder nach ihm. Unter ihm hatte das Volk zuerst angefangen, bei öffentlichen Festen die Hinrichtung einiger Christen stürmisch zu verlangen. Der Proconsul von Kleinasien beklagte sich darüber bei dem Kaiser, und dieser wurde dadurch veranlaßt, an den Nachfolger dieses Proconsuls, Minucius Fundanus, ein Rescript zu erlassen, durch welches dergleichen stürmisches Verfahren untersagt wurde. Hadrian befahl, es sollten nur Anklagen in der gesetzlichen Form gegen die Christen angenommen werden, und die Angriffe auf die Christen durch das bloße Volksgeschrei sollten nicht mehr stattfinden. Nicht sowohl seine Liebe zu dem Christenthum oder zu den Christen, als seine Gerechtigkeitsliebe veranlaßte den Kaiser zu diesem Edikt, das übrigens der Verfolgung so wenig ein Ende machte, daß Sulpitius Severus unter Hadrian die vierte Christenverfolgung zählt, während allerdings weder Melito, noch Tertullian, noch Eusebius ihn zu den Verfolgern der Christen rechnen. Im Allgemeinen mag seine Regierung eine für die Christen im römischen Reich günstige genannt werden. Hadrians Privatkarakter war durch Wollust, Eitelkeit und eifersüchtige Gereiztheit entstellt; daneben war er ein eifriger Freund und Verehrer der Wissenschaft, die er eifrig zu fördern und durch reichliche Unterstützung, die er den Gelehrten angedeihen ließ, zu heben suchte. Er starb zu Baja an Auszehrung, zu welcher noch Wassersucht hinzugekommen war, am 10. Juli 138. Nur mit Mühe wirkte Antoninus für den verstorbenen, in Folge der am

Schluß seines Lebens geübten Grausamkeit mit dem Haß des Volkes und zumeist des Senats beladenen Kaiser die göttlichen Ehren aus. Th. Pressel.

Hadrian I., Pabst von 772—795. Zur Zeit seiner Stuhlbesteigung gelang es der päbstlichen Politik, in dem fränkischen Königthume eine mächtige Stütze für die Erweiterung der bisherigen Macht zu gewinnen, trotz dem daß ihr gerade damals ernste Gefahren von Seiten der Longobarden drohten. Pipin der Kleine hatte diesem Volke die unter dem Könige Aistulph gemachten Eroberungen wieder entrissen, das Patriciat von Rom übernommen und den Pabst zum Patricius des Exarchats erklärt. Noch immer waren aber die Longobarden furchtbare Feinde für den Pabst geblieben, ja die Gefahr wuchs für denselben, als durch die Vermählung Karls des Großen mit der Tochter des Desiderius, Königs der Longobarden, eine Versöhnung zwischen den Franken und Longobarden herbeigeführt wurde. Die päbstliche Politik erkannte es recht wohl, daß sie zur Förderung ihrer Interessen die Königshäuser wieder in eine feindliche Stellung zu einander bringen müsse. Sie erreichte ihre Absicht und als Desiderius den Pabst Hadrian I. von Neuem bedrängte, rief dieser Karl den Großen zu Hilfe, der nun das Longobardische Reich zerstörte (774), die Schenkungen seines Vaters nicht nur bestätigte, sondern auch durch die Gebiete von Ancona und Benevent noch erweiterte. Hadrian bezeichnete daher Karl den Großen in einem Briefe an denselben (vom J. 777, im Codex Carolinus in Muratorii Scriptt. Rerum Ital. T. III. P. 2. pag. 73, und in Cajet. Cenni Monumenta Dominationis Pontificiae. Romae 1760. T. I. No. 49) als „novus christianissimus Constantinus", der jetzt aufgetreten sey und mit Freigebigkeit dem heil. Apostel Petrus das wieder zurückgebe, was ihm eine Zeitlang durch die Longobarden entrissen gewesen sey. Irrig hat man in dem Schreiben schon eine Beziehung auf die Donatio Constantini M. zu finden geglaubt, während sich Hadrian nur auf die Acta Sylvestri bezieht, welche erst eine Grundlage für jene Donatio bildeten; vgl. *Cenni* Monum. p. 304. Karl übte überhaupt in Italien alle landesherrlichen Rechte in weltlichen und kirchlichen Dingen aus, wie er sie im fränkischen Reiche bisher ausgeübt hatte, und Hadrian setzte noch in einem Briefe vom J. 790 den Patriciatus Caroli gegenüber dem Patriciatus Petri (*Cenni* Monum. pag. 521). Irrig ist daher auch die auf eine höchst wahrscheinlich unächte Urkunde (s. Dönniges Jahrbücher des deutschen Reichs unter Otto I. Berlin 1839. S. 102) gegründete Behauptung, daß Karl die kirchlichen Investiturrechte erst von dem Pabste und einer römischen Synode erhalten habe; schon nach der Lage der bestehenden Verhältnisse konnte Hadrian Rechte und Freiheiten nicht dem Kaiser, sondern dieser jenem verleihen. Eine vermehrte Sammlung der von Dionysius Exiguus aufgestellten Kirchengesetze (Codex Canonum) übergab Hadrian dem Kaiser Karl zur Einführung im fränkischen Reiche (774. vgl. *J. C. Rudolph*, Nova Comment. de Codice Canonum, quem Hadrianus I. Carolo M. dono dedit. Erlang. 1777); auch erhielt Karl von ihm zu gleichem Zwecke das Sacramentarium Gregorii Magni. Im J. 794 sandte Hadrian als Legaten die Bischöfe Theophylact und Stephan zur Synode nach Frankfurt; diese war von Karl wegen des Adoptianischen Streites berufen worden. Karl führte den Vorsitz und ließ nicht nur den Adoptianismus, sondern auch die Bilderverehrung verwerfen, obschon Hadrian in einer Zuschrift an den König (bei *Mansi* Concilior. nova et ampliss. Collectio XIII. p. 795) erklärt hatte: si quis sanctas imagines Domini nostri J. Christi et ejus genetricis atque omnium Sanctorum secundum ss. Patrum doctrinam venerari noluerit, anathema sit.

Hadrian II., Pabst von 867—872, war ganz und gar von dem Stolze und der Anmaßung beseelt, die seinen Vorgänger Nikolaus I. karakterisirt. Er befolgte dessen herrschsüchtige Regierungsmaximen, doch ohne die Resultate zu erreichen, deren Nicolaus sich erfreuen konnte. Bevor er noch den päbstlichen Stuhl bestieg, lebte er in der Ehe und zeugte er eine Tochter. Sein von Herrschsucht geleitetes, gewaltthätiges Eingreifen in die bestehenden Verhältnisse des Staates und der Kirche verletzte das allgemeine Rechtsgefühl sehr tief, zeigt aber auch dagegen, wie wenig er seine Zeit verstand, um durch ein kluges Verhalten seine Autorität zu befestigen und zu sichern. Als Karl der Kahle nach

dem Tode Lothars II. Lotharingen erobert und die Eroberung mit Ludwig dem Deutschen getheilt hatte, erhob sich Hadrian II. für den Kaiser Ludwig II. als den rechtmäßigen Erben des Landes, erklärte in einer Epistola ad Proceres regni Lotharii (bei *Mansi* XV. pag. 838), daß er mit dem Banne gegen Karl als einen Ungetreuen, Feind des kirchlichen Friedens und Heils, wie auch als Verächter der Ermahnungen des apostolischen Stuhles vorschreiten, daß er nur Ludwig II. als den von Gott verordneten König und Herrn, gemäß der Freiheit der apostolischen Würde und Macht, anerkennen und daß sofort Jeder die Strafe der apostolischen Rache (apostolicae sine mora sustinebit ultionis censuram) empfinden werde, der es wagen sollte, gegen den göttlichen und apostolischen Willen (contra divinam et apostolicam voluntatem) in das Land einzufallen. Gegen solche Eingriffe in weltliche Angelegenheiten erhob sich besonders der Erzbischof Hincmar von Rheims (s. d.), der bereits mit ihm zerfallen war. In einem Briefe an Hadrian vom J. 870 (*Hincm.* Opp. ed. Sirmond T. II. pag. 689) läßt er Andere auf die päbstlichen Anmaßungen antworten, daß die weltliche Herrschaft wohl durch Kriege gesucht und durch Siege erweitert, nicht aber durch Excommunicationen bewahrt werde. Der Pabst könne nicht zugleich ein weltlicher Regent seyn, und wenn ein Bischof einen Christen gegen das Gesetz excommunicire, nehme er sich selbst die Macht zu binden. Keinem Menschen könne er die Seligkeit nehmen, wenn nicht der Christ sie sich selbst durch die Sünden nehme. Auch komme es keinem Bischofe zu, einen Christen seines Namens zu berauben und mit dem Teufel zusammenzustellen, wenn er eine weltliche Herrschaft an sich bringe. Hadrian war indeß nicht der Karakter, der sich durch solche ernstliche Wahrheiten hätte bedeuten, oder durch die Erfolglosigkeit seiner Handlungsweise von ähnlichen Mißgriffen hätte abhalten lassen. Die Differenzen zwischen Karl dem Kahlen und dessen ungehorsamem Sohn Karlmann gaben ihm eine erwünschte Gelegenheit, von Neuem gegen jenen aufzutreten, doch hatte er den Verdruß, daß seine an Karl gerichteten, höchst anmaßlichen, mit Vorwürfen aller Art reichlich ausgestatteten Schreiben ganz ohne den erwarteten Erfolg blieben. Ebenso verdrießlich, ja selbst schimpflich für ihn endete seine Einmischung in die von Hincmar, Bischof von Laon (s. d.) angeregten Streitigkeiten. Die Synode von Duziacum (871) hatte diesen aufrührerischen Bischof, der Appellation an Hadrian ungeachtet, für abgesetzt erklärt; in Zuschriften an die Synode und an Karl (bei *Mansi* XV. pag. 852 sq.) sprach sich Hadrian mit großem Unwillen über das eingeschlagene Verfahren aus und erklärte zugleich, daß er niemals in die Absetzung willigen werde, wofern nicht die ganze Sache vor ihm erörtert und festgesetzt werde. Karl konnte in den Aeußerungen des Pabstes nur einen kecken, auf die eben aufgetauchten pseudoisidorischen Grundsätze basirten Eingriff in seine königlichen Rechte erblicken und in einem von Hincmar von Rheims verfaßten, an Hadrian gerichteten Brief (s. *Hincmar.* Opp. T. II. pag. 701) hielt er daher dem Pabste nicht nur das höchst unziemliche, einem Oberhirten gänzlich unwürdige Verhalten vor, wies er ihn auf die königliche Majestät, Macht und Gerechtsame hin, bemerkte er ihm, daß die Könige von Frankreich bisher Herren ihres Landes, nicht aber etwa Statthalter der Bischöfe gewesen seyen, sondern ermahnte ihn auch zugleich, solche unziemliche Schreiben fernerhin zu unterlassen, denn außerdem würden dieselben und die Legaten nur mit Verachtung zurückgebracht werden. Diese Entschiedenheit machte auf Hadrian allerdings einen tiefen Eindruck und bestimmte ihn, auf dem Wege der Nachgiebigkeit zu erschleichen, was er bisher durch Anmaßungen nicht erreichen konnte. Nun besänftigte er den König durch Schmeicheleien und süße Reden (s. *Mansi* XV. pag. 857) und beseitigte dadurch die Spannung, die zwischen ihm und Karl bestand. Die pseudoisidorischen Grundsätze gaben indeß dem päbstlichen Ehrgeize immer neue Nahrung und entwickelten auch unter Hadrian die Ansicht, daß in den Händen des Pabstes, als des allgemeinen Bischofs der Kirche, die höchste Verwaltung des göttlichen Gesetzes liege. Daher erklärt es sich auch, wie Kaiser Ludwig II. an Hadrian die Aufforderung ergehen lassen konnte, ihn von einem Eide zu entbinden, den er in erzwungener Weise dem Fürsten Adalgisus von Benevent hatte leisten müssen. In Hadrians Regierung fällt auch

die schon unter Nikolaus I. durch Photius (s. d.) angeregte Streitigkeit, die zu der großen Trennung der griechischen und lateinischen Kirche führte. Photius mußte unter Basilius dem Macedonier seinem Gegner Ignatius weichen; darauf wurde Hadrian als Schiedsrichter zwischen Beiden berufen, Photius von ihm auf einer Synode zu Rom (868) verurtheilt (s. *Mansi*, XVI. pag. 122 seq.; 371 seq.). Zu der Synode von Constantinopel (869), welche die Verurtheilung wiederholte, sandte er Legaten, die zwar ihr Uebergewicht geltend machten, aber auch der bestehenden Zwietracht neue Nahrung gaben. Für die kirchliche Disciplin wurde Hadrian dadurch merkwürdig, daß unter ihm 868 ein Concil zu Worms gehalten wurde, welches den Geistlichen die Ehe verbot und in Betreff des Klosterlebens die Bestimmung gab, daß diejenige Person das Kloster nicht wieder verlassen könne, die als Kind in dasselbe eingetreten sey.

Hadrian III. regierte als Pabst kaum ein Jahr lang, von 884—885, als die furchtbaren Parteikämpfe der Großen in Italien bereits begonnen hatten, in denen das Pabstthum der eben herrschenden politischen Partei nur als Mittel und Werkzeug zur Erreichung ihrer Zwecke dienen mußte. Kaiser Karl der Dicke rief Hadrian III. zu sich, weil er gleichsam durch apostolische Autorität (— da der Pabst nach pseudoisidorischen Ideen als der Vollstrecker des göttlichen Gesetzes gelten sollte —) seinen unehelichen Sohn Bernhard zum Erben des Reiches einsetzen wollte, da er zweifelte, hierzu die Machtvollkommenheit zu haben. Eine andere geschichtliche Merkwürdigkeit hat dieser Pabst nicht erlangt.

Hadrian IV., Pabst von 1154—1159, war von Geburt ein Engländer, hieß eigentlich Nikolaus Breakspeare, begann seine priesterliche Laufbahn im Kloster, wurde Abt zu St. Rufus in Rom, dann Cardinalbischof von Albano, und nach dem Tode des nur kurze Zeit regierenden Anastasius zum Pabste erwählt. Mit ihm beginnt der erbitterte Kampf des Pabstthumes gegen die Hohenstaufen, nachdem er nur kurze Zeit mit Friedrich I. (Barbarossa) in friedlicheren Verhältnissen gestanden hatte. Ein mächtiger Gegner war dem hierarchischen Pabstthum schon in Arnold von Brescia (s. d.) erstanden, dessen Lehren in Italien vielen Beifall gefunden hatten und fortwirkten, obschon es dem Pabste Hadrian IV. gelungen war, ihn aus seiner Nähe entfernt zu sehen. Hatte Friedrich I. schon bei einer zwiespältigen Bischofswahl in Magdeburg gezeigt, daß er seine kaiserlichen Rechte aufrecht erhalten und nachdrücklich vertheidigen werde, indem er die päbstlichen Legaten, die sich in die Sache mischen wollten, nach Italien zurückschickte und nach eigener Bestimmung entschied, so konnte Hadrian wohl mit Recht vermuthen, daß Friedrich bei günstiger Gelegenheit auch in Italien die kaiserlichen Rechte geltend zu machen suchen werde. Da es in Friedrichs Regierungsprinzip lag, die weltliche Macht nach dem Vorbilde Karls d. Gr., im Gegensatze zur Herrschaft des Pabstes wieder herzustellen und für sein Haus in Italien eine unumschränkte Herrschaft zu schaffen (weil diese in Deutschland zu begründen unter den bestehenden Verhältnissen nicht mehr möglich war) benutzte er zunächst die Zwistigkeiten und Befehdungen unter den lombardischen Städten, um in Italien als Ordner und Gebieter aufzutreten. Er zog nach Italien, zwang die lombardischen Städte zur Unterwerfung und strafte in harter Weise die, welche sich ihm widersetzten. Schon war Hadrian nicht ohne Besorgniß für seine Zukunft, doch beruhigte er sich, da Friedrich ihm sich näherte, ihn gegen Feinde schützte und selbst den Arnold von Brescia ihm ausliefern ließ. Wohl erhob sich eine allgemeine Entrüstung über das Verfahren, das Friedrich und Hadrian gegen diesen freimüthigen Mann eingeschlagen hatten, doch erreichte der Kaiser seinen Zweck, — die Krönung vom Pabste (18. Juni 1155). Bald darauf löste sich aber das bisherige Verhältniß zwischen Friedrich und Hadrian, indem dieser mit dem bisher gemeinschaftlichen Feinde, dem Könige Wilhelm von Sicilien, einseitig Frieden schloß und demselben auch die gemachten Eroberungen als Lehen bestätigte. Die Spannung ging in offene Feindschaft über, als Hadrian in einem Schreiben an Friedrich und an die deutschen Bischöfe (bei *Mansi* XXI. pag. 789 seq.) in alter anmaßender Weise erklärte, daß er dem Kaiser die Krone über-

tragen (imperialis insigne coronae libentissime *conferens*), und daß der Kaiser aus seiner Hand Beneficien (beneficia de nostra manu) empfangen hätte. Hierüber entflammte Friedrichs Zorn; er wandte sich an das deutsche Reich, und trat mit Nachdruck für die Vertheidigung der Würde seiner Krone in die Schranken; die deutschen Bischöfe hielten zu ihm, da sie sich in ihren Rechten gekränkt fühlten. Offen erklärten sie dem Pabste (bei *Mansi* XXI. pag. 792), daß er die Freiheit der deutschen Krone angetastet habe, daß den geistlichen und weltlichen Fürsten die Kaiserwahl zustehe, daß die Salbung zum Könige von Deutschland dem Erzbischof von Köln, die Salbung zum Kaiser ihm, dem Pabste, zukomme, was aber der Pabst mehr fordere, sey vom Uebel. Dringend riethen sie zugleich dem Pabste, sich mit Friedrich zu verständigen. Wirklich gab er diesem Rathe Gehör und in einem Briefe an Friedrich erklärte er nun (bei *Mansi* XXI. pag. 793), daß er den Ausdruck „Beneficien" nur nach der Grundbedeutung verstehe, daß folglich derselbe nicht „Lehen" bezeichnen solle (dicitur beneficium apud nos non feudum, sed bonum factum), und daß der Ausdruck „die Krone übertragen" nur heißen soll: auf das Haupt setzen (vocabulum „contulimus" nil aliud intelleximus nisi imposuimus). Mit diesen Erklärungen zufrieden zog Friedrich darauf von Neuem nach Italien, hielt einen Reichstag auf den Ronkalischen Feldern und ließ durch Rechtsgelehrte aus Bologna seine Gerechtsame nach dem römischen Rechte feststellen. Diese Gerechtsame concentrirten sich in dem Satze: daß der Kaiser die Rechte der alten Imperatoren habe, daß folglich sein Wille Gesetz sey (quod Principi placuit, legis habet vigorem). Jetzt fing Friedrich an, alle geistlichen Belehnungen streng zu untersagen, dadurch fühlten sich die Bischöfe mit dem Pabste sehr beeinträchtigt. Auf beiden Seiten kam es zu ernsten Beschwerden und Erklärungen, namentlich mußte Hadrian bittere Wahrheiten über weltlichen Besitz und weltliches Fürstenrecht hinnehmen, und eben wollte er den Bann über Friedrich aussprechen, als sein Tod dem Streite ein Ende machte. Er wurde zu Anagni erstickt. Bemerkenswerth ist es für die päbstlichen Machtbefugnisse jener Zeit, daß Hadrian über die Verleihung geistlicher Beneficien nach Außen hin noch nicht frei verfügte, sondern daß er dazu vielmehr und zunächst Empfehlungsschreiben an die Bischöfe zu erlassen begann (zuerst an den Bischof von Paris für Hugo, Kanzler von Frankreich), die aber schon unter seinem Nachfolger Alexander III. im befehlenden Tone sich aussprachen. Für die Entwickelung des päbstlichen Rechtes nach Gratians Concordantia discordantium canonum Lib. III. (1150) konnte er noch nichts thun, auch auf die Gestaltung der dogmatischen Kirchenlehre war er ohne Einfluß. Die Ketzerparteien der Katharer, die in der Lombardei und Südfrankreich ihren Sitz hatten, bestanden unter ihm fort und erlagen schweren Verfolgungen.

Hadrian V. war kaum fünf Wochen lang Pabst, vom 12. Juli bis 18. August 1276, hieß vor seiner Wahl Ottoboni Fiesco und war ein Genueser von Geburt.

Hadrian VI., Pabst vom 9. Jan. 1522 bis 14. Sept. 1523, der Sohn eines Handwerkers zu Utrecht, Professor zu Löwen und Lehrer des Kaisers Karl V., 1517 zum Cardinal, 1519 zum Bischof von Tortosa erhoben; wurde nach dem Tode des Pabstes Leo X. am 9. Jan. 1522 von 39 Cardinälen zum Pabste gewählt. Er zeichnete sich durch seine Gelehrsamkeit in der scholastischen Theologie und im kanonischen Rechte, durch einen ernsten, kirchlich-frommen Sinn und durch einen streng moralischen Karakter aus, — Eigenschaften, durch die er viele seiner Vorgänger und Nachfolger übertraf. Das in der römischen Kirche herrschende Verderben erkannte er, aber über die scholastische Einseitigkeit und über die herkömmliche Theorie der Priesterkirche konnte er sich nicht erheben, denn er sah die kirchlichen Gebrechen nur als äusserliche Mängel in der kirchlichen Ordnung an, an welchen die Dogmen der Priester keinen Theil hätten. Ihm fehlte auch die Schärfe des Verstandes, um die listigen Rathschläge der Curialisten zu durchschauen, und die nöthige Karakterstärke, um die Hindernisse zu beseitigen, welche sich ihm zur Abstellung der schwersten Mißbräuche in der Curie und Kirche entgegenstellten. Er wollte das Gute fördern, selbst eine Reformation vornehmen, vermochte aber nicht einmal einen

wirklichen Anfang derselben herbeizuführen. Seine Wahl verdankte er vornehmlich dem schlauen Cardinal Julius von Medici, auch war wohl der Kaiser von Einfluß bei derselben. Die Gutgesinnten durften von ihm für die neue Gestaltung und Erhebung der Kirche das Beste hoffen, denn schon als Cardinal hatte er sich dahin ausgesprochen (in s. Comment. in Librum quartum Sententiarum. Romae 1522), daß sich der Pabst auch in Glaubenssachen irren könne. In seiner dogmatischen Befangenheit hielt er indeß nur die scholastische Theologie für wahr, daher meinte er, daß das Verderben in der Kirche gar nicht in den Lehren, sondern nur in äusserlichen Mißbräuchen liege, daß demnach die Abstellung derselben auch Luthers Wirksamkeit und reformatorisches Vorschreiten von selbst beseitigen müsse. Nach seiner Befangenheit erschien ihm daher die Lehre Luthers an sich schon als ganz verwerflich, ungeschickt und thöricht, ja er meinte, daß selbst ein Anfänger in der Theologie in solche Ungereimtheiten und Ketzereien nicht gerathen könne, wie Luther sie ungestraft verkündige, und er glaubte, daß die Anhänger Luthers leicht wieder gewonnen werden könnten, wenn die äußeren Gebrechen abgestellt würden. So sprach er sich auch schon als Cardinal in einem Briefe an die Löwener Theologen aus (*C. Burmanni* Hadrianus VI. sive Analecta historica de Hadriano VI. Traj. ad Rhen. 1727. pag. 447). In dieser Ansicht war er als Pabst durch einen Brief von Wilibald Pirkheimer (in *Dan. Gerdesii* Hist. Evangelii renovati, in d. Monument. I. pag. 170) befestigt worden, welcher mit Beziehung auf die Bekämpfung der Reuchlinisten den Haß der Dominikaner gegen alle Wissenschaft, ihren Uebermuth und ihre Betrügereien, namentlich mit dem Ablasse, als die Hauptursachen der kirchlichen Bewegungen dargestellt hatte. Hadrian glaubte daher vor Allem der Simonie, dem Nepotismus, der Bestechung und dem Mißbrauche des Ablasses entgegentreten zu müssen. Hierbei fand er jedoch gerade in der Curie den entschiedensten Widersprnch und er verhehlte seinen Schmerz darüber so wenig, daß er es selbst beklagte, Pabst zn seyn. Er wollte, nach dem Berichte von Sarpi (Histoire du Concile de Trente, traduite par P. T. le Courayer. à Basle 1738. T. I. pag. 41 seq.), durch eine Bulle erklären, daß die Wirksamkeit des Ablasses nur an die innere Besserung geknüpft sey; der Cardinal Pucci trat ihm aber entgegen, weil er meinte, daß dann die Einnahmen für den Ablaß geschmälert werden würden und rieth dem Pabste, weil durch eine solche Erklärung den Evangelischen nur ein Zugeständniß gegeben werde, über den Ablaß ganz zu schweigen. Der Cardinal Soderini rieth ihm dagegen, von jeder Reformation abzustehen, das Volk gerade durch Ablässe für sich zu gewinnen und die Ketzer durch Gewalt zu dämpfen. Anderer Meinung war Ludovicus Vives, der dem Pabste ein allgemeines Concil vorschlug. Hadrian wandte sich auch an Erasmus und forderte ihn auf, gegen Luther zu schreiben. Erasmus lehnte das Ansinnen ab, schlug vielmehr vor, durch unparteiische Männer die Streitsachen entscheiden zu lassen und warnte ernstlich davor, Gewaltschritte gegen Luther und dessen Anhänger zu unternehmen. Dennoch glaubte Hadrian am sichersten zur Unterdrückung der deutschen Reformation zu kommen, wenn er auf die Vollziehung des gegen Luther und dessen Anhänger erlassenen Wormser Edicts dringe; dazu benutzte er den von Ferdinand im Namen seines Bruders nach Nürnberg ausgeschriebenen Reichstag, der am 13. Decbr. 1522 hier eröffnet wurde. Noch vor dem Anfange desselben sandte er seinen Kämmerer Hieronymus Rorarius an Friedrich den Weisen, um denselben zu ermahnen, für aber nicht gegen den apostolischen Stuhl thätig zu seyn. Friedrich ließ ihm durch Melanchthon antworten, daß er es für viel zweckmäßiger halte, wenn Luther und dessen Anhänger mit Gründen widerlegt, als mit Gewalt unterdrückt würden (Corpus Reformat. Vol. I. pag. 585 seq.), sandte seinen Rath Plaunitz zum Reichstage, Hadrian aber den Bischof von Teramo, Franz Chieregati, dem er Instructionen und Breven einhändigte, die nur auf eine gewaltsame Unterdrückung der Evangelischen gerichtet waren. Gleich im Anfange des Reichstages erhob der Legat theils verketzernde, theils verläumderische Anklagen gegen die Nürnbergischen evangelischen Prediger (Andreas Osiander, Dominicus Schleupner, Thomas Venatorius und Carl Neß) und veröffentlichte ein an die Reichsstände gerichtetes

Breve (s. Lutheri Opp. Lat. Jen. T. II. pag. 536), durch welches Luthers Lehre nicht bloß als höchst gefährlich vom religiösen und kirchlichen Standpunkte aus, sondern sogar auch als höchst gefährlich in politischer Beziehung dargestellt wurde. Speciell übergab er noch päbstliche Breven für den Kurfürsten Friedrich, den Herzog Heinrich von Mecklenburg, für die Vertreter der Städte Costnitz, Breslau und Bamberg. Hadrian drohte den Fürsten und Ständen selbst mit der göttlichen Rache und den Strafen der Hölle, wenn sie der Lehre und Sache Luthers fernerhin Vorschub leisten würden. Bei dieser gänzlichen Verkennung der bestehenden Verhältnisse in Deutschland und des Grundes der begonnenen Reformation von Seiten Hadrians war es kein Wunder, daß Chieregati im Reichstage unter der dem Evangelium anhängenden Partei, die sich bereits gebildet hatte, nur Unwillen erregte und Nichts erreichte. Plötzlich trat er im Anfange des J. 1523 mit einer neuen Instruction hervor, die er entweder von Rom aus erhalten, oder erst in Nürnberg selbst (wie man hier glaubte) nach einer von Hadrian erhaltenen Anweisung abgefaßt hatte (bei *Raynald*, ad ann. 1522 Nro. 66; Walch, Luthers Schriften XV. S. 2664). Die Instruction stellte Luthern sogar mit Muhamed zusammen, forderte, daß man die Bestimmungen der Concilien nicht in Zweifel ziehen, in Glaubenssachen nicht prüfen dürfe, sondern bei den Anordnungen der Kirche beharren müsse, gestand selbst zu, daß die Kirche an Haupt und Gliedern verdorben, daß das Verderben durch die Priester und Prälaten, namentlich durch die Curie entstanden sey, erklärte, daß Hadrian eine entsprechende Reformation vornehmen wolle, nur dürfe man keine rasche Einführung erwarten, forderte aber auch auf, die geeigneten Mittel zur Unterdrückung der Lutheraner anzugeben, um weitere Maßregeln ergreifen zu können. Diese Eröffnungen befriedigten indeß keine Partei; die Evangelischen sahen, daß die versprochene Reformation nur auf eine unbestimmte Zeit hinausgeschoben sey und sprachen sich theils mit scharfer Kritik, theils mit bitterer Satyre über die Eröffnungen aus. Luther gab die neue Instruction deutsch mit Glossen heraus. Die römische Partei aber war höchst erbittert, daß Hadrian das Verderben der Kirche eingestanden und eine Reformation in Aussicht gestellt hatte. Die evangelisch gesinnten Fürsten und Stände ließen darauf dem Legaten sehr herbe Erklärungen zukommen (s. Hortleder der Röm. Kaiserl. und Königl. Majestäten — — Handlungen und Ausschreiben I. S. 6 ff., Walch XV. S. 2250), sprachen die lautesten Klagen über den päbstlichen Hof und die Curie aus, forderten die Reformation Beider und erkannten zur Beilegung der bestehenden Irrung ein freies christliches Concil zu Straßburg, Mainz, Köln, Metz oder in einer andern deutschen Stadt, längstens innerhalb eines Jahres, für unerläßlich nothwendig. Diese Erklärungen sind um so merkwürdiger, weil sich hier zuerst die evangelische Opposition als Corporation gegen das Pabstthum aussprach. Der Zorn, in welchen Chieregati über solche Aeußerungen gerieth, verleitete ihn zu allerlei ungereimten Erklärungen, die evangelischen Reichsstände ließen sich aber auf diese gar nicht ein, sondern setzten vielmehr ihre Beschwerden gegen das Pabstthum auf, um sie dem Legaten zu übergeben. Um dieser Schmach zu entgehen, verließ Chieregati plötzlich Nürnberg, die Beschwerden wurden daher von jenen Ständen nach Rom gesendet, und obschon der Cardinallegat Lorenz Campegius selbst zugestand, daß sie beim päbstlichen Stuhle angekommen waren, läugnete dieser den officiellen Karakter der Beschwerden doch ab und behauptete, daß sie als Privatsache auch nur in die Hände von Privatpersonen gekommen seyen. Jene Erklärungen wurden im Wesentlichen zum Reichstagsabschlusse (6. März 1523; Walch XV. S. 2625 ff.) erhoben, der stillschweigend das Wormser Edikt und die päbstliche Bulle gegen Luther aufhob. Hadrians Bestrebungen waren ganz fehlgeschlagen. Mit Schmerz und Zorn darüber wandte er sich an den Kaiser Karl, namentlich war er über die der evangelischen Lehre am meisten zugethanen Städte Straßburg, Nürnberg und Augsburg erbittert, doch Karl legte kein Gewicht auf die Klagen des Pabstes, denn er fühlte sich beleidigt, daß die Beseitigung der zwischen ihm und dem Könige Franz von Frankreich eingetretenen Spannung der Vermittlung Hadrians anheimfallen sollte. Wenige Monate nach dem ungünstigen Reichstagsabschlusse,

gleichsam den Evangelischen zum Trotze, kanonisirte Hadrian den Bischof Benno von Meißen, um sich dem Herzog Georg von Sachsen gefällig zu beweisen (s. Emser), ordnete Kirchengebete und einen Festtag für den neuen Heiligen an und verhieß allen Christen, die an diesem Tage beichten würden, Erlaß der Bußen auf sieben Jahre (Walch XV. S. 2756 ff.; de Wette Luthers Briefe II. pag. 507). Kurz darauf starb Hadrian, dem nicht etwa von den Evangelischen, sondern gerade von den Römern vieles Schlimme nachgesagt worden ist. Battus erkannte nun seine Frömmigkeit und Sparsamkeit an (Walch XV. S. 2794). Bei seinem Tode schmückten seine Feinde die Thüre seines Arztes mit einem Kranze und fügten die Aufschrift hinzu: „dem Befreier des Vaterlandes“ (Wessenberg, die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts ꝛc. III. S. 100 f.). Besonders merkwürdig ist Hadrians Briefwechsel mit Erasmus, s. Burmann a. a. O. und *Danz*, Analecta critica de Hadriano VI. P. II. Jenae 1814. Neudecker.

Händel, s. Musik, kirchliche.

Häresie im weiteren Sinn ist jede Lehre, welche zwar einerseits noch den christlichen, religiösen Karakter hat, aber Elemente enthält, welche consequent verfolgt das Prinzip des Christenthums und seine absolute Bedeutung aufheben. Je nachdem man das Prinzip des Christenthums verschieden definirt, wird sich auch die Grenzbestimmung, welche angibt, wo das Häretische in der Lehre beginnt, verschieden gestalten. Wenn man in neuerer Zeit vom Standpunkt einer philosophischen Geschichtsbetrachtung aus die sogenannten Häresieen betrachten wollte als nothwendige Gegensätze, durch welche hindurch sich das kirchliche Dogma entwickeln mußte, so ist daran so viel richtig, daß es Zeiten gab, wo die im christlichen Prinzip liegenden Voraussetzungen und Consequenzen noch nicht genügend zum Bewußtseyn gekommen waren, und da es nun im menschlichen Geist so wenig als in der Natur ein vacuum gibt, so wurden diese Lücken in der christlichen Weltanschauung vielfach durch eindringende oder zurückgebliebene Reste außerchristlicher, religiöser und philosophischer Ideen ausgefüllt, bis dann im Lauf der Entwicklung eine Reaktion gegen diese fremdartigen Elemente erfolgte, und diese in Form von Häresieen von der Kirche sich ablösten. Den auffallendsten Beleg für diese Anschauung von dem Ursprung der Häresieen gibt der Eingang von Origenes Schrift de principiis, wo er sich die von dem kirchlichen Dogma unbestimmt gelassenen Punkte mit großer Schärfe auszirkelt, um Raum für seine Philosopheme zu gewinnen. Allein eben dies zeigt, daß die häretischen Doktrinen doch eigentlich ein fremdartiges Element und keine bloße Entwicklungskrankheit sind. Damit ist zu vergleichen Gregor Nazianz. orat. 33 fin., der später streng fixirte Dogmen als solche erwähnt, in welchen ein Irrthum ungefährlich sey, cf. Augustin. de lib. arb. III. 21. Nach evangelischer Lehre ist das Prinzip des Christenthums die absolute Versöhnung des Menschen mit Gott in Christo und durch Christum: darnach lassen sich zwei Hauptklassen von Häresieen unterscheiden, erstens solche, welche die wesentlichen Voraussetzungen des Versöhnungswerks antasten, und zweitens solche, welche es in seinen Consequenzen verkümmern. Die Voraussetzungen der in Christo vollendeten Versöhnung sind aber selbst zwiefacher Art, einmal sind es anthropologische Voraussetzungen, sofern die Versöhnung das Bedürfniß einer solchen Reconciliation und die Möglichkeit derselben auf Seiten des Menschen voraussetzt, dann sind es theologische Voraussetzungen, sofern die Versöhnung einen zu versöhnenden und versöhnenden Gott, einen Gott, der in einem sittlichen Verhältniß zum Menschen steht, sich an den Menschen offenbart, zur nothwendigen Voraussetzung hat; (die christologischen Voraussetzungen sind unter den theologischen begriffen, sofern sie nur den Modus angeben, wie Gott sich zum Menschen in ein positives Verhältniß setzt zum Zweck der Versöhnung). Ebenso lassen sich die Consequenzen des Versöhnungswerks eintheilen in solche, welche auf Seiten des versöhnten Menschen und solche, welche auf Seiten des versöhnenden und versöhnten Gottes zu statuiren sind. So ergeben sich für jede der zwei Hauptklassen von Häresieen noch zwei Arten, und wir haben demnach vier Hauptarten von Häresieen, 1) die,

welche die Sündhaftigkeit und Verschuldung des noch nicht vom Christenthum erfaßten Menschen oder seine natürliche, ursprüngliche Bestimmtheit zu der durch die Versöhnung zu begründenden Gemeinschaft mit Gott nicht in vollem Umfang anerkennen (pelagianisirende und manichäisirende Häretiker). 2) Die, welche die Gottesidee so fassen, daß dadurch die Nothwendigkeit oder die Möglichkeit einer Versöhnung überhaupt, oder doch deren wesentliche Vermittlung in der Person Christi, oder die Absolutheit oder der ethische Karakter dieser Versöhnung aufgehoben ist: dahin gehört nicht bloß der Pantheismus, wie jede Gotteslehre, welche die Absolutheit Gottes und den ethischen Karakter seines Verhältnisses zur Welt in Schöpfung, Erhaltung, Vorsehung, Weltregierung, Vergeltung und Offenbarung verkennt, sondern auch der Antitrinitarismus nebst dem Ebionitismus und Doketismus, wie die nestorianische und monophysitische Lehre, sofern es sich hier eben immer um das handelt, was auf Seiten Gottes in seinem Verhältniß zur Welt und zum Menschen zu statuiren ist, wenn die Versöhnung in Christo eine reale, absolute und ethisch wirksame seyn soll; 3) die, welche die Consequenzen der in Christo vollbrachten Versöhnung auf Seiten Gottes und in seinem Verhalten zum Menschen alteriren: dahin gehören die von den Reformatoren bestrittenen Irrthümer des Heiligencults, der falschen Mittlerstellung, welche sich die sichtbare Kirche gab, des Meßopfercults, der Lehre vom opus operatum, wie der anabaptistischen Herabsetzung der Gnadenmittel, wodurch theils der ethische Karakter, theils die Absolutheit und Wirksamkeit der Versöhnung in Christo in deren Consequenzen bedroht wird; 4) die, welche die Consequenzen der in Christo vollbrachten Versöhnung auf Seiten des Menschen alteriren: dahin gehört einerseits der Antinomismus, der den ethischen Karakter, andrerseits der Ergismus, der die Absolutheit der Versöhnung in ihren Folgen aufhebt. — Die abnormen Auffassungen der Versöhnungslehre selbst sind keine besondere Arten von Häresieen, sondern immer nur Versuche, eine bezüglich der Voraussetzungen oder Consequenzen der Versöhnungsidee fixirte Abweichung mit dieser Idee auszugleichen, Versuche, in welchen sich dann allerdings offenbart, wie jede Häresie im Lauf der Entwicklung an einen Punkt gelangt, wo sie den Widerspruch mit dem christlichen Prinzip durch eine Umgestaltung desselben zu lösen sucht*). — Die meisten der oben klassificirten, häretischen Abweichungen lassen ein Schwanken zwischen verschiedenen Graden der Divergenz zu, weil, sobald einmal die Absolutheit der in Christo vollbrachten Versöhnung aufgehoben ist, die Versöhnung nur noch als eine partielle gedacht werden kann und somit unter quantitative Bestimmungen fällt, als eine Größe von verschieden denkbarer Ausdehnung. Dies zeigt auch die Geschichte des Pelagianismus, sowie die Geschichte der christologischen Streitigkeiten, wo verschiedene Häresieen bisweilen bloß noch durch quantitative Differenzen sich von einander scheiden.

Da die Kirche selbst sich ausgesprochen hat über das Prinzip ihres eigenen Glaubens und je nach dem Maße der Entwicklung ihres Bewußtseyns von dem Zusammenhang der einzelnen Lehren mit diesem Prinzip auch diese Lehren, seyen es nun Voraussetzungen oder Consequenzen des Prinzips, zum Gegenstand offizieller Bekenntnißakte gemacht hat, so erhält der Begriff der Häresie, entsprechend der im Lauf der Zeit zustande gekommenen Fixirung des kirchlichen Lehrbegriffs, auch eine historische Bestimmtheit, wornach Häresie im weitern Sinn jede Lehre ist, welche mit den von der Kirche als Fundamentalartikel bezeichneten Lehren in Widerspruch kommt, und da das Urtheil der Kirche über das, was Fundamentallehre ist und was nicht, in den Symbolen ausgesprochen ist, so ergibt sich daraus die Definition, daß nach dem Urtheil der Kirche alles das häretische Lehre ist, was mit den Symbolen in Widerspruch kommt. Da aber die evangelische Kirche ihrem Lehrurtheil nur den Anspruch auf eine vorläufige Prä-

*) Der erste streng wissenschaftliche Versuch einer dogmatischen Ableitung der möglichen Häresieen ist von Schleiermacher in der Einleitung zur Dogmatik gemacht worden; allein er ist nur unvollkommen durchgeführt, und zwar theilweise in Folge einer mangelhaften Definition des christlichen Prinzips.

sumption der Richtigkeit, aber keineswegs absolute Infallibilität und Vollkommenheit zuschreibt, so bleibt in ihr jedem dissentirenden Mitglied das Recht, gegen ein schon fixirtes Lehrurtheil der Kirche an die göttliche Norm des apostolischen Zeugnisses zu appelliren: es versteht sich aber von selbst, daß es damit auch die Pflicht übernimmt, für solche exceptio veritatis den Beweis zu liefern: und erst dann, wenn dieser nicht geliefert werden kann, oder verweigert wird, hat die Kirche das Recht, den Dissensus als Häresie zu betrachten, und gegen ihn als gegen eine Häresie zu reagiren. Deßhalb haben auch die älteren evangelischen Kirchenordnungen jedem Dissenter angeboten, daß er, bevor er seine Lehre öffentlich verkündige, mit den dazu verordneten Organen der Kirche in eine Verhandlung eingehe, um da Rechenschaft über seine Lehre zu geben und solche Rechenschaft auch von der Kirche über ihre Lehre zu erhalten; und erst dann, wenn sich hier zeigte, daß der Dissentirende für seine abweichende Lehre keinen klaren Schriftbeweis habe, sollte dieselbe als Irrthum abgewiesen werden; es versteht sich übrigens von selbst, daß der Kirche nicht zugemuthet werden kann, diese Procedur auch dann zu wiederholen, wenn der Dissentirende einen schon öfters dagewesenen Dissensus nur mit den alten, als nicht genügend erwiesenen Gründen zu verfechten weiß; die Kirche genügt da ihrer Pflicht, wenn sie einfach auf frühere Verhandlungen verweist; damit ist übrigens der Grundsatz nicht aufgehoben, daß jedem Dissenter das Recht, den Beweis der Wahrheit seiner Lehre auf Grund des apostolischen Zeugnisses zu versuchen, vorbehalten bleibt, sowie für die Kirche das Recht oder vielmehr die Pflicht, einer solchen Vertheidigung Gehör zu geben und im Fall sie überzeugend ist, ihren Irrthum zu verbessern, sey es nun durch eine Rückbildung zu einer unbestimmteren Fassung des Symbols, wenn der betreffende Lehrpunkt in Folge der Verhandlung als ein nicht-fundamentaler zum Bewußtseyn käme, oder durch eine Fortbildung zu einer richtigeren, vollständigeren Fassung, wenn der fragliche Punkt als ein wesentlicher erschiene. — Ein solches Verfahren ist freilich in den Zeiten der Desorganisation der Kirche und des Verfalls der theologischen Bildung nicht möglich; in solchen Perioden überläßt sich die Kirche gewöhnlich dem oft richtig leitenden Instinkt und erwehrt sich eines mit Gewandtheit vertheidigten Dissensus, dem sie in ihren Vertretern keine ebenso gewandten Streiter entgegensetzen kann, durch ein einfaches Sichabschließen gegen den Dissenter; was freilich eine aus dem abnormen Zustand der Kirche nothwendig fließende Anomalie ist und eine Verletzung der Pflicht, welche die Kirche auch gegen das Geringste ihrer Glieder hat, der Pflicht, die Irrenden zu belehren. — Im Verhältniß zu der geschichtlich vorhandenen Kirchengemeinschaft bekommt übrigens der Begriff der Häresie noch eine engere Bedeutung, indem hier ein Lehrdissensus erst dann als Häresie in Betracht kommt, wenn er den Trieb religiöser Gemeinschaftsbildung zeigt durch Versuche der Ausbreitung der abweichenden Lehre oder gar durch Organisirung einer gemeindeartigen Verbindung, was immer den Anspruch voraussetzt, daß die abweichende Lehre ein wesentliches Element des christlichen Bekenntnisses sey und ohne Gefahr des Seelenheils nicht gleichgültig behandelt werden dürfe. *Der aggressive Karakter ist ein Hauptmoment in dem engeren Begriff der Häresie*, und es fällt deßhalb auch der Indifferentismus bezüglich einzelner Lehren dann unter den engern Begriff der Häresie, wenn er selbst aggressiv wird gegen die symbolische Fixirung der betreffenden Lehren und deren nicht-fundamentale Natur nicht überzeugend der Kirche darzuthun vermag, ebenso wie ein Confessionalismus, der Lehrelemente, die, wenn gleich richtig, doch nicht fundamental sind, als die Gewissen bindende Glaubensartikel fixiren und in's kirchliche Leben einführen will. *So lange dieser aggressive Karakter fehlt, kann, wenn man nicht dogmatisch, sondern kirchenrechtlich redet, bloß von einem Irrthum, aber nicht von einer Häresie die Rede seyn.* Von diesem Gesichtspunkt aus erledigt sich nun auch die Streitfrage, *wiefern die Häresie als ein kirchliches Vergehen zu betrachten und zu behandeln ist.* So lange ein Lehrdissensus bloß friedliche Privatmeinung bleibt und nur als solche sich kundgibt, oder zwar öffentlich verfochten wird, aber nur aus wissenschaftlichen Motiven und Gesichtspunkten, und nicht

mit Anklagen, welche der Kirche ihre von der vertheidigten Lehre verschiedene Auffassung als Corruption in's Gewissen schieben, so lange ist kein Grund dazu vorhanden, daß die Kirche den Lehrdissensus als ein kirchliches Vergehen behandle, sondern sie hat hier nur die Pflicht der Seelsorge durch Belehrung und Widerlegung zu üben und inzwischen dafür zu sorgen, daß die Kanzeln und der öffentliche Gottesdienst nicht durch das Kampfgeschrei entweiht werden und der theologische Streit nicht zum kirchlichen, der theologische Dissensus nicht zum kirchlichen Dissensus, d. h. zur eigentlichen Häresie werde. Tritt aber ein dissentirendes Mitglied mit seiner abweichenden Lehre auf das eigentlich religiöse Gebiet ein, und versucht es, dieselbe als religiösen Glaubensartikel innerhalb der Kirche und der kirchlichen Gemeinden zur Geltung zu bringen, dann wird die Kirche, wenn sie sich aus den dafür geltend gemachten Gründen nicht von dem evangelisch christlichen Karakter und der Richtigkeit des Dissensus überzeugen kann, allerdings den gegen ihr innerstes Leben und ihre Heiligthümer gerichteten Angriff, falls er vor den Belehrungen und Ermahnungen der Kirche nicht zurückweicht, als ein kirchliches Vergehen ansehen müssen, dem sie überall da, wo es Aergerniß stiftet oder versucherisch wirkt, durch ein öffentliches Zeugniß und unter Umständen auch mit den kirchlichen Zuchtmitteln entgegentreten soll. Dabei ist jedoch immer für jeden einzelnen Fall zu erwägen, in welcher Ausdehnung diese reagirende Thätigkeit der Kirche anzuwenden ist, damit nicht durch diese Reaktion das Aergerniß eine ihm bisher noch nicht anhaftende Publicität und somit eine weitere Verbreitung erhalte; denn es ist der Kirche befohlen, kein Unrecht zu thun und kein Aergerniß zu geben, und da, wo die Umstände von der Art sind, daß sie durch eine offizielle Abwehr das Uebel und das Aergerniß nur vermehren würde, nach dem Beispiel ihres Meisters auch manches Unrecht geduldig zu erleiden und die Strafe Gott, den Streit den Theologen anheimzustellen. — Hienach berichtigt sich die von Richter (Kirchenrecht §. 215.) ausgesprochene Ansicht, daß in der evangelischen Kirche die Ketzerei nicht als kirchliches Vergehen zu betrachten sey. Was Richter sagt, ist vollkommen wahr, weil er dabei einen Begriff von Häresie zu Grunde legt, bei welchem ganz abstrahirt wird von dem kirchenbildenden Trieb, der jeder wirklichen Häresie eigen ist; allein die evangelische Kirche versteht da, wo sie kirchenrechtlich von Häresie redet, darunter immer eine Richtung, welche an eine abweichende oder nicht-fundamentale Lehre das religiöse Gewissen binden oder das religiöse Gewissen von einem nach der Ueberzeugung der Kirche es bindenden Lehrelement emancipiren will, und somit auf Kirchen-Bildung oder -Umbildung auszugehen sich anschickt, d. h. eine Sektirerei, und daß diese vermöge ihres aggressiven Karakters zu einem wirklichen Vergehen an der Kirche wird, kann nicht geläugnet werden. Der Kirche steht somit an sich das Recht zu, mit ihren kirchlichen Zuchtmitteln gegen solche Angriffe zu reagiren in dem Maße, als dies zu Minderung des Aergernisses wirklich je nach den Umständen dienen kann. Dagegen kann es als eine noch nicht erledigte Streitfrage betrachtet werden, ob das Zuchtrecht der Kirche aufhört in dem Moment, wo ein Dissenter sich von ihrem Verband selbst losgetrennt hat und der kirchenbildende Trieb einer sektirerischen Bewegung in Stiftung einer gesonderten Sekte zum Abschluß gekommen ist, oder ob es auf Grund der für das ganze Leben eingegangenen Verpflichtung zu treuem Festhalten an der von der Kirche verkündigten Heilslehre auch dann noch fortdauert, wenn der Dissenter seinerseits völlig mit der Kirche gebrochen hat. Das Letztere ist der früher vielfach ausgesprochene und ausgeübte strengere Grundsatz, für den sich allerdings dies anführen läßt, daß der äußere Kirchenverband auch nach evangelischer Lehre bestimmt ist, den dem Christenthum eigenen Karakter der Katholicität sich anzueignen und zu reserviren gegenüber dem subjektiven Belieben einzelner Kirchenglieder. Allein in der Praxis kommt es doch meistens auf Eins hinaus, wie man auch die Frage entscheidet: denn da die Kirche keine anderen Zuchtmittel hat, als ihr strafendes Wort und die Entziehung ihrer Segnungen, ihrer Gnadenmittel und der sonstigen kirchlichen Bürger- und Ehrenrechte, welche je nach der bestehenden, äußeren Verfassung den einzelnen Mitgliedern und Ständen in der Kirche zukommen, so wird sie an einem von ihr sich

völlig lossagenden Glied nichts mit ihrer Zucht wirken können, was nicht dieses abgelöste Glied selbst schon durch seine Lostrennung freiwillig bewirkt hat; und der Unterschied bestünde dann bloß noch in der rechtlichen Auffassung eines schon vorhandenen Zustands, eine Auffassung, die nur in dem Einen Fall praktisch würde, wenn es sich um Wiederaufnahme eines solchen Gliedes handelt, sofern es sich da fragen würde, ob zu dem Rücktritt eines solchen Glieds in die Kirche ebenso, wie zur Aufnahme eines Proselyten die förmliche Zustimmung der Kirchengewalt nöthig ist und ob mit dem Rücktritt sofort auch der volle Genuß aller kirchlichen Bürgerrechte von selbst verbunden ist oder eine förmliche Wiedereinsetzung in dieselben, eine restitutio in integrum nöthig ist, was da keinem Zweifel unterliegen kann, wo der frühere Verlust jener Rechte als Kirchenstrafe angesehen wird. Der Verfasser dieses glaubt, daß nur die Ansicht, welche den auf dem politischen Gebiet zulässigen Begriff einer Gleichberechtigung und Coordinirung verschiedener Confessionen auf das innerkirchliche Gebiet überträgt und somit indifferentistisch wird, konsequenterweise das Zuchtrecht über abgefallene Glieder läugnen kann, und daß alle gegen dasselbe angeführten Gründe nur gegen einen falschen und unevangelischen Gebrauch, den die Kirche bisweilen von diesem ihrem Recht gemacht hat, nicht aber gegen dieses Recht selbst etwas beweisen. Nur das ist zuzugeben, daß eine Person, welche innerhalb einer von der Kirche getrennten Sekte geboren und erzogen ist, allerdings nicht als unter der Kirchenzucht stehend zu betrachten ist, wie dies die römische Kirche bei jedem getauften Christen, auch wenn er von Anfang an von der Kirche getrennt war, annimmt auf Grund der Lehre von dem durch die Taufe mitgetheilten character indelebilis; sondern das Zuchtrecht der Kirche über Sektirer bezieht sich bloß auf solche, welche innerhalb der Kirche geboren und erzogen in einem die Zurechnungsfähigkeit begründenden Alter mit vollem Bewußtseyn sich losgetrennt haben; doch versteht es sich von selbst, daß bei dem kirchlichen Vergehen der Häresie oft genug die individuelle Verschuldung des Einzelnen weit überwogen wird von einer darin offenbaren Gesammtschuld, welche sehr häufig der Kirche selbst zur Last fällt; dies Alles hebt aber das Zuchtrecht der Kirche nicht auf, sondern verpflichtet bloß zu mildem und mäßigem Gebrauch desselben und zu Vermeidung eines verdammenden, die Seligkeit absprechenden Urtheils über Einzelne, welches dem allwissenden Gott vorgreift, der allein weiß, wie weit in solchen Dingen der Einzelne sich sittlich verschuldet hat und ihm das Vergehen imputirt werden kann; denn wo es sich um die Seligkeit handelt, kommt eben vor Allem dieses innerliche, keinem menschlichen Auge sicher erkennbare Moment der individuellen bewußten Verschuldung in Betracht, worüber die irdische sichtbare Kirche nicht urtheilen kann. — Eine weitere Frage ist nun die, ob Häresie auch ein bürgerliches Vergehen und als solches strafbar ist und in welches Verhältniß sich die Kirche zu den gegen Häresie angeordneten Präventivmaßregeln und Strafakten der weltlichen Obrigkeit zu setzen hat. Der Satz, nach evangelischen Grundsätzen sey die Häresie kein bürgerliches Vergehen, ist im Allgemeinen richtig, wenn man dabei Häresie von der Sektirerei unterscheidet: denn in diesem Sinn ist ja die Häresie nicht einmal ein kirchliches Vergehen. Nimmt man aber den Begriff der Häresie im strengern Sinn, wornach er nicht bloß einen Irrthum im Dogma, sondern eine damit verbundene religiös-kirchliche Agitation bezeichnet, so ist zuzugeben, daß in gewissen Fällen die Häresie auch ein bürgerliches Vergehen ist und weltliche Strafe verdient. Es liegt nämlich im Begriff der Religion, daß sie auf Grund ihres Prinzips auch über die Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft und Ordnung ebenso, wie über die Naturordnung sich bestimmte Anschauungen bildet und dieselben den Gewissen insinuirt als Prämissen, aus welchen sich praktische Maximen ergeben. So enthält jede religiöse Richtung nicht bloß Dogmen über den Ursprung und das Wesen der bürgerlichen Ordnung, sondern sie weist ihre Bekenner an, diesen Grnndsätzen gemäß zu handeln; es kann deßhalb Häresieen geben, die obwohl rein religiöser Natur doch unmittelbar eine Aufforderung zu einem Angriff auf das bürgerliche Recht und die Staatsordnung oder doch eine Erlaubniß zu solchen Vergehen enthalten. Es wäre nun aber offenbar verkehrt, dem Staat erst dann das

Recht zur Bestrafung solcher Häresieen zu geben, wenn diese ihren Grundsätzen gemäß handeln; denn der Staat straft ja auch nicht bloß das vollendete Verbrechen, sondern schon den vollendeten Versuch, wie die Aufforderung zum Verbrechen, die Anstiftung desselben: und es liegt im Wesen einer Häresie, sofern sie keine wissenschaftliche, sondern wesentlich eine religiös-praktische Erscheinung ist, ihren Grundsätzen die praktische, die Gewissen bindende und zur That drängende Formulirung zu geben. Daraus ergibt sich von selbst, daß der Staat das Recht hat, gegen Häresieen, welche Grundsätze predigen, die mittelbar oder unmittelbar die Verbindlichkeiten, die aus der bürgerlichen Ordnung entspringen, für das Gewissen ihrer Anhänger aufheben, abwehrend und strafend einzuschreiten. Denn es ist nicht abzusehen, wie z. B. ein Staat auf die Dauer bestehen könnte, in dem die Mehrzahl seiner Glieder sich zu dem Dogma bekennen würde, daß Ehe, Eigenthum und Obrigkeit vom Teufel herstammen und als solche zu meiden und zu zerstören seyen. Aber auch gegenüber von solchen Häresieen, welche zwar solche Grundsätze nicht direkt aussprechen, aber doch auf einer Anschauung und Richtung beruhen, von der sich klar nachweisen läßt, daß sie zur Emancipation von wesentlichen Menschen- und Bürgerpflichten und Uebertretung solcher Pflichten den Antrieb gibt, muß im Allgemeinen das Recht der Abwehr und Strafe der weltlichen Obrigkeit zugeschrieben werden. Eine davon ganz verschiedene Frage ist freilich die, wie und wie weit der Staat von diesem Recht Gebrauch machen darf; in dieser Beziehung ist ein christlicher Staat allerdings verpflichtet, zwar mit Energie Alles zu thun, was die praktischen Consequenzen und das massenhafte Auftreten einer solchen häretischen Richtung verhindern kann, aber gegenüber den einzelnen Individuen je nach dem Maße der individuellen Verschuldung und Zurechnungsfähigkeit die Strafe anzuwenden, und wo die Sache in sich selbst zusammenzufallen beginnt und durch den Mißkredit, in den sie gekommen, ihre Gefahr und Bedeutung verliert, sowie da, wo ein Einschreiten der Staatsgewalt das Uebel noch steigern und ansteckender machen würde, an sich zu halten, und es ziemt der Kirche in dieser Hinsicht mit ihrem billigenden, ermahnenden, belehrenden und mäßigenden Urtheil dem Staat auch gegenüber solcher häretischer Bewegungen zur Seite zu stehen, und die weltliche Gewalt auf Einhaltung der Schranken hinzuweisen, durch welche der Kirche Raum verstattet wird zur Uebung des ihr zukommenden Werks der seelsorgerlichen Belehrung und Erziehung, wodurch wenigstens gegenüber von Häretikern die Todesstrafe ausgeschlossen ist, falls sie nicht durch Begehung eines rein bürgerlichen mit ihr bedrohten Verbrechens verwirkt ist. — Es ist und bleibt somit sowohl für die Kirche als für den Staat ein unumstößlicher Grundsatz, daß sie die allerdings unantastbare Freiheit der Wissenschaft und somit auch des wissenschaftlichen Irrthums nicht übergehen lassen dürfen in eine Freiheit der Häresie, des religiös-praktischen und praktisch wirksamen Irrthums: denn dies ist keine Gewissensfreiheit, sondern eine Freiheit zur Knechtung der Gewissen, weil jede Häresie ihren Lehren eine das Gewissen ihrer Bekenner bindende Kraft zuschreibt und nicht die Lehre allein, sondern erst die Art, wie und der Gesichtspunkt, unter welchem dieselbe geltend gemacht wird, den häretischen Karakter bewirkt. Daß übrigens der Staat auch einer häretischen Richtung, welche die Kirche von sich ausschließt, in vielen Fällen noch Raum gewähren kann, versteht sich von selbst. Strafen darf er überhaupt bloß diejenige Sektenbildung, welche eine zu verbrecherischer Praxis hinführende Lehre verkündigt; wo dies nicht der Fall ist, darf er die Sektenbildung bloß verhindern und von seinem Gebiet ausschließen, und Strafe nicht wegen der Häresie, sondern erst wegen Ungehorsams gegen das Auswanderungsgebot verhängen oder wegen Nichtachtung des Verbots der Versammlungen. — Die Toleranz eignet der Kirche nur gegenüber dem wissenschaftlichen Irrthum, nicht aber der Häresie gegenüber; dem Staat jedoch eignet sie in weiterem Umfang, aber sie hat auch hier ihre Grenzen, die sich aus dem Bisherigen von selbst ergeben, und in dem Fall, wo der Staat den Karakter eines christlichen Staats in seinen Grundgesetzen und den gesellschaftlichen Ordnungen ausgebildet hat, ziehen sich diese Grenzen noch etwas enger, sofern

nicht bloß die Gefahr für das spezifisch bürgerliche Leben entscheidet, sondern auch dies, ob eine Sekte noch auf dem Boden des christlichen Offenbarungsglaubens steht. Dies ist auch durch die Eisenacher Kirchenconferenz als leitender Grundsatz der dermaligen Kirchenbehörden im evangelischen Deutschland öffentlich ausgesprochen worden (vgl. die Protokolle der Conferenz von 1853 im allgem. Kirchenblatt d. J. p. 459 und die der Conferenz von 1855 a. a. O. Jahrg. 1855 S. 419—423.

Gehen wir nun von hier aus über zu einer dogmengeschichtlichen Erörterung von dem Entwicklungsgang, den die Auffassung der Kirche von dem Wesen der Häresie und die solcher Auffassung entsprechende kirchen- und staatsrechtliche Doktrin durchgemacht hat! Das Wort *αἵρεσις* war ursprünglich eine vox media und bezeichnete jede durch bestimmte eigenthümliche Grundsätze und Tendenzen sich auszeichnende Partei; so wird das Wort früher von den Schulen der Philosophen, wie auch von den verschiedenen Juristenschulen im römischen Reich gebraucht; im neuen Testament wird das Wort gebraucht zur Bezeichnung der einander bekämpfenden religiösen Parteien des spätern Judenthums Acta 5, 17; 15, 5; 26, 5; im Munde eines Gegners finden wir das Wort auch zur Bezeichnung der christlichen Gemeinschaft, Acta 24, 5. und in der Rede des Paulus wird es Act. 24, 14. ausdrücklich nur als eine von einem Gegner beliebte Bezeichnung angewendet (*ἣν λέγουσιν αἵρεσιν*); auch Act. 28, 22. wird diese Bezeichnung des Christenthums abermals Solchen in den Mund gelegt, die noch nicht Christen sind: allein dieser hier offenbare indirekte Protest gegen eine solche Bezeichnung des Christenthums dürfte wohl nur den Sinn haben, daß damit die Bedeutung des Christenthums, als einer selbstständigen, von andern Religionen und auch vom Judenthum unabhängigen Religion, gewahrt werden soll. Dagegen bezeichnet das Wort schon Tit. 3, 10. 2 Petr. 2, 1. eine Spaltung in der Kirche erzeugende Abweichung von den reinchristlichen Glaubensgrundsätzen, welche Consequenzen mit sich führt, die in direkten Widerspruch kommen mit dem Prinzip des Christenthums, d. h. mit dem in Christo gegebenen Heil; als solche Häretiker behandelt Paulus in seinem Brief an die Galater die judaistischen Gegner, Gal. 2, 21., und tritt jeder Verfälschung der evangelischen Predigt (Gal. 1. v. 8. u. 9.) mit einem *ἀνάθεμα ἔστω* entgegen. Doch ist der Begriff der *αἵρεσις* von dem des *σχίσμα* noch nicht streng geschieden, wie 1 Kor. 11, 19. und wohl auch Galat. 5, 20. zeigt; doch ist es in beiden Stellen keine vox media mehr, sondern enthält einen Tadel*); den spätern, kirchlichen Sprachgebrauch zeigt am entschiedensten die Stelle Tit. 3, 10., welche auch das Verfahren der Urkirche gegen Häretiker karakterisirt, wornach die Kirche nach mehrmaliger vergeblicher Ermahnung und Rüge sich von ihnen als Solchen, die sich selbst dem göttlichen Strafgericht überliefert haben (*αὐτοκατάκριτοι*), zurückzog und gegen sie abschloß. Aber auch in der Stelle 2 Petr. 2, 1. tritt er zu Tage: hier ist die Rede von *ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας* und innerhalb der Christengemeinde auftreten; sie werden verglichen mit den falschen Propheten im Volk Israel und es wird ihnen um ihrer falschen Lehre willen eine Verläugnung des Herrn, der sie erkauft hat, schuld gegeben und ein schnell über sie hereinbrechendes Verderben in Aussicht gestellt, das nach V. 2. auch die Vielen trifft, die ihnen anhängen. Zugleich sieht der zweite Brief Petri in der Häresie einen Anlaß zu Verlästerung des Evangeliums bei den Nichtchristen, 2 Petr. 2, 2. Hiemit können, um die Stimmung der Kirche gegenüber den Häresieen näher kennen zu lernen, verglichen werden die Stellen in der Apokalypse K. 2, V. 2. 14. 15. Doch empfiehlt Ignatius ad Smyrnaeos c. 3. noch die Häretiker der Fürbitte der Kirche trotz der von ihm geforderten strengen Scheidung, obwohl er wenig Hoffnung für ihre Bekehrung ausspricht (*θηρίων ἀνθρωπομόρφων, οὓς οὐ μόνον*

---

*) Es ist deßhalb nur als eine Ausnahme zu betrachten, wenn noch Tertullian Apol. c. 1. die christliche Religion als eine secta bezeichnet, übrigens in einer Weise, die ein absichtliches Eingehen auf den Sprachgebrauch von Nichtchristen vermuthen läßt; und ebenso ist auch der Gebrauch des Worts *αἵρεσις* für die christliche Kirche bei Constantin (Euseb. X, 5.) anzusehen.

δεῖ ὑμᾶς μὴ παραδέχεσθαι, ἀλλ', εἰ δυνατόν ἐστι, μηδὲ συναντᾶν, μόνον δὲ προσεύχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν, ἐάν πως μετανοήσωσιν, ὅπερ δύσκολον. cf. c. 7.): er warnt ad Trall. c. 6. seine Leser, sie sollen sich *ἀλλοτρίας βοτάνης ἀπέχεσθαι, ἥτις ἐστὶν αἵρεσις,* sie sey ein tödtliches Gift mit Honig vermischt, wie denn überhaupt alle Kirchenlehrer an der Häresie den ihr noch anhaftenden Zusammenhang mit dem Christenthum hervorheben und gerade in diesem christlichen Schein das Gefährliche derselben erkennen; Ignatius nennt deßhalb die Häretiker ad Philadelph. c. 2. *λύκοι ἀξιόπιστοι**) und weiß diesem Trug und Schein gegenüber, als sichersten Schutz, die Unterordnung unter den Episkopat zu empfehlen, ibid. *φεύγετε τὸν μερισμὸν καὶ τὰς κακοδιδασκαλίας· ὅπου δὲ ὁ ποιμήν ἐστιν, ἐκεῖ ὡς πρόβατα ἀκολουθεῖτε.* Dies ist dann bei Irenäus weiter gebildet, indem das Moment der apostolischen Succession und Tradition noch zu Hülfe genommen wird c. haeres. IV. 26, 2. Quapropter eis, qui in ecclesia sunt, presbyteris obedire oportet, his, qui successionem habent ab apostolis, — — qui cum Episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt; reliquos vero, qui absistunt a principali successione et quocunque loco colligunt, suspectos habere vel quasi haereticos et malae sententiae, vel quasi scindentes et elatos et sibi placentes aut rursus ut hypocritas, quaestus gratia et vanae gloriae hoc operantes: omnes autem hi ceciderunt a veritate; et haeretici quidem alienum ignem afferentes ad altare Dei i. e. alienas doctrinas *a coelesti igne comburentur* **), quemadmodum Nadab et Abiud. Qui vero exsurgunt contra veritatem et alteros exhortantur adversus Ecclesiam Dei, remanent apud inferos, voragine terrae absorpti, quemadmodum qui circa Chore, Dathan et Abiron: qui autem scindunt et separant unitatem Ecclesiae, eandem, quam Hieroboam, poenam percipiunt a Deo. Also gerade das Moment, welches die Häresie mit dem Schisma gemein hat, wird besonders betont, wo es sich um Abwehr der Häresie handelt: obwohl eben diese Stelle zeigt, daß Irenäus Beides wohl zu unterscheiden vermag, wie denn auch *Tertullian* de praescription. Haeret. c. 5. Beides auf's Bestimmteste unterscheidet, obwohl auch er an dieser Stelle die Zertrennung der unitas Ecclesiae besonders betont auch bei der Häresie: übrigens sieht er bereits in der Häresie ein größeres Vergehen, als in dem Schisma, und wirft, wie auch Irenäus (c. Haer. III. 4. fin.) die Häresie geradezu zusammen mit der apostasia (de praescr. Haer. c. 4. persecutio et martyres facit, haeresis apostatas tantum). Dennoch weiß er bereits aus der Häresie auch einen Nutzen für die Kirche abzuleiten (de praescr. Haer. c. 1.) ut fides habendo tentationem habeat etiam probationem (cf. c. 4.); er sieht in dem mächtigen Wachsthum der Häresen nur ein Kennzeichen eines in der Kirche selbst vorhandenen Schadens (c. 2. de quorundam infirmitatibus habent, quod valent, nihil valentes, si in bene valentem fidem incurrant), und weist damit diejenigen zurecht, welche aus diesem raschen Wachsthum einen Beweis für ihre Wahrheit nehmen wollen und sich daran ärgern: sie verdanken, wie er glaubt, diese Blüthe nur einer sittlichen Schwäche und Erschlaffung der Kirche, nicht ihrer eigenen Kraft***). Diese Anschauungen der Väter von dem Wesen der Häresie sind besonders aus der Erscheinung der Gnosis abstrahirt und es verdient hier noch hervorgehoben zu werden, wie auf Grund dieser Erfahrungen namentlich Irenäus den Karakter der Häresie bestimmt; er macht besonders oft aufmerksam auf die immer neuen Differenzen und Entzweiungen, die unter den Häretikern selbst ausbrechen, I. c. 9. §. 5; c. 28. §. 2. fin., §. 1. und diese Erscheinung erkläre sich daraus, daß bei ihnen keine Zucht und Ordnung sey und Jeder Lehrer seyn und etwas Eigenthümliches haben wolle: sie verrathen ihren Ursprung aus der subjektiven Willkür (c. 28. §. 1. velut

---

*) Vergl. auch **Irenaeus** c. Haer. I. Praef. 2. *ὅμοια μὲν (ἡμῖν) λαλοῦντες, ἀνόμοια δὲ φρονοῦντες.* cf. I, 22. §. 1.

**) An solche Stellen knüpften Spätere ihre Vertheidigung der über die Ketzer verhängten Strafe der Verbannung an.

***) Aehnlich **Pseudojustin.** resp. ad Orthodoxos quaest. 1.

e terra fungi manifestati sunt) ohne einen Anhalt an geschichtliche Traditionen; dies zeige sich namentlich in der Willkür, mit der Jeder wieder neue Terminologien ersinne (I. c. 11. §. 3. wo er von Epiphanes einen Satz citirt „ἔστι τις προαρχὴ — —, ην ἐγώ Μονάδα καλῶ;“ er bemerkt dazu: σαφέστατα, ὅτι τε πλάσμα αὐτοῦ ἐστι τὰ εἰρημένα, ὡμολόγηκε καὶ ὅτι αὐτὸς ὀνόματα τέθεικε τῷ πλάσματι — — καὶ εἰ μὴ παρῆν τῷ βίῳ αὐτὸς, οὐκ ἂν ἡ ἀλήθεια εἶχεν ὄνομα· οὐδὲν οὖν κωλύει κ. ἄλλον τινα ἐπὶ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως οὕτως ὁρίσασθαι ὀνόματα). Dieser Zerfahrenheit gegenüber, welche ihren Grund in dem gigantischen, himmelstürmenden Ehrgeiz und Hochmuth habe, (II. c. 30, 1.), betont Irenäus um so nachdrücklicher die in der kirchlichen Lehrtradition sich offenbarende Einheit (III. 12, 7). Außerdem hebt Irenäus noch besonders hervor die Art, wie die Häretiker mit der heiligen Schrift umgehen, welche sie entweder verstümmeln oder durch ihre willkürliche und phantastische Auslegung verdrehen (I. praef. 1; III. 12, 12.); ihre Wunder seyen auf magischen Trug und Ostentation berechnet und haben nicht den wohlthätigen, belebenden Karakter der in der Kirche gewirkten Wunder (II. 31, 2.), sie verrathen ihren diabolischen Karakter, den Irenäus wiederholt seinen Gegnern beilegt (I. 27, 4; ibid. 3.) nach dem Vorgang des Polycarp (III. 3, 4.). Den geschichtlichen Ausgangspunkt jeder Häresie findet er in dem Magier Simon (I, 22, 2; 23, 24; 27, 4; III. Praef.)*). Aus diesen Anschauungen vom Wesen der Häresie erwuchs in der alten Kirche der tiefe Abscheu gegen die Ketzerei, der in lebhafter, leidenschaftlicher Weise sich kundgab (cf. Polycarp. in dem fragm. Irenaei bei Euseb. V. 20. vergl. Iren. III. 4, 2; IV. 26, 2.) und vielfach jeder Erörterung der Streitfragen auswich; doch ermahnt Irenäus (II. 31, 2.) seine Leser: eos, qui sunt mitiores eorum et humaniores, avertes et confundes, ut non blasphement: — — feroces autem et horribiles et irrationabiles effugabis a te longe, ne amplius sustineas verbositates eorum. Doch erhellt aus dem, was Irenäus III. 4, 3. von Cerdon erzählt, daß die alte Kirche vielfach die Häretiker auch nach einem Rückfall wiederholt zur Kirchenbuße zuließ und ihnen völlig verzieh, wenn sie Reue zeigten; allein bald verbreitete sich in der Kirche die Praxis, einen rückfälligen Häretiker nicht mehr zur Kirchenbuße zuzulassen; erst die Reaktion gegen die montanistische und novatianische Richtung führte wieder zu einer mildern Praxis, obwohl sich neben ihr die strengere noch lange erhielt und noch in dem mittelalterlichen Kirchenrecht darin nachwirkt, daß man bei einem Rückfall in Häresie zwar die Wiederaufnahme eines Reuigen in die Kirchengemeinschaft gewährte, aber den Vollzug der durch das weltliche Gesetz angedrohten Todesstrafe nicht hemmte, sondern sogar forderte. — Bemerkenswerth ist ferner, wie bei der alexandrinischen Schule sich in Folge des ihr eigenen wissenschaftlichen Interesses die Tertullianische Ansicht von einem aus der Häresie für die Kirche entspringenden Nutzen modificirte (*Origen.* Hom. 9. in Num. Opp. II. p. 296. Si doctrina ecclesiastica simplex esset et nullis intrinsecus haereticorum dogmatum assertionibus cingeretur, non poterat tam clara et tam examinata videri fides nostra: sed idcirco doctrinam catholicam contradicentium obsidet oppugnatio, ut fides nostra non otio torpescat, sed exercitiis elimetur); eine Modifikation, welche insofern von der Kirche adoptirt wurde, als sie im Verlauf der dogmatischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts selbst die unbiblischen, mehr philosophischen Termini und Glaubensformeln rechtfertigte durch das Bedürfniß einer Abwehr der häretischen Corruption, wie wohl nicht alle Väter dies als einen Fortschritt ansehen und z. B. Hilarius (de trinitat. lib. II. im Eingang) klagt: sufficiebat credentibus Dei sermo — — — sed compellimur haereticorum et blasphemantium vitiis illicita agere — — in vitium vitio coarctamur alieno: allein die Häresie verstecke sich hinter die simplicitas coelestium verborum, wie denn sensus, non sermo sit crimen (es waren besonders die Semiarianer, welche der dialektischen Behandlung und Formulirung des Dogmas die unbestimmteren Schriftworte entgegensetzten). Andererseits wurde übrigens von den Alexandrinern die

*) Vergl. Hegesipp bei Euseb. hist. eccl. III. 32; IV. 22.

zeitweise Unbestimmtheit und Unentwickeltheit mancher Lehrmomente als eine schickliche Gelegenheit zu freiem Ergehen in eigenthümlichen Spekulationen mit Freude ergriffen, wie der Eingang von Origenes Schrift de principiis zeigt, wobei man deutlich sieht, wie er bemüht ist, selbst manche im kirchlichen Bewußtseyn schon feststehende Grundsätze durch eine etwas sophistische Auslegung einzelner Elemente der regula fidei als disputable Punkte hinzustellen, um namentlich seine Schöpfungslehre behaupten zu können. Zur weitern Ausbildung der kirchlichen Anschauungen und Praxis bezüglich der Häretiker führte besonders der Streit über die Ketzertaufe, dann der Donatistische Streit, wobei übrigens zu beachten ist, daß man lange in den Donatisten keine Ketzer, sondern bloße Schismatiker sah, wie dies namentlich bei Optat von Mileve sich zeigt (der donatistische Streit gab nämlich den Anlaß, daß die Anwendung weltlicher Strafen gegen die Häresie immer mehr aufkam und zuletzt trotz des noch im Priscillianischen Streit von Martin von Tours und den angesehensten Kirchenlehrern erhobenen Protests auch von der Kirche gebilligt und sogar gefordert wurde; ebenso veranlaßte er eine schärfere Unterscheidung der Häresie vom Schisma und eine Erledigung der durch den Streit über die Ketzertaufe angeregten Fragen über das Verhältniß der Häresie zur Kirche und ihren Sakramenten und Aemtern), endlich die trinitarischen und christologischen Streitigkeiten, wie schon erwähnt ist. Die in Folge der immer schärferen Ausbildung des Dogma's zu Tage tretende Differenz von den älteren Kirchenlehrern, sowie die dadurch veranlaßte Entdeckung, daß manche der von der spätern Kirche als Häresieen verdammten Lehren sich bei hochverehrten ältern Vätern finden, führte auch zu interessanten Erörterungen über den Begriff der Häresie; der origenistische Streit förderte deren manche zu Tage, wie auch der donatistische. Man sah ein, daß es Heterodoxieen geben könne, die noch nicht häretisch sind und weder den Verlust der Kirchengemeinschaft noch den der Seligkeit zur Folge haben; jedoch nur so lange, bis die Kirche über sie entschieden hat; das Moment der hartnäckigen Renitenz gegen die Autorität der sichtbaren Kirche und Kirchentradition in Sachen des Glaubens wurde bald als das wesentlichste im Begriff der Häresie angesehen; dies zeigt sich besonders in den von Vincentius von Lirinum über diese Frage gegebenen Erörterungen (Commonitorium c. 6, wo er geradezu ausruft: o rerum mira conversio! auctores ejusdem opinionis Catholici, consectatores vero haeretici judicantur; absolvuntur Magistri, condemnantur discipuli; conscriptores librorum filii regni erunt, adsertores vero gehenna suscipiet; er führt dann besonders an das Beispiel des Cyprian und der auf ihn sich stützenden Donatisten und vergleicht c. 7. solche Häretiker, die sich auf Stellen der heiligen Väter berufen, mit Ham, der seines Vaters Blöße aufdecke). Doch stimmt mit dieser Anschauung die Auffassung nicht zusammen, welche Vincentius l. c. c. 23. von dem Entwicklungsgang des kirchlichen Dogma's ausspricht, wornach derselbe bloß schärfere Ausbildung des schon vollständig vorhandenen Lehrsystems, nicht auch Ausscheidung fremdartiger, vorher innerhalb der Kirche wirkender Lehrelemente seyn soll; damit ist zu vergleichen Commonitorium c. 2, 27, 28, 26. und de gubernatione Dei l. V. c. 2., wo sich sehr bezeichnende Aeußerungen über das verschiedene Maß der in der Häresie liegenden Verschuldung finden und den arianischen Vandalen und Gothen ein gnädigeres Gericht in Aussicht gestellt wird, als den trotz ihrer besseren Erkenntniß sittlich verderbten Katholikern: errant ergo, sed bono animo errant, non odio, sed affectu Dei — —; qualiter pro hoc ipso falsae opinionis errore in die judicii puniendi sunt, nullus potest scire, nisi judex: — — et ideo justo judicio illos patientia Dei sustinet et nos animadversione castigat, quia ignosci aliquatenus ignorantia potest, contemptus veniam non meretur, cf. c. 3. Aehnlich Pseudojustin. resp. ad Orthodox. quaest. 3. Uebrigens ist in dieser Beziehung der fanatische Hieronymus anderer Ansicht comment. in Jes. c. 66; und dieser Wahn fand, obwohl selbst von Augustin bekämpft (Enchiridion §. 67. und in der Schrift de fide et operibus), Beifall beim Haufen. Besondere Erwähnung verdient noch Augustins Ansicht von der Häresie, weil sie die Grundlage der spätern mittelalterlichen Doktrin und Praxis wurde: de Civit. Dei XVIII. 51. schreibt er: videns dia-

bolus templa Daemonum deseri — — —, haereticos movit, qui *sub vocabulo christiano* doctrinae resisterent christianae, quasi possent indifferenter sine ulla correptione haberi in civitate Dei, *sicut civitas confusionis indifferenter habuit philosophos inter se diversa et adversa sentientes.* Qui ergo in ecclesia morbidum aliquid pravumque sapiunt, *si correpti,* ut sanum rectumque sapiant, *resistunt contumaciter,* suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed *defensare persistunt, haeretici fiunt,* et foras exeuntes *habentur in exercentibus inimicis:* etiam sic quippe veris illis catholicis membris Christi malo suo prosunt, dum Deus utitur et malis bene — —: inimici enim omnes ecclesiae, quolibet errore caecentur, — — si accipiunt potestatem corporaliter affligendi, *exercent ejus patientiam:* si tantummodo male sentiendo adversantur, *exercent ejus sapientiam;* ut autem etiam inimici diligantur, *exercent ejus benevolentiam aut etiam beneficentiam, sive suasibili doctrina cum eis agatur sive terribili disciplina.* Während frühere Kirchenlehrer jede Anwendung weltlicher Gewalt gegen Häresie verwarfen (*Hilarius* Pictav. ad Constant. I, 2 u. 7.; contr. Auxent. lib. init.; *Athanasius* Hist. Arian. §. 33.)*) und höchstens die Organisirung häretischer Gemeinschaften und gemeinsamer Culte durch weltliche Gewalt verhindert wissen wollten (Chrysostom. Homil. 29. 46. in Matth.) wie wohl selbst dies vielfachen Widerspruch erfuhr (Socrates H. E. VI. 19., wo erzählt ist, daß Viele in dem Unglück, das den Chrysostomus traf, eine Strafe sahen für die einst von Chrysostomus veranlaßte Schließung und Wegnahme von Kirchen, welche die Quartodecimaner und Novatianer in Asien besaßen), so ging Augustin (Retractat. II. c. 5; ep. 93. ad Vincentium §. 17; ep. 185. ad Bonifac. §. 21; Opus imperf. 2, 2.) unter Berufung auf die Stelle Luk. 14, 23. (cogite intrare etc.) von seiner frühern Ansicht, daß Häretiker und Schismatiker nicht durch weltliche Gewalt zur Rückkehr gezwungen werden sollen, völlig ab und stellte den Grundsatz auf: damnata haeresis ab episcopis non adhuc examinanda, sed coërcenda est potestatibus Christianis. Nur die Anwendung der Todesstrafe will er nicht zugeben, allein es hängt dies mehr mit der in der alten Kirche allgemeinen Abneigung gegen diese Strafart, als mit einem mildern Urtheil über die Häresie zusammen: deßhalb ist es nicht zu verwundern, wenn man's mit diesem Protest gegen die Hinrichtung von Ketzern bald nicht mehr streng nahm, dieselbe vielmehr billigte (wie z. B. Leo M. ep. 15. ad Turribium; Hieronymus ep. 37. ad Bipar.); wußte man ja doch im Mittelalter und in der Theorie selbst noch jetzt seitens der römischen Kirche den vom Standpunkt des kirchlichen Rechts aus nöthigen Protest gegen die Todesstrafe wohl zu vereinigen mit einer sogar von den Organen der Kirche selbst ausgehenden vom Standpunkt des weltlichen Rechts aus gestellten Forderung ja sogar mit einer Verhängung dieser Strafe gegen Häretiker. Uebrigens wirft schon Kaiser Julian der Abtrünnige den Christen vor, daß sie die Häretiker gewaltsam verfolgt hätten ep. 52. und apud Cyrill. c. Julianum VI. — Betrachten wir nun die von den weltlichen Gewalthabern beobachteten Grundsätze, so zeigt sich in denselben noch lange ein Schwanken zwischen gänzlicher Freigebung der Sektenbildung, bloß polizeilicher, verschiedene Grade annehmender Beschränkung der Sekten in Ausübung ihres Cults, Entziehung einzelner bürgerlicher Rechte und Freiheiten, förmlichen Verboten und crimineller Bestrafung; aber der Grundgedanke steht doch fest bei der weltlichen Gewalt, daß im Allgemeinen der weltlichen Gewalt das Recht zukomme, die Häresie unter Umständen zu bestrafen und von ihrem Gebiet ganz oder theilweise auszuschließen; nur in der Anwendung dieses Grundsatzes zeigt sich das Schwanken, welches dann allerdings offenbart, daß mit jenem ersten Grundsatz der weitere ihn ergänzende verbunden war, daß die weltliche Gewalt in Anwendung jenes Rechts keineswegs an das Urtheil der Kirche gebunden, sondern befugt sey, selbständig darüber zu entscheiden, ob und wie weit eine Häresie tolerirt werden solle oder nicht; eine Befugniß, welche erst im Mittelalter der Staatsgewalt abgesprochen wurde. Die im Codex Theodosianus XVI. tit. V. de Haereticis, enthaltenen

*) Vergl. Socrates H. E. VII. 3. *οὐκ εἰωθὸς διώκειν τῇ ὀρθοδόξῳ ἐκκλησίᾳ.*

zahlreichen Gesetze, zu welchen noch XVI. tit. I, 2. u. 3. hinzuzufügen ist, sind die Hauptquelle für die Geschichte der Gesetzgebung über die Sekten in ältester Zeit: es ergibt sich aus der Geschichte, daß die weltliche Gewalt hinsichtlich der Anwendung ihrer Zwangsmittel und Strafen gegen Häretiker zuerst dem kirchlichen Bewußtseyn vorauseilte und weiter ging, als die Kirche anfangs zu billigen gesonnen war; nur Julian machte sich eine Freude daraus, den Häretikern volle Freiheit zu gewähren, soweit dieselbe zum Schaden der katholischen Kirche diente. Erst die Auktorität Augustins bewirkte im fünften Jahrhundert eine prinzipielle Uebereinstimmung zwischen Staats- und Kirchengewalt bezüglich dieser Frage, ohne daß jedoch dadurch die Selbstständigkeit des Staats und sein Recht nach freiem eigenem Ermessen diese Grundsätze anzuwenden aufgehoben worden wäre: dies offenbart noch die justinianische Gesetzgebung (vergl. Cod. I. tit. 5.) bei aller Strenge, mit welcher sie selbst in die Privatrechte der Häretiker eingriff und bei gemischten Ehen ohne Rücksicht auf die patria potestas die Erziehung der Kinder im orthodoxen Glauben vorschrieb (Cod. I. tit. 5., l. 18.). — Im Mittelalter erfolgte eine weitere Umbildung des Begriffs von Häresie und der kirchlichen und staatlichen Praxis. Einmal wurde in Folge der Anschauung von der Auktorität der Päbste in Glaubenssachen und der Lehre von der fides implicita und explicita der Begriff der Häresie dahin modifizirt, daß in ihm das Moment des Ungehorsams gegen eine vom Pabst vertretene oder neu aufgestellte Lehrentscheidung fast zum Hauptmoment wurde: dann erhielt die Lehre von der Häresie eine wissenschaftliche Bearbeitung durch die Scholastiker: und endlich läugnete jetzt die Kirche die Berechtigung des Staats, irgend eine von ihr kirchlich verurtheilte und bestrafte Häresie auf seinem Gebiet zu dulden, und erzwang durch Verhängung kirchlicher Censuren, ja selbst durch Aufforderung zu gewaltsamen Invasionen und Aufständen, und Verhängung weltlicher Strafen, wie z. B. der Güterkonfiskation, ja selbst völliger Entziehung jedes bürgerlichen und politischen Rechts und Rechtsschutzes von der weltlichen Gewalt und deren Trägern die Vertreibung und Vertilgung der Häretiker, wie dies besonders Innocenz III. grundsätzlich übte. Trotzdem behielt die Kirche die Sitte bei, für einen von ihr verurtheilten Häretiker die weltliche Gewalt, der sie ihn zur Bestrafung übergab, um Verschonung mit Strafe an Leib und Leben zu bitten; allein es war dies eine bloße Formalität und so wenig ernst gemeint, daß die Kirche selbst die Zulässigkeit solcher Strafen zu einem von ihr geschützten Dogma erhob, — wie denn die Bulle Leo's X. gegen Luther vom Jahr 1520 unter andern Sätzen auch den verdammt: Haereticos comburere est contra voluntatem Spiritus (art. 33.) — und die Anwendung solcher Strafen selbst betrieb und vermittelte. Zugleich wurde durch die Ausbildung eines eigenthümlichen Prozeßverfahrens, das die Beweislast dem wegen Verdachts der Häresie Angeklagten auflegt, zu Denunciation und falscher Anklage Antrieb gibt, und durch die Einrichtung der Inquisition die Verfolgung der Häretiker in Form und Regel gebracht, so daß es mit der Zeit sogar dahin kam, daß manche weltliche Strafen als unmittelbare Folgen der kirchlichen Strafe angesehen und ohne weiteres von der Kirche selbst über die Häretiker verhängt, oder vielmehr als schon verwirkt erklärt wurden, so daß die katholische Kirche es für nöthig findet, jeden von ihr als Häretiker angesehenen Menschen, im Falle der Bekehrung zur Kirchenlehre, vor ihr Gericht zu stellen und nach der Abschwörung förmlich von den von ihm ipso facto verwirkten kirchlichen und weltlichen Strafen, soweit es ihr gutdünkt, freizusprechen, und damit sich das Recht zuzuschreiben, sie theilweise auch an einem Wiederversöhnten fortdauern zu lassen (was namentlich mit der Strafe der Güterkonfiscation bei Fürstenthümern und Lehen, der Absetzung von geistlichen und weltlichen Aemtern, und der Degradation häufig geschah, wie denn auch der Rückfall in Häresie selbst an einem Reuigen und mit der Kirche Versöhnten mit der Todesstrafe geahndet werden sollte). Es gehören hieher besonders die Bestimmungen des kanonischen Rechts in X. de haeretic. V. tit. 7.; c. 49. X. de sentent. excommun. V. 39. dann tit. de Haer. in VI°. V. 2.: de haeret. in Clement. V. 3.: de haeret. in Extravag. comm. V. 3. vgl. den liber septimus V. 3. u. 4.: dann die von

Kaiser Friedrich II. erlassenen Gesetze wider die Ketzer, welche sich durchaus an die kirchlichen Gesetze anschließen (bei *Pertz*, Monum. II, p. 244, 287, 288, 327, 328); ferner die Bestimmungen des Schwabenspiegels (c. 261.) — Dazu vergl. auch die Bestimmungen über die gemischten Ehen und die Ehen von Häretikern. — Alle diese Grundsätze werden jetzt noch von der römisch-katholischen Kirche als zu Recht bestehend betrachtet, wenn gleich auf ihre strenge Handhabung mit Rücksicht auf jeweilige Zeitumstände verzichtet wird, cf. *Benedict.* XIV. de synod. Dioec. VI. 5.; IX, 14, 3.; XIII. 24, 21: wie denn auch Muratori noch im 18. Jahrhundert (de ingeniorum moderatione in religionis negotio II. 7 sqq.) den Satz vertheidigt, die weltliche Obrigkeit sey verpflichtet, gegen Häretiker die strengsten bürgerlichen Strafen anzuwenden. Im Anfange des 19. Jahrhunderts gelegentlich der Verhandlungen bezüglich der Krönung Napolens erklärte Pius VII., er könne den Boden eines Landes nicht betreten, in welchem die Freiheit aller Culte Gesetz sey: derselbe Pabst schrieb 1805 an den Nuntius in Wien: „die Kirche hat nicht allein zu verhindern gesucht, daß Ketzer sich der Kirchengüter bemächtigen, sondern sie hat auch als Strafe für das Verbrechen der Ketzerei die Güterkonfiscation festgestellt, für Privatgüter in c. 10. X. de haeret. (V. 7.), für Fürstenthümer und Lehen in c. 16. eod.: das letztere Gesetz enthält die kanonische Rechtsregel, daß die Unterthanen eines ketzerischen Fürsten diesem gegenüber von jedem Eid, sowie von Treue und Gehorsam entbunden sind; und wer nur einigermaßen die Geschichte kennt, dem können die Absetzungsdekrete nicht unbekannt seyn, welche von Päbsten und Concilien gegen hartnäckige ketzerische Fürsten gefällt wurden. Allerdings befinden wir uns jetzt leider in Zeiten so großen Unglücks und solcher Erniedrigung für die Braut Christi, daß die Kirche diese ihre heiligsten Maximen einer verdienten Strenge gegen die rebellischen Feinde des Glaubens nicht nur nicht anzuwenden vermag, sondern ohne Schaden nicht einmal erwähnen darf; aber kann sie auch ihr Recht nicht ausüben, die Ketzer ihrer Fürstenthümer zu entsetzen und ihrer Güter für verlustig zu erklären, so kann sie doch u. s. w.“ Damit ist zu vergleichen, wie im Jahr 1724 (*Bullar.* Propagandae II, 54, 56.) die Curie den Ruthenen für den Fall ihrer Bekehrung die Erlaubniß im Voraus ertheilt, ihre eigenen durch die Apostasie verlornen Güter zu behalten; ferner die Freudenbezeugungen der Curie über die Austreibung der evangel. Salzburger, Bull. Propag. II, 246, und so Vieles, was heutiges Tags in streng katholischen Staaten unter den Augen der römischen Curie geschieht, wie denn auch neuester Zeit Philipps in seinem Kirchenrecht ehrlich genug ist, die Rechtsgültigkeit der alten Ketzergesetze für die Kirche und ihre innere Wahrheit zu behaupten. Noch heutzutage versprechen die Bischöfe, wo nicht die Staatsgewalt eine Ausmerzung dieses Passus erwirkt hat (wie dies in Rußland, Irland und Hannover geschehen ist), — in ihrem dem Pabst zu leistenden Eid: haereticos, schismaticos et rebelles eidem Domino nostro vel successoribus praedictis pro posse persequar et impugnabo. Doch spricht die römische Curie um der Zeitverhältnisse willen seit dem 17. Sept. 1824 vorläufig in ihren offiziellen Erklärungen nicht mehr von „protestantischen Ketzern“, sondern bloß noch von „Akatholiken“, und hat es auch öfters anerkannt, daß der Drang der Umstände die weltliche Obrigkeit entschuldige, wenn sie die Häretiker dulde: allein sobald die Umstände es erlauben, ist die Curie bereit, ihre alten Gesetze wieder in Anwendung zu bringen, sie sind nur vorläufig in gewissen Ländern suspendirt, nicht zurückgenommen. Anders freilich verhält es sich mit der Gültigkeit dieser Gesetze für den Staat. Die Staatsgewalt, welche noch in der Zeit, da sie sich von der Vormundschaft der Kirche emancipirt hatte, vielfach die von der römischen Kirche als Ketzer bezeichneten Protestanten verfolgte und wie z. B. unter Ludwig XIV. sogar die Auswanderung den Verfolgten verbot und dieselben so direkt zum Rücktritt zu zwingen versuchte, auch in Erklärung der Ungültigkeit ihrer Ehen sogar strenger, als die Kirche selbst, sich zeigte, hat in Folge der gemachten Erfahrungen und der dadurch im 18. Jahrhundert hervorgerufenen allgemeinen Reaktion der öffentlichen Meinung sich meistens ganz von den Bestimmungen des kanonischen Rechts entfernt und sich nur das Recht vorbehalten, im Interesse der öffentlichen Ruhe und des Staatswohls solche Häre-

tiker, deren Grundsätze staatsgefährlich sind oder doch Unruhen veranlassen, von ihrem Gebiet fern zu halten: ein Recht, das freilich je nach den lokalen Verhältnissen sehr verschiedene Anwendung zuläßt, und schon oft zum Vorwand für wirkliche Verfolgungen solcher Confessionen hat dienen müssen, denen billigerweise die Duldung von Seiten des Staats nicht verweigert werden sollte. — Vergleichen wir nun mit dieser Praxis der katholischen Kirche und des katholischen Staats die dogmatische Theorie des Mittelalters! Thomas von Aquino reiht die Lehre von der Häresie an die Lehre von den theologischen Tugenden an, speziell an die Lehre von der fides, zu welcher die haeresis mit der infidelitas in communi und der apostasia a fide den Gegensatz bildet, während das Vergehen der Schismatiker angereiht wird an die Lehre von der theologischen Tugend der charitas. Es gehören nun hieher folgende Lehrsätze: II. 2[dae] qu. 2. art. 5. Quantum ad prima credibilia, quae sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut et tenetur habere fidem: quantum autem ad alia credibilia non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite vel in praeparatione animi, in quantum paratus est credere quicquid divina scriptura continet, außer in dem Fall quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri, d. h. wenn es ihm zum Bewußtseyn kommt, daß eine solche Nebenbestimmung in der Offenbarung enthalten sey; hinsichtlich dieser letztern Frage weist Thomas den Unerfahrnen an die majores, ad quos pertinet alios erudire und welche verpflichtet sind habere pleniorem notitiam de credendis et magis explicite credere (art. 6.). Dadurch wird diese fides implicita zum Auktoritätsglauben an die Lehre der majores, wobei jedoch Thomas bemerkt: minores non habent fidem implicitam in fide majorum, nisi quatenus majores adhaerent doctrinae divinae: — unde humana cognitio non fit regula fidei, sed veritas divina, a qua si aliqui majorum deficiant, non praejudicat fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt, nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhaereant contra universalis ecclesiae fidem, quae non potest deficere. — Thomas definirt nun l. c. qu. 11. art. 1. die haeresis so, daß sie sey infidelitatis species pertinens ad eos, qui fidem Christi profitentur, sed ejus dogmata corrumpunt: art. 2. bemerkt er jedoch mit Bezug auf die Thatsache, daß selbst die heiligen Väter früherer Zeit in manchen Glaubensartikeln geirrt hätten: si qui sententiam suam quamvis falsam atque perversam nulla pertinaci animositate defendunt, quaerunt autem tota solicitudine veritatem, corrigi parati, cum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi, quia sic non habent electionem contradicentem Ecclesiae doctrinae: sic ergo aliqui doctores videntur dissensisse vel circa ea, quorum nihil interest ad fidem, utrum sic vel aliter teneantur, vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus, *quae nondum erant per Ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censetur, quae quidem auctoritas principaliter residet in summo Pontifice.* Endlich sey festzuhalten, daß man von einem Lehrstück in verschiedenem Sinn sagen könne, daß es ad fidem pertinet, nämlich einmal directe et principaliter, sicut articuli fidei: oder auch indirecte et secundario, sicut ea, ex quibus sequitur corruptio alicujus articuli: er versichert nun circa utraque potest esse haeresis eo modo, quo et fides: dennoch ist die Imputabilität abhängig von dem Maße der Entwicklung des schon sanktionirten kirchlichen Dogma's, wie von dem Maße des individuellen Bewußtseyns bezüglich der von der Kirche gegebenen Entscheidung. Von diesen Prämissen aus kommt nun Thomas art. 3. auf die Frage: *utrum haeretici sint tolerandi?* Er gibt zu, daß die Häresе auch einen Nutzen für die Kirche habe, sofern sie die constantia fidelium prüfe und dazu diene, ut excutiamus pigritiam, divinas scripturas sollicitius intuentes: aber diese utilitas est praeter intentionem haereticorum, die vielmehr auf ein corrumpere fidem ausgehen: daher wenn man die Häretiker für sich betrachte, so verdienen sie sofort non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Fasse man aber das Interesse der Kirche in's Auge, so fordere die der Kirche eigene misericordia, daß man non statim condemnat sed post primam et secundam correptionem: postmodum vero,

si adhuc pertinax inveniatur (haereticus), ecclesia, de ejus conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam, et ulterius relinquit eum judicio saeculari mundo exterminandum per mortem. Nur in Einem Fall will er auch gegen Häretiker Toleranz geübt wissen, wenn die Vertilgung der Häretiker nicht ohne Beschädigung der Glaubigen möglich sey: in diesem Fall müsse man das Unkraut um des Waizens willen stehen lassen, cf. art. 3. fin. mit qu. 10. art. 11. fin.: etiam haereticorum et paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo oder ad vitandum scandalum vel dissidium, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem. Im Folgenden vertheidigt nun Thomas (qu. 12. art. 4.) auch den Grundsatz, daß man reuigen Häretikern das Erste Mal die kirchliche und weltliche Strafe vielfach ganz erlassen, rückfällige dagegen zwar mit der Kirche versöhnen solle, aber von der verwirkten Todesstrafe nicht befreien dürfe, damit nicht durch das böse Beispiel der inconstantia circa fidem Andere angesteckt werden und die Begnadigten bei einem wiederholten Rückfall andere auch zur Häresie verleiten. —

Gegen diese Doktrin erhob nun die Reformation Protest. Gleich bei seinem ersten Auftreten erklärte sich Luther gegen die, welche die Häresie statt mit Gottes Wort mit Feuer und Schwert verfolgen und bekämpfen, weil sie nicht im Stande sind, ihren Glauben aus der Schrift zu bewähren (Grund und Ursach aller Artikel, so durch die römische Bulle rc. zu Art. 33. Walch XV. S. 1853 ff.): auch war er geneigt, von der weltlichen Obrigkeit zu fordern, daß sie es der ihres Siegs gewissen evangelischen Kirche überlasse, die Ketzer mit ihrem Zeugniß zu überwinden, und so forderte er im Gegensatz gegen Karlstadts gewaltsame Maßregeln milde Zurechtweisung und Belehrung. Allein bei alldem war er nicht gemeint, der weltlichen Obrigkeit zuzumuthen, daß sie ruhig zusehen soll, wenn ihre Unterthanen durch eine häretische Propaganda verführt werden: es ist ein Grundsatz aller Reformatoren, daß die Obrigkeit schuldig ist, Gotteslästerung in ihrem Gebiet nicht zu dulden und darauf zu sehen, daß ihren Unterthanen von der auf dem Wort Gottes erbauten Kirche das Heilswort rein und lauter verkündigt und jede Verführung zu Sektirerei ferngehalten werde: daraus ergab sich der Grundsatz, an die Stelle der frühern Praxis, mit Strafen an Gut, Leib und Leben einzuschreiten, Präventivmaßregeln zu setzen, durch welche die Häresie auf das Individuum confinirt wurde, die bis zur polizeilichen Ausweisung aus dem Lande fortgehen konnten, wenn auf andere Weise die Gefahr nicht zu beseitigen war; nur in gewissen Fällen wollte Luther Anwendung weltlicher Strafen gegen Häretiker gestatten, jedoch weniger wegen ihrer Lehren, als wegen der aus ihnen fließenden Praxis: und zwar will er auch hier bei der Verbannung stehen bleiben, wenn nicht durch Begehung anderer Verbrechen, wie Aufruhrstiftung und dergl., schwerere Strafe verwirkt wäre, wie dies bei den Anabaptisten angenommen wurde, obwohl er in vielen Fällen wieder Bedenken namentlich gegen Anwendung der Todesstrafe wider solche Häretiker äußerte. Zwingli steht in dieser Beziehung Luther nahe, obwohl er schon geneigter ist zu gewaltsamer blutiger Ahndung, wie man denn in der Schweiz mit den Wiedertäufern kurzen Prozeß machte. Weiter geht Calvin, der von seinen theokratischen Ideen aus dem Staat die Pflicht, die Häresie als Gotteslästerung mit den schärfsten Strafen zu ahnden, auflegt; die von ihm gebilligte und theilweise betriebene Hinrichtung Servet's gab zu einer Controverse über diese Frage Anlaß, ob es zulässig sey, die Häresie mit dem Schwert zu strafen (cf. *Calvini* defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate contra prodig. errores Mich. Serveti hispani, ubi ostenditur, haereticos jure gladii coërcendos esse et nominatim de homine hoc tam impio juste et merito sumtum Genevae supplicium 1554). Calvin wird wegen der That und seinen Grundsätzen nicht bloß von einem Bolsec angegriffen, sondern auch Castellio schrieb wider Calvin unter dem Namen Martin Bellius die Schrift: de haereticis, an sint persequendi et omnino, quomodo sit cum eis agendum, doctorum virorum tum veterum tum recentiorum sententiae. Magdeb. 1554, worin er die Autorität Luthers und

Brenzen's gegen Calvin geltend macht, Lälius Socinus seinen Dialogus inter Calvinum et Vaticanum 1554; und von allen deutschen Theologen stimmte bloß Melanchthon dem Calvin bei gemäß seinen schon viel früher geäußerten Grundsätzen (Corp. Ref. II. 18. v. J. 1530 und III. 195 v. J. 1536), wie er denn dieselben schon längst gegen die mildere Ansicht Brenzens vertheidigt hatte (vergl. Hartmann und Jäger, Johann Brenz I. S. 299 ff.). In der deutschen evangelischen Kirche blieb es bei der milderen Praxis, während in Schottland die Calvinischen Grundsätze selbst gegen die Papisten angewandt wurden *). Dagegen finden wir die Lehre und Praxis bezüglich der Ehen zwischen Häretikern und Kirchengliedern in der ältern evangelischen Kirche auf einem Standpunkt, der dem heutzutage von der römisch-katholischen Kirche eingenommen nahezu gleicht (vergl. *Carpzov*, Jurisprudentia Consistorialis II, tit. 1. de Matrimonio et Nuptiis defin. 6—8.). Der vorhandene Unterschied erklärt sich bloß daraus, daß die alte lutherische Kirchenjurisprudenz die Anschauungen des kanonischen Rechts von den sponsalia de praesenti, welche in der römischen Kirche durch das Tridentinum in ihrer Wirkung beschränkt worden sind, theilweise auf das Verlöbniß übertrug und in Folge dieser Theorie bloße aufschiebende Hindernisse schon durch ein Verlöbniß wirkungslos werden ließ. — Als in Folge der gänzlichen Erstarrung des kirchlichen Lebens in Formeln und Gebräuchen, welche das individuelle religiöse Bedürfniß nicht befriedigen konnten, Viele nur, um in eine freiere, gemüthlichere Atmosphäre zu gelangen, sich der dualistischen nnd falsch-spiritualistischen Mystik des Mittelalters wieder zuwandten, von deren Schlacken selbst die bessern der damals in der protestantischen Kirche auftretenden Mystiker, Wenige ausgenommen, nicht ganz frei blieben, führten die Reibungen zwischen den Parteien zu Theorieen, welche den Begriff der Häresie ganz läugneten; Gottfried Arnold schrieb am Ende des 17. Jahrhunderts seine die Leidenschaft des Parteimanns offenbarende „unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie;" und Thomasius läugnete, wie den eigentlichen Begriff der Kirche, so auch den der Häresie; des Letztern von Böhmer modificirte und ermäßigte Grundsätze beherrschten von da an die Doktrin und theilweise auch die Praxis, welche übrigens durch den Drang der Umstände genöthigt wurde, den Consequenzen des modernen Systems nicht durchaus zu folgen, indem die Kirche wie der Staat durch Strafen und Verbote manchen sektirerischen Bewegungen entgegenzutreten sich veranlaßt sahen: selbst die nordamerikanischen Freistaaten haben in ihrer Verfassung der im Allgemeinen freigegebenen Sektenbildung gewisse äußerste Grenzen gesteckt und damit indirekt das Recht der Staatsgewalt zu gesetzlicher Beschränkung der Sektenbildung anerkannt, und wo das Gesetz dem Bedürfniß nicht genügt, hilft sich dort die Staatsgewalt durch Duldung ungesetzlicher Gewaltakte, welche die fanatisirte Masse gegen gewisse Confessionen übt. Auch die Doktrin hat, seit Schleiermacher den Begriff der Häresie in die Dogmatik wieder aufnahm, von der frühern unkirchlichen Bahn sich etwas losgemacht; der dogmatische Begriff der Häresie ist restituirt; die Aufgabe ist nun zunächst, den kirchenrechtlichen Begriff der Häresie herzustellen, wie den staatsrechtlichen und diese drei verschiedenen Begriffe streng von einander zu scheiden; daraus ergibt sich dann von selbst die Schranke, innerhalb der sich die Kirche wie der Staat in Anwendung ihres Rechts, die Häresie zu strafen, bewegen müssen, wenn sie nicht mit der Sektirerei die freie Entwicklung der Kirche selbst hemmen wollen; der dogmatische Irrthum oder die Häresie im rein dogmatischen Sinn trennt noch nicht von der Kirche, sondern erst die Sektirerei, die Häresie im engern

---

*) In Deutschland hatte schon die Carolina die Häresie nicht mehr unter den bürgerlichen Vergehen aufgezählt; und der Augsburger Religionsfriede und definitiv der westphälische Friede setzte der Anwendung des Begriffs der Häresie, soweit damit ein bürgerliches, entehrendes Verbrechen bezeichnet werden soll, bestimmte Schranken, sofern er von keiner der drei Confessionen auf die andern in diesem Sinn angewandt werden durfte. Dabei blieb übrigens der Dogmatik das Recht, den Begriff der Häresie in ihrem Sinn zu gebrauchen, wornach er noch nicht an sich schon den Vorwurf eines entehrenden bürgerlichen Vergehens enthält.

kirchlichen Sinn; und auch diese wird erst durch Hinzukommen von ethischen, die Grundlagen des Staats gefährdenden Grundsätzen oder durch eine Abschwächung des Zusammenhangs mit dem christlichen Prinzip zum bloßen Schein, eine Häresie im staatsrechtlichen Sinn; woraus sich dann von selbst ergibt, daß der Vorwurf der Häresie eine Injurie vor dem Forum des weltlichen Gerichts nur dann ist, wenn das Wort im staatsrechtlichen Sinn genommen wird; wird das Wort im rein dogmatischen Sinn genommen, so ist nicht einmal vor dem Forum des kirchlichen Gerichts jener Vorwurf als eine Injurie zu betrachten, sondern nur als ein Urtheil, über dessen Richtigkeit die Theologen streiten mögen. — Quellen: die schon angeführten, und die verschiedenen Lehrbücher und Bearbeitungen des Kirchenrechts; über den staatsrechtlichen Begriff der Häresie vergleiche besonders *Thomasius,* de jure Principis circa haereticos, und: an haeresis sit crimen; *Boehmeri* jus eccles. Protest. Tom IV. lib. 5. tit. 7. §. 167 sqq., und seine: dissertatio praeliminaris de jure circa libertatem conscientiae (l. c. t. II.); die auf die Religionsfrage bezüglichen Artikel des westphälischen Friedensinstruments, und die schon angeführten Protokolle der Eisenacher Kirchenconferenz. C. Jäger.

Häuser bei den Hebräern, s. Baukunst bei den Hebräern.

Hafenreffer, Matthias (Haffenreffer), lutherischer Theolog des 16. und 17. Jahrhunderts; geboren den 24. Juni 1561 zu Kloster Lorch in Württemberg, studirt Philosophie und Theologie in Tübingen, wird 1590 Hofprediger und Consistorialrath in Stuttgart, 1592 Dr. und Professor der Theologie in Tübingen, zuletzt seit 1617 Kanzler und Probst daselbst, gestorben den 22. Okt. 1619. Mit einer gründlichen und umfassenden Gelehrsamkeit (seine mathemat. Kenntnisse fanden die Anerkennung J. Keplers) verband sich bei ihm ein trefflicher Karakter, ein frommer sanfter und friedliebender Sinn, daher er sich von der damaligen Streittheologie ziemlich ferne hielt, dafür aber in liebevollem und förderndem Umgang mit der studirenden Jugend seine Freude fand und reichen Segen stiftete, wie ein Val. Andreä u. A. mit warmer Pietät ihm nachrühmen. Neben einigen Streitschriften gegen Katholiken und Calvinisten und seinem templum Ezechielis (Tübingen 1613 fol.) sind sein Hauptwerk die loci theologici certa methodo ac ratione in tres libros tributi (Tübingen, Gruppenbach 1600. 8. und in verbesserter und erweiterter Gestalt 1603. 9. 11. u. ö.), herausgegeben auf den Wunsch Herzog Friedrichs von Württemberg und zunächst zum Gebrauch des Prinzen Johann Friedrich, ausgezeichnet durch seine lutherische Rechtgläubigkeit wie durch Klarheit und Schärfe der Begriffe und des Ausdrucks, Einfachheit des Styls und der Darstellung. Heerbrands Compendium, das in der württembergischen Kirche lang eine fast symbolische Auctorität besessen hatte, wurde von ihm noch verdunkelt, und nicht bloß in Tübingen blieben Hafenreffers loci bis zum Ende des 17. Jahrh. das theolog. Lehrbuch, wurden von Valentin Andreä excerpirt (Tüb. 1614), von einer würtemb. Prinzessin 1672 in's Deutsche übersetzt; sondern auch auf der Universität Upsala und in andern schwedischen Lehranstalten wurden sie 1612 durch königl. Dekret als officielles dogmatisches Lehrbuch eingeführt und noch Karl XII. soll sie fast auswendig gewußt haben.

S. die Gesch. der Univers. Tüb. von Böck, Eisenbach, Klüpfel; Fischlin mem. theol.; Walch, bibl. theol. I, 38. besonders aber neuestens Gaß, Gesch. der prot. Dogm. I, S. 77 ff. Wagenmann.

Hagada, s. Midrasch.

Hagar (הָגָר = Flucht) war eine ägyptische Magd der Sara, welche diese, selbst unfruchtbar, nach alter Sitte (s. oben Bd. III. S. 662) dem Abraham als Kebsweib gab, damit sie deren Kind als das ihre annehmen könne. Da sich aber die Sklavin, schwanger geworden, über ihre Herrin erhob, indem Unfruchtbarkeit als ein großes Unglück, als eine Schande, ja als göttliche Strafe galt (Gen. 19, 31; 30, 1. 23; Lev. 20, 20 f. 1 Sam. 1, 6 f. Luk. 1, 25. Jes. 4, 1; 47, 8 f.), so wurde Sara über die von ihr selber erhobene unwillig und bedrückte sie, so daß sie in der Richtung nach Aegypten in die Wüste Sur (d. i. Djôfar) entfloh. Dort aber sey sie durch eine Theo=

phanie bei der nach dieser Erscheinung benannten, mehrfach erwähnten (Gen. 24, 62; 25, 11.) Quelle Beer-Lachai-Roi, d. h. wahrscheinlich „Brunnen des Lebendigen, der mich schaut,“ der mich auch in der Wüste nicht vergißt (Ewald, Gesch. Isr. I. S. 358 Note; *v. Lengerke,* Ken. I. p. 274), oder „Brunnen zum Leben des Sehens,“ wo man Gott sieht und am Leben bleibt (so deutet Tuch nach dem Sinne der Erzählung den Namen), zur Rückkehr unter Sara's Botmäßigkeit bewogen worden und habe die Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft durch den von ihr zu gebärenden Ismael empfangen. So berichtet, anlehnend ohne Zweifel an alte Erinnerungen von der Verwandtschaft der nordarabischen Beduinen als eines ältern Brudervolkes Israels mit theilweise ägyptischer Beimischung, sowie an den merkwürdigen Namen jenes Brunnens und der Hagar selbst, der jüngere Erzähler der Genesis K. 16. Die Grundschrift erzählt dagegen 21, 9 ff. vgl. 25, 6. 11 ff., in der Hauptsache übereinstimmend und nicht gerade in unauflöslichem Widerspruche mit dem eben Berichteten, Hagar sey, nachdem ihr Sohn Ismael bereits ein ziemlich großer Knabe geworden war (17, 25; 21, 8.), von Abraham auf Betrieb der Sara, die nicht wollte, daß der Sohn der Sklavin gleichberechtigt mit dem eigenen, mittlerweile gebornen Sohne Isaak aufwachse und endlich mit diesem am Erbe Theil bekomme, mit Brod und einem Wasserschlauche fortgeschickt worden. Herumirrend in der Wüste bei Beerseba habe sie sich, nachdem ihr das Wasser ausgegangen war, von dem Knaben einen Bogenschuß weit getrennt, um ihn nicht verschmachten zu sehen, und habe dann einen Engel gehört, der ihr obige Verheißung gegeben und in der Nähe eine Quelle gezeigt habe zu ihrer und des Knaben Rettung, der später in der Wüste Tharan zum gewaltigen Bogenschützen herangewachsen sey. Wie viel rein Historisches an diesen Sagen sey, läßt sich nicht mehr genau ermitteln, aber merkwürdig ist, daß nach Rowland's Entdeckung noch heute die Araber 5 Stunden von Kades auf dem Wege von Berseba nach Aegypten einen Brunnen „Moilâhhi (vielmehr: Muweilih) Hadjar“ zeigen und in dessen Nähe eine bemerkenswerthe Felswohnung Beit-Hadjar, s. Robinson, Pal. I. S. 315, Tuch in d. Zeitschr. d. deutsch-morgenl. Ges. I. S. 175 f. Note, Ritter's Erdk. XIV. S. 1086 f. Natürlich stellen die Araber, deren ein Hauptzweig sich durch Ismael (s. diesen Art. und oben Bd. I. S. 73 f. u. 462) von Hagar ableitet, diese als rechtmäßige Gattin Abraham's dar und lassen sie in Mekka begraben seyn, wie sie auch den berühmten Brunnen Zemzem von ihr herleiten, s. *Herbelot,* bibl. orient. s. v. (fol. 927 ed. Paris. 1697), vgl. noch Ewald, Gesch. Isr. I. S. 369, *Lengerke,* Kenaan I. p. 273 sqq. 281 sq. und die Commentare von Tuch und Knobel zur Genesis.

Der Apostel Paulus macht Gal. 4, 24 ff. die Sklavin Hagar, in deren Namen er — nach der schwereren Lesart des T. Recept. — wahrscheinlich nach der Lautähnlichkeit von הָגָר, was arabisch هَجَر lautet, mit حَجَر, was „Stein, Fels“ bedeutet, aber hebräisch חגר heißen müßte, schon eine Bezeichnung des Sinai, also des Berges des Gesetzes, findet, zu einer Allegorie des Bundes des Gesetzes, unter dessen Knechtschaft sich das jetzige Jerusalem mit seinen Angehörigen befinde, das daher in die gleiche Kategorie gehöre (*συστοιχεῖ*) wie Hagar, während das obere Jerusalem, die Mutter der gläubigen Christenheit, homogen ist der freien Sara und unter dem neuen Bunde der Freiheit steht. Der Apostel macht dabei V. 28., der jüdischen Tradition folgend (Bereschith Rabba. 53, 15.), aus dem „Spielen“ Ismael's (מְצַחֵק Gen. 21, 9., was man gewöhnlich „spottend“ übersetzt, das aber schon zu stark ist; es ist einfach das scherzende Spielen des Knaben gemeint, was Sara's mütterliche Eifersucht weckte) ein „Verfolgen“ des Isaak und sieht auch hierin ein Vorbild davon, daß die Kinder der Verheißung vom fleischlichen Israel Verfolgung zu leiden haben, s. die Auslegungen zu Gal. l. l. und Usteri, paulinischer Lehrbegr. S. 189 ff. 4. Ausgabe. Rüetschi.

Hagariter, הַגְרִים oder הַגְרִיאִים — an der Identität dieser beiden Namen ist kaum zu zweifeln — nennt die bibl. Chronik I, 5, 10 f. im Allgemeinen die Beduinenstämme im nördlichen Arabien, welche nebst andern ismaelitischen Stämmen zur Zeit

Saul's von den ostjordanischen Stämmen Ruben, Gad und ½ Manasse glücklich bekriegt und, nachdem ihnen eine große Beute an Menschen und Vieh (100,000 Menschen, 50,000 Kameele, 250,000 Schafe und 2000 Esel) war abgenommen worden, aus ihren Wohnsitzen im Osten von Gilead verdrängt worden. Sie erscheinen dann noch in der nachexilischen, wahrscheinlich sogar makkab. Zeit (vgl. 1 Makk. 5.) Psalm 83, 7. parallel den Ismaeliten als ein arabischer, den Israeliten feindlichgesinnter Nachbarstamm. Bei Bar. 3, 23. sind unter den „Söhnen Hagar's" nicht speziell diese Hagariter, sondern allgemein die durch ihre Klugheit und irdische Weisheit berühmten Ismaeliten zu verstehen. Hingegen würde hieher gehören ein 1 Chr. 11, 38. unter David's Helden erwähnter „Sohn Hagri'," wenn diese Lesart nicht durch die Parallelstelle 2 Sam. 23, 36. als zweifelhaft erscheinen müßte. Ein Hagariter, Namens Jasis, war nach 1 Chr. 27, 31. Aufseher über David's Kleinvieh, wie ein Ismaeliter über dessen Kameele die Aufsicht führte, da wahrscheinlich diese königlichen Heerden in Gegenden weideten, die von Alters her den nomadisirenden Hagaritern und Ismaeliten für ihre Heerden Weide darboten und in Folge der Eroberungen im ostjordanischen Lande der Herrschaft David's unterworfen worden waren (Bertheau zur Chron. S. 228). Erwägt man das von der hebr. Sage über Hagar als Stammmutter arabischer Beduinen Gemeldete, so wird man vermuthen dürfen: diese Hagariter weideten früher in der arabischen Wüste im Süden Kanaans gegen Aegypten hin, zogen sich dann mehr östlich und nordöstlich gegen Gileads Grenzen, und siedelten sich endlich, von dort verdrängt, noch weiter östlich und südöstlich am persischen Meerbusen an, wo wir noch heute eine Landschaft هَجَر finden, deren Bewohner jährlich Tausende von Kameelen nach Syrien verkaufen (Niebuhr, Beschr. v. Arab. S. 339). Wahrscheinlich ist es der nämliche Stamm, den Eratosth. bei *Strabo* 16, 4, 2. p. 767 und *Dionys.* perieget. 956 unter dem Namen Ἀγραῖοι im nördlichen Arabien erwähnen, und diese scheinen wieder identisch zu seyn mit den berühmten Gerrhäern am persischen Meerbusen (Gesenius im Thesaur. s. v. und in Ersch und Gruber, allg. Encykl. II, 1. S. 148), was wir indessen dahin gestellt seyn lassen. Andere Combinationen sind weniger wahrscheinlich, und als ein bloßes Curiosum mag angeführt werden, daß das Targum zur Chron. und zu Ps. 83 aus den Hagaritern gar die Ungarn (הוּנְגְרָאֵי) macht!

Vgl. Ewald, Gesch. Isr. I. S. 369 Note 1 u. 2; II. S. 319; Winer's R.W.B.

Rüetschi.

Haggai (חַגַּי, LXX Ἀγγαῖος). — Als unter den aus dem Exil zurückgekehrten Juden in Folge der eingetretenen Hemmung des Tempelbau's und der ganzen Dürftigkeit der Lage der jungen Colonie an die Stelle der anfänglichen Begeisterung (Esr. 3, 10 ff.) allmählig Muthlosigkeit und Schlaffheit getreten war, als selbst die Frömmeren unter dem Volk an der Erfüllung der göttlichen Verheißung verzagten, wurden im zweiten Jahr des Darius Hystaspis (520 v. Chr.) Haggai und Sacharja erweckt, um durch das prophetische Wort den Statthalter Serubabel zu unterstützen, den gesunkenen Eifer für den Tempelbau neu anzufrischen und die Hoffnungen auf das verheißene Heil neu zu beleben. Zuerst vom 6. Monat des genannten Jahres an weissagte Haggai, über dessen persönliche Verhältnisse außer dem, was in seinem Buche und Esr. 5, 1; 6, 14. über ihn gesagt wird, nichts Gewisses bekannt ist; vielleicht war er einer der Greise, die nach Hagg. 2, 3. noch den alten Tempel in seiner Herrlichkeit gesehen hatten (umgekehrt läßt die spätere Sage bei Dorotheus und Pseudo-Epiphanius ihn als Jüngling aus Babylon nach Jerusalem kommen). Der Talmud macht ihn gleich andern bedeutenden Männern der nachexilischen Zeit zu einem Mitglied der großen Synagoge (andere Vorstellungen über ihn s. bei *Carpzov*, introd. III. p. 423 sqq.). Sein in schmuckloser Rede, aber nicht ohne rhetorische Lebendigkeit (wohin namentlich die Anwendung der Frageform gehört) geschriebenes Buch zerfällt in vier Stücke, von denen 1. und 3., 2. und 4. dem Inhalte nach sich entsprechen. 1, K. 1. Der Prophet rügt die Vernachlässigung des Tempelbau's, die in der herrschenden Noth keine Entschuldigung finde, da sich ja das Volk selbst prunkende Häuser erbaue;

vielmehr sey die gegenwärtige Noth selbst Strafe für die Vernachlässigung des Tempelbau's. Die Rede des Propheten macht Eindruck; da verheißt der Prophet den göttlichen Beistand und berichtet, wie der Entschluß des Volkes zur That wurde. — Die 2. Rede K. 2, 1—9. setzt voraus, daß der Tempelbau wirklich wieder in Gang gekommen war, weist aber zugleich auf die Niedergeschlagenheit des Volkes hin, welche durch die Vergleichung zwischen dem früheren Tempel und dem, was der neue Tempel zu werden versprach, entstanden war. Darum tröstet der Prophet mit der Verkündigung, daß Jehovah noch nicht von seinem Volke gewichen sey, daß die Herrlichkeit des neuen Tempels größer seyn werde, als die des vorigen, weil bei ihm die Heiden Jehovah mit ihren Schätzen huldigen sollen. — Das 3. Stück, K. 2, 10—19., vielleicht durch eine neue Unterbrechung des Tempelbaus veranlaßt*), führt den Gedanken des ersten weiter aus. Die Unterlassung des Tempelbaus ist strafbar ungeachtet des fortgesetzten Opferdienstes; denn theilweise den göttlichen Willen nicht zu erfüllen, verunreinigt den ganzen Wandel. Von dem Tage der Fortsetzung des Tempelbaus an wird sich die Noth in Segen verwandeln. — Das 4. Stück 2, 20—23. ergänzt das zweite, mit besonderer Beziehung auf Serubabel. Eine Bewegung der Welt, eine Erschütterung der Völker steht nahe bevor; aber der Knecht Gottes Serubabel wird unter göttlicher Obhut sicher ruhen. — Haggai erscheint neben Sacharja bei LXX auch in einigen Ueberschriften der Psalmen (138. 146. 147. 148. 149.), in der Vulgata in Ps. 112. (111.) und 146. (145.) — Die Literatur zu Haggai s. in Keil's Lehrbuch der histor. krit. Einl. in's A. T. S. 353. Oehler.

Hagiographen, s. Kanon, biblischer des A. T.

Hahn, Michael, und die Michelianer. Johann Michael Hahn war den 2. Febr. 1758 zu Altdorf bei Böblingen im Württembergischen geboren, der Sohn eines Bauers und zum Metzgerhandwerk von seinem Vater bestimmt. Aber schon in der Schule hatte er tiefere religiöse Eindrücke empfunden und fleißig um den heil. Geist gebetet, war später der lustigen Gesellschaft der ledigen Jugend fremd geblieben, hatte in der Zurückgezogenheit manchen innern Kampf bestanden, aber auch selige Erquickungen erfahren, auch die Erbauungsstunden seines Geburtsorts mit Liebe besucht, und war, nachdem er sich dem elterlichen Ansinnen, sich in der Heimath zu verheirathen, durch Verdingung bei Separatisten auf einem entferntliegenden Hof entzogen hatte, zuletzt auch unter Zustimmung der Seinigen ungestört mit göttlichen und geistlichen Dingen, vor Allem mit dem eingehenden Studium der heiligen Schriften beschäftigt. Er empfieng hier, wie er sagt, Erleuchtungen und schrieb das Empfangene nieder. Eine Reise in die Schweiz und das Elsaß machte ihn mit Lavater, Pfenninger und anderen gleichgestimmten Seelen bekannt. Als Sprecher in den Versammlungen aufgetreten, zog er ohne ihn zu suchen, großen Zulauf heran, wurde von Geistlichen angefeindet, vor das Decanatamt und vor das Consistorium berufen, fand aber an Karl Heinrich Rieger einen Beschützer und Berather, und brachte ohne weiteres Hinderniß die letzten 24 Jahre seines Lebens auf dem Schloßgute der Herzogin Franzisca von Württemberg in Sindlingen bei Herrenberg zu, wo er auch im J. 1819 sein stilles, aber einflußreiches Leben still und selig beschloß. Der Aufforderung Riegers, sich für den Kirchendienst zu bilden, widerstehend, hatte er doch unter unverkennbarer Einwirkung der Schriften des Jakob Böhme, Oetingers u. A. seine Gedanken in ein speculativ-theosophisches System gebracht und dasselbe, besonders in seinen Briefen von der ersten Offenbarung Gottes durch die ganze Schöpfung bis an das Ziel aller Dinge, in einer Sprache niedergeschrieben, welche auch bei diesem ohne Spur einer gelehrten Bildung herangewachsenen Manne großes Staunen erregt. Eine übersichtliche Darstellung dieser Ansichten gibt Decan Haug von Leonberg im eilften Band (1. Heft) der Studien

---

*) Das 3. und 4. Stück versetzen sich in den 24. des 9. Monats. Merkwürdig ist die Wiederkehr des 24. Monatstages bei Daniel 10, 4., bei Sacharja 1, 7., und zwar erfolgt bei Sacharja, wie bei Haggai eine neue Offenbarung am 24. des 3. Monats nach der Berufung. Einen Versuch, die Sache auszudeuten, macht Baumgarten, die Nachtgesichte Sacharja's I. S. 61.

der ev. Geistlichkeit Württembergs. Von besonderm Werthe für das Verständniß seiner Lebensanschauung sind hier die Lehren von dem doppelten Sündenfall (wiewohl Hahn in späterer Zeit den Ehestand gebilligt hat, ohne aber selbst in ihn eingetreten zu seyn), von dem Werke Christi nicht nur für, sondern auch in uns, und von den letzten Dingen, wohin namentlich sein fester Glaube an die Wiederbringung aller Dinge gehört und u. A. der Ausspruch: „wer die Verdammniß ohne Ende glaubt, kann nicht ruhig seyn, oder er hat keinen Funken von Gottes Liebe und Erbarmen in sich." Das Wichtigste, was den eigenthümlichen Karakter seiner praktischen Thätigkeit und der von ihm ausgehenden pietistischen Richtung begründet, ist die lebensvolle Auffassung der Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre. Er sagt von Christus zu dem Gläubigen: „Alles mußt Du persönlich durchmachen und Er in Dir. — Ich nenne die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, eine Glaubensgerechtigkeit und eine Lebensgerechtigkeit. Eine Glaubensgerechtigkeit ist sie, weil sie dem Glauben geschenkt wird. Eine Lebensgerechtigkeit ist sie, weil sie sich in Jesus-Aehnlichkeit offenbart aus dem, der sie hat, als Leben des Geistes Jesu. Sie wird aber dem Glauben geschenkt, und es geht geburtsmäßig zu, wenn sie erlangt wird; und das, was gegeben wird, ist ein Same der Herrlichkeit, und ist das Leben und die Gerechtigkeit des Lebens, dem Glauben gegeben." Es ist dabei immerhin eine Gefahr, die äußere Thatsache des Erlösungswerkes und den objektiven Gottesspruch der Rechtfertigung hinter dem innern Erlebniß und der subjektiven Wirkung zurückzustellen. Aber bei Hahn war dies nicht der Fall, und er betonte den Christus in uns, und die Nothwendigkeit der Heiligung in unausgesetzter Bußfertigkeit, vornehmlich im Gegensatze zu einer in seiner Zeit vorwiegenden pietistischen Anschauung, welche so einseitig und ausschließlich das Verdienst des am Kreuze vergossenen Blutes Christi als das Palladium des Glaubens und die Rechtfertigung des Sünders durch Gottes freie Gnade als das Eine Nothwendige hervorhob, daß man in der Freude über die geschenkte Vergebung der Sünden den Kampf mit der Sünde und die Arbeit der Heiligung leicht vergaß. Es war dies die von dem Stadtpfarrer Pregizer in Haiterbach auf dem Schwarzwald ausgehende Lehre, welche noch jetzt in Württemberg großen Anhang hat und ihren Anhängern den Namen der lustigen oder fröhlichen Christen (auch der Seligen) erwarb, weil sie der Buße nicht benöthigt zu seyn und im Glauben schon die Sünde abgestreift, die Seligkeit unverlierbar gewonnen zu haben glauben, daher auch in ihren Liedern und Versammlungen vor Allem ihre Freude über den ihnen gesicherten Gnadenstand kundgeben. Aus der Absicht, den nahe liegenden Verirrungen einer solchen Glaubensansicht entgegenzuwirken, ist offenbar das ernste Dringen Michael Hahn's und seiner Freunde, der sogenannten Michelianer, auf sittlichen Ernst, innerliches Nacherleben des Leidens und der Auferstehung Christi und stete Wachsamkeit über den Zustand der Seele, und das scheinbare Vorwiegen dessen, was zur Heiligung gehört, über dasjenige, was die Rechtfertigung im engern Sinne betrifft, zu erklären. Die Michelianer haben sich, wie ihr Meister, nie von der Kirche völlig getrennt, nur während der Periode, da in Württemberg die alten kirchlichen Gebete und Lieder durch eine moderne Liturgie und ein modernes Gesangbuch größtentheils verdrängt waren, sich zurückgezogen. Aus einem in früherer Zeit von Michael Hahn entworfenen Plan zur Bildung einer christlichen Gemeinde, deren Mitglieder in aufrichtiger Hingebung an den Herrn einander mit ihrem Glaubensleben ergänzen und sich mit einander für die kommenden Gerichte rüsten sollten, entstand später durch das organisatorische Talent Hoffmanns die Gemeinde Korntal bei Stuttgart. Die Schriften Hahn's sind in zwölf starken Bänden vom Jahr 1819 an zu Tübingen im Druck erschienen. Mehrere seiner geistlichen Lieder wurden, bearbeitet von Albert Knapp, in das württembergische Gesangbuch v. Jahre 1841 aufgenommen und haben zur neuen innigeren Anschließung der zahlreichen Gemeinschaft an die Kirche viel beigetragen. Diese Gemeinschaft besteht in einer weitverzweigten Verbindung, auch unter Theilnehmern aus den gebildeten Ständen, und hat auch jetzt nahbefreundete Theologen im Dienst und Regiment der Kirche. Die zerstreuten Genossenschaften treten jährlich zu gemeinschaftlichen Berathungen zusammen und halten dadurch

besonders auch die Armenpflege unter sich in guter Ordnung und stetem Fleiß. Ueber die Geschichte und Lehre Hahn's und der Michelianer sind zu vergleichen außer dem oben angeführten Aufsatz Haugs (die Sekte der Michelianer): die histor. theol. Zeitschrift von Illgen v. J. 1841 (Abriß einer Geschichte der relig. Gemeinschaften in Württemberg), und Römers kirchliche Geschichte Württembergs. Grüneisen.

Haimo, s. Haymo.

Haine bei den Hebräern. Bei den alten Pelasgern, Römern, Germanen, und so ziemlich bei den meisten Völkern der heidnischen Urzeiten wurden Haine als Opferstätten für heilig gehalten, etwa wie die Höhen (s. d. Art.), und einzelne Bäume. Auch später waren häufig heilige Haine in der Nähe und um die Tempel. Vgl. Eschenbach, de consecratis gentilium lucis, in seinen akad. Diss. 1705. Dresler, de lucis religioni gentilium destinatis. 1710. Blum, de *δενδροσεβείᾳ* gentilium. 1711. Lakemacher, antiq. graec. sacr. p. 138 sqq. C. Fr. Herman, gottesdienstliche Alterthümer der Griechen § 14. 1. Winers bibl. Real-Lexikon. Bei den Hebräern wurden dergleichen Haine und Bäume von den Patriarchen für heilig gehalten. So der Eichenhain des Mamre, 1 Mos. 13, 18. vgl. 14, 13; 18, 1; 35, 27; 37, 14., und die Tamariske zu Berseba, 1 Mos. 21, 33. Aber später kommt diese Heilighaltung bloß in Verbindung mit dem Götzendienste vor. So heißt es sehr oft von den abgöttischen Hebräern, daß sie die Götzen angebetet hätten unter jeglichem grünen Baume. 5 Mos. 12, 2. 2 Kön. 14, 23; 17, 10. 2 Chron. 28, 4. Jer. 2, 30; 3, 6. 13. Ezech. 6, 13. Hosea 4, 13. (s. d. Art.: Höhen). Auf dieselbe Weise werden auch die Terebinthenhaine (אֵלִים) als abgöttisch erwähnt bei Jes. 1, 29; 57, 5. Und in derselben Verbindung finden wir auch die Gärten, in welchen wie in den Hainen Götzendienst stattfand nach Jes. 1, 29. 65, 3; 66, 17.

Bei den LXX, der Vulgata und Luther sind an sehr vielen Stellen (s. d. Art. Astarte) die Ascherimsäulen אֲשֵׁרִים durch Haine, luci, *ἄλση* übersetzt. Diese Uebersetzung ist allerdings unrichtig, wie gegenwärtig allgemein anerkannt ist. Sie beruht aber doch auf einer dunklen Ueberlieferung von der Verwandtschaft dieser Säulen mit dem Baum- und Hainkultus. J. G. M.

Hakeldama (Apg. 1, 19. *Ἀκελδαμὰ*, Vulg. Haceldama) entnommen dem syr. chaldäischen ܚܩܠ ܕܡܐ, חֲקַל־דְּמָא, wobei das erstere Wort sich an das hebr. חָקַר graben, ackern anlehnt, mit Uebergang des R in L, vorkommend in der chald. Paraphrase 3 Mos. 27, 17. (vgl. Ges., Lehrgeb. S. 129), Blutacker, *ἀγρὸς αἵματος, χωρίον αἵματος*, wie das Wort Matth. 27, 8. Apg. 1, 19. richtig übersetzt ist. Es fragt sich nun aber, soll der Sinn seyn, Blutschuldacker oder Mordacker, was beides durch das zweite syrisch-chaldäische Wort auch schon nach dem Hebräischen bezeichnet werden kann, 1 Mos. 4, 10; 37, 26. 3 Mos. 17, 4; 19, 16. Im ersten Sinne als mittelbare Blutschuld durch das aus dem Verrath erlöste und erworbene Geld ist es Matth. 27, 8. gefaßt, im letzten als Acker, auf welchem ein Mord, nämlich der Selbstmord des Judas Ischarioth, vorging, scheint es Apg. 1, 19. gemeint zu seyn. Es bildeten sich von dem Ende des Verräthers sichtbar zwei Erzählungen, welche schwer zu vereinigen sind. Nach der einen in Matthäus hätte der Verräther nicht nur sofortige Reue über seine That empfunden, daß er das Draufgeld der 30 Silberlinge noch an selbigem Tage in den Tempel warf, sondern auch sich unmittelbar darauf erhenkte. Nach der andern, Apg. 1, 19. (vgl. Ewald, isr. Gesch. 5, 400) hat er den Lohn seiner Schandthat nachher wirklich in Empfang genommen und sich für dieses Geld einen Acker bei Jerusalem erkauft, auf welchem oder in dessen Nähe er auf eine schauerliche Weise den Tod erlitt. Man sucht übrigens beide Erzählungen dadurch zu vereinigen, daß man voraussetzt, Lukas, welcher auch nach Olshausen, Comment. z. d. St. Apg. 1, 18. 19., was den Eindruck der Erzählung eines längst vergangenen Ereignisses macht, als eigene Bemerkung in die Rede Petri einflechte, wie denn offenbar die Uebersetzung von Hakeldama in

Petri Mund undenkbar ist, Lukas, sagen wir, habe bloß das von Matthäus Erzählte ergänzen wollen. Hiebei müßte man ἐκτήσατο so fassen, daß Judas bloß Anlaß zur Erwerbung gegeben habe (Bengel. Gnom.) und Lukas nur noch nachtragen wolle, daß bei der Selbsterdrosselung der Leichnam nach Abfaulung des Strickes scheuslich im Falle zerrissen worden sey. Ob aber 30 Silberlinge und mehr, würden die Hohenpriester nicht aus anderen Mitteln darauf verwendet haben, zur Erkaufung eines bedeutenden Grundstückes um Jerusalem zugereicht haben, ist eine andere Frage. So dürfte doch wohl die kleine Verschiebung, wie derselben in Erzählungen der evang. Geschichte ohne Schaden für ihre Glaubwürdigkeit mehrere vorkommen, eher auf Seite des Matthäus liegen und Lukas hier auf ähnliche Weise ergänzen, wie Johannes oft gegenüber von den Synoptikern. Hiernach ist das Wahrscheinlichste, daß Judas, was zu einem so schwarzen Verrath auch eher paßt, noch einige Zeit in der Selbstverblendung sich verhärtete, zu dem Draufgeld, Matth. 26, 16. vgl. Mrk. 14, 11. Luk. 22, 5., auch die Hauptsumme später in Empfang genommen, und dafür das Töpferfeld, ein bedeutendes Grundstück bei Jerusalem, wo er sich von dem hohen Rath begünstigt niederließ, käuflich an sich gebracht habe. Aber das böse Gewissen, das ihn nach seiner ruchlosen That wohl sofort umgetrieben hatte, erwachte allmählig immer stärker, die Worte des Herrn, nicht nur Matth. 26, 50. Luk. 22, 48., sondern auch Matth. 26, 24. Mark. 14, 21., wozu auch Joh. 19, 11. gehören dürfte, waren in Verbindung mit anderen wie Matth. 12, 31. 32., deren er sich aus dem Umgang mit Jesu erinnern mochte, Spieße und Nägel in seiner Seele, die bei seinem verwilderten Herzen den Selbstmord vielleicht gerade auf seinem Sündengute herbeiführten, worauf erst der Beschluß des hohen Rathes erfolgte, diesen Acker zum Begräbnißort der Pilger zu bestimmen, deren einer ja Judas selbst war. Hiemit läßt sich gar wohl die Matth. 27, 3—5. geschilderte Scene vereinigen, ohne daß das Aeußerste sofort müßte erfolgt seyn. Wohl möglich, daß sich Judas für einige Zeit wieder faßte, um die Qualen eines bösen und allmählig immer mehr erwachenden Gewissens ausempfinden zu müssen.

Uebrig ist noch die ursprüngliche Benennung und die Lage von Hakeldama zu besprechen. Zum Thale Ben Hinnom (s. d. Art. Gehenna) ging man durch das Töpfer- oder Ziegelthor, Jer. 19, 2. Da nun dieses Thal südwestlich von Jerusalem liegt (Rob. 2, 36 ff.), so kann auch das Ziegel- oder Töpferthor nicht, wie Gesenius im Handwörterbuch annimmt, im Osten, sondern es muß im Westen der Stadt gelegen haben. Seinen Namen hatte es ohne Zweifel daher, weil dort die Töpfer viel arbeiteten, Jer. 18, 2. (vgl. Ewald 5, 400). Es muß also in der Nähe davon das Töpferfeld sich befunden haben, von welchem die Töpfererde genommen wurde. Nach Euseb. Onomast. unter Θαφεϑ lag es in der Nähe des Topheth, welches am Ende des Wady Hinnom, wo es zur Kidronniederung umbiegt, zu suchen ist, folglich im Süden der Stadt gegen die Ostseite hin. Damit stimmt Hieron. Onomasticon überein, wo es heißt: Acheldemach, ager sanguinis, qui hodie monstratur in Aelia ad australem plagam montis Sion. Dieses Töpferfeld liegt näher am Nordabhang des auf der Südseite Jerusalems Zion gegenüberliegenden Berges des bösen Rathes, wo sich viel Gräber finden, welche in die senkrechte Felswand eingehauen sind, und aus mehreren Kammern bestehen (Bölter, heil. Land S. 118). Zu ihnen gehört auch das Gräbergebiet des jetzt noch so genannten Hakeldama, denn noch heute werden hier die Pilgrime begraben. Dieser Platz war ohne Zweifel eine alte, umgegrabene Thongrube; in seiner Nähe wird noch jetzt weißer Thon, eine Art Pfeifererde, gegraben. Der jetzt für die Pilgrime mit Ausnahme der Lateiner gebrauchte Platz ist etwa 90 Fuß lang und halb so breit. Die Hälfte des Ackers nimmt ein 30 Fuß hohes Beinhaus ein, in welches die nackten Leichname durch fünf oben angebrachte Oeffnungen hinabgelassen werden. Einige schrieben der dortigen Erde die Kraft zu, die Leichname schneller in Verwesung zu bringen. Deßwegen wohl führten im Jahr 1218 die Pisaner eine große Menge Erde des Hakeldama auf ihr berühmtes Campo santo und nach Quaresmius schickte schon die Kaiserin

Helena von dieser Erde des Töpferackers auf das Campo santo (Gottesacker) Roms. (S. v. Raumer, Palästina 1838.) Vaihinger.

Hakon, s. Norwegen.

Hales, Alexander v., s. Alexander v. Hales.

Hales, John, geboren im J. 1584 zu Bath, zeichnete sich so früh so sehr aus, daß er 13 Jahr alt auf die Universität Oxford geschickt, und 21 Jahr alt 1605 schon als Fellow in das Merton-College aufgenommen wurde. Der gelehrte Warden des letztern, Sir Henry Savile (geb. 1549, gest. 1622), der Günstling der Königin Elisabeth, beschäftigte ihn bei der Ausgabe des Chrysostomus, welche er im Jahre 1613 herausgab, und in deren Bd. 8. Hales' Anmerkungen von Mosheim zu den besten Beiträgen für die Textkritik und Auslegung des Chrysostomus gerechnet werden. Im J. 1612 wurde er auch Lehrer der griechischen Sprache zu Oxford und bald darauf Fellow in Eton*). Im J. 1618 ward er dem englischen Gesandten, Sir Dudley Carleton, auf die Synode zu Dortrecht als Geistlicher und als sachkundiger Berichterstatter über die Verhandlungen beigegeben, und diese machten auf ihn den Eindruck, daß er, der als strenger Calvinist dorthin kam, wenn nicht völlig zum Arminianer wurde, doch mit Anerkennung gegen Episcopius erfüllt und in der Neigung befestigt wurde, Einstimmigkeit in wenigen Fundamentalartikeln als ausreichendes Erforderniß zur Kirchengemeinschaft anzusehen, und auf eine speziellere Uebereinstimmung in allen übrigen theologischen Meinungen nicht mehr in der gewöhnlichen Weise zu dringen. Nach Eton zurückgekehrt, verlebte er dort eine lange Reihe ruhiger Jahre als Prediger und Gelehrter, in beiderlei Hinsicht sehr geachtet, doch zugleich in dem Rufe einer Hinneigung zu Arminianern und Socinianern, trotz seiner literarischen Zurückhaltung. Schriften der Socinianer Samuel Przypkowski und Joach. Stegmann werden ihm noch von Wood unrichtig beigelegt**); seine Ansicht vom Abendmahle wich allerdings sehr weit von der aller größeren Kirchenparteien ab, denn in keinerlei Sinne wollte er irgend eine Gegenwart Christi im Sakramente statuiren; so wenigstens zu der Zeit, wo der tract on the sacrament of the Lord's supper geschrieben ward, denn hier hieß es unter andern: the bread and wine are signs indeed, but not of any thing there exhibited, but of somewhat given long since; Jesus Christ is eaten at the communion table in no sense, neither spiritually by virtue of any thing done there, nor really, neither metaphorically nor literally; the spiritual eating of Christ is common to all places as well as to the Lord's table, wie im Gebet und beim Hören des Worts. Doch bei seinen Lebzeiten wurde wohl dieser Traktat über das Abendmahl noch nicht durch den Druck bekannt. Auch seine beachtetste Schrift a tract on schism and schismatics, wherein is briefly discovered the original and cause of all schism, welche er 1636 für W. Chillingworth geschrieben hatte, war mehrere Jahre hindurch nur handschriftlich bekannt. Schisma, wird hier angenommen, schließt jedesmal eine Schuld ein, weil jedesmal eine Verletzung der Liebe, wie Häresie eine böswillige Verletzung der Wahrheit; es wird im Schisma immer bisherige Gemeinschaft von Mitchristen gebrochen. Aber entweder mit oder ohne zureichenden Grund; im ersteren Falle haben bloß diejenigen die Schuld, welche die Andern zur Secession nöthigen; im letzteren Falle Beide. So gilt es zu untersuchen, was zureichender Grund seyn könne. Der gewöhnlichste sey entweder 1) daß die Einen von den Andern ein äußeres Handeln forderten, welches diese mißbilligten; aber bei Rituellem (z. B. im Osterstreit) sey nachgeben erlaubt, und darum hier Pflicht. Oder 2) Dissens unter Mitchristen; aber sie könnten sich ja zu einer Liturgie vereinigen, welche nur das ihnen Gemeinsame ausdrückte, und das Ungleiche und dadurch Haß Er-

---

*) Nicht erst nach der Rückkehr von Dortrecht, und darum nicht nach sechsjährigem Aufenthalt in Oxford. Seine Biographen Des Maizeaux und Mosheim S. 144 werden hier durch die englischen Nachrichten Biogr. Brit. Th. 4. S. 2481 berichtigt.

**) Athenae Oxon. Th. 3. Aber in der Ausgabe von Bliß (Lond. 1817. 4.) ist dies berichtigt S. 413.

regende, also die Liebe Verletzende, ebendeshalb absichtlich ausließe. Oder 3) Herrschsucht und Rivalität der großen Bischöfe; aber in diesem Falle eines von Christus selbst gemißbilligten Streites könnten die Christen zusammenbleiben; bischöfliche Superiorität und Ungleichheit der Titel und Ansprüche überhaupt hat nach Hales keine Einsetzung Christi für sich. Sind aber bloß durch diese drei Gründe oder einen derselben die Spaltungen der Kirche gewöhnlich herbeigeführt gewesen, so folgt ja wohl, daß man sich meistentheils nicht nur ohne zureichenden Grund, sondern aus einem schlimmen Grunde, nämlich aus Mangel an Liebe getrennt hat. Solche Irenik enthielt im J. 1636 allerdings Mißbilligungen gegen beide damals streitenden Parteien, „neque enim," sagt Mosheim von Hales, „eos ferre poterat qui sub flexiloquo et formoso 'ecclesiae' vocabulo dominandi libidinem occultabant, neque iis adsentiebatur qui Calvinum in pontificis Romani substituebant locum." Aber wegen der Verwerfung bischöflicher Ueberhebung und geringschätziger Behandlung der Schismatiker fand sie doch mehr Beifall bei den Presbyterianern. Der Erzbischof Laud dagegen wünschte einen so fähigen und angesehenen Forscher sich und der Hochkirche erhalten oder wiedergewinnen zu können, und in einer mehrstündigen sehr lebhaften Besprechung 1638 brachte er ihn durch seine Gründe wirklich dahin, daß er sich für überwunden und von nun an für entschlossen erklärte, orthodox und ein treuer Sohn der Kirche von England seyn zu wollen, während er alle die äußern Begünstigungen, mit welchen ihn der Erzbischof nun überschütten wollte, nach Kräften abwies, und nur die Annahme eines Kanonicats zu Windsor zuletzt nicht meinte ablehnen zu dürfen. In dieser Treue blieb er dann auch 1642 bei dem Sturz Lauds und später bis an seinen Tod; in demselben J. 1642, wo sein tract on schism gegen seinen Willen zum ersten Male gedruckt erschien unter den Acclamationen der Puritaner, verlor er dennoch durch diese seine Präbende, und wurde nachher wegen Verweigerung des Eides zum „Engagement" auch aus seiner Stelle in Eton ausgestoßen und niemals wieder eingesetzt; probitas laudatur et alget; die letzten vierzehn Lebensjahre des Mannes, auf dessen Autorität und Zustimmung sich beide Parteien gern beriefen, gingen in eigentlichem Mangel hin; unverheirathet, aber ohne alles Einkommen lebte er schon vor Lauds Tode einmal drei Monate von 6 Pence wöchentlich, nachher eine Zeit lang in Familien als Erzieher, zuletzt, nachdem er auch seine Bibliothek verkauft hatte, im Hause einer Wittwe, deren Mann sein Diener gewesen war; sein Nachfolger in Eton hatte ihm seine Stelle einräumen wollen, aber Hales meinte von dem Parlamente, welches ihn ausgestoßen und welchem er den Eid verweigert hatte, nichts annehmen zu dürfen. Er starb erst im J. 1656, 72 Jahre alt. Erst nach seinem Tode wurden seine Schriften gesammelt und großentheils zum ersten Male herausgegeben unter dem Titel golden remains of the ever memorable Mr. John Hales of Eton College 1659 und nochmals 1673 durch John Pearson (geb. 1613, gest. 1686, Bischof von Chester 1672), und so groß ist die Anerkennung seiner Selbständigkeit, Unabhängigkeit und Wahrhaftigkeit, seiner Anspruchlosigkeit und Milde bei so tiefem Ernst („for the pursuit of truth has been my only care, ever since first I understood the meaning of the word," schreibt er an Laud 1638, wo er auch sagt: „I am by genius open and uncautelous, and therefore some pardon might be afforded to harmless freedom and gaiety of spirit") in seinem Vaterlande geblieben, daß dies und vielleicht auch ein Gefühl davon, daß manche seiner Ideen erst noch mehr als bisher beachtet zu werden und eine Zukunft zu erhalten verdienten, dies Prädikat ever memorable dort zu einem festen und solemnen neben seinem Namen hat werden lassen.

Des Maizeaux, an account of the life and writings of the ever memorable Mr. John Hales, etc. Lond. 1719. 8. Hiernach und nach Hales' Briefen in den golden remains und späteren Zusätzen dazu Jo. Halesii historia concilii Dordraceni, *J. Laur. Moshemius* latine vertit, observatt. et vita Halesii auxit, Hamburg 1724. 8. Nachträge dazu und zu dem was bei Wood Athenae Oxon. steht, in der *Biographia Britannica* s. v. Th. 4. S. 2481—2490, hier z. B. das Testament von Hales. Englische Urtheile über ihn sind nachgewiesen bei *J. P. Lawson*, the life and times of W. Laud. Lond.

1829. Bd. 2. S. 275—283. Aufzählung von Hales' Schriften auch bei *Watt*, Bibl. Brit. (Edinburg 1824) Th. 1. Nro. 457, e—g; hier wird auch eine Gesammtausgabe seiner Schriften von Lord Hailes angezeigt und gerühmt, Glasgow bei Foulis 1765. 3 Bde. 12.
Henke.

Halitgar. Ueber seine Lebensumstände ist nur Weniges bekannt. Wahrscheinlich bestieg derselbe den bischöflichen Stuhl zu Cambray im Jahre 817, da er im folgenden Jahre bereits bei der Einweihung eines Gotteshauses als Bischof mitwirkt, während wenigstens in der ersten Hälfte des Jahres 816 sein Vorgänger Hildoard nachweisbar noch dem Bisthum vorsteht. Im Jahr 822 wird Halitgar von Pabst Paschalis I. in die dem Erzbischofe Ebo von Rheims bezüglich der nordischen Mission ausgestellte Vollmacht als Gehülfe mit aufgenommen (s. diese Urkunde bei Lappenberg, Hamburgisches Urkundenbuch, Nr. 6, oder *Liljegren*, diplomatarium Suecanum, Nr. 1. und öfter, vgl. ferner *Adam. Brem.*, gesta Hammab. eccl. pont. I, c. 17., bei Pertz, IX, S. 291), und scheint denselben auf dessen Missionsreise nach Dänemark begleitet zu haben; später nimmt er nicht nur an mehreren fränkischen Concilien Antheil, sondern wird auch im Jahre 828 vom Kaiser mit einer Sendung an den byzantinischen Hof betraut (*Einhardi*, Annales, h. a., bei Pertz, I. S. 217). Den Tod des Mannes pflegt man auf den 25. Juni 831 zu setzen, während ihn doch die Annales Vedastini zum Jahre 830 berichten (nach Pertz, IX. S. 416, N. 75.); jedenfalls wird derselbe im Jahre 829 noch als lebend genannt (Constitutiones Wormatienses, bei Pertz, III, S. 340). Weitere Notizen über Einzelnheiten aus Halitgar's Leben finden sich bei *Dionys. Sammarthanus*, Gallia Christiana, III. p. 10—12 (1725). — Am bekanntesten machte sich übrigens Halitgar durch ein Pönitentialbuch, welches er auf Erzbischof Ebo's Antrieb verfaßte (s. Ebo's Schreiben sammt Halitgar's Antwort bei *Flodoard*, histor. Remens. eccles. II. c. 19. und daher in der Gesta pontific. Camerac. c. 40—47, bei Pertz, IX, S. 416). S. d. Art. Bußbücher Bd. II. S. 467. Ob dabei Buch 3—5 unmittelbar oder nur mittelbar aus der collectio Dacheriana herübergenommen, ob ferner Buch 6. von Halitgar selbst oder erst von einem Späteren beigefügt worden sey, ist bestritten; doch dürfte in letzterer Hinsicht von entscheidendem Gewichte seyn, daß die Sammlung schon zu Flodoard's Zeit (893—966) aus sechs Büchern bestand. Vgl. über diese, sowie andere einschlägige Fragen die im Art. Bußbücher angeführten Werke von Kunstmann, Wasserschleben, Hildebrand und zu den beiden letzteren Werken deren Besprechung durch Kunstmann in den Münchner gelehrten Anzeigen, Bd. 34. S. 97 u. folg. u. Bd. 35. S. 577 u. folg.
K. Maurer.

Haller, Albrecht v. (der große Haller genannt von seinen Landsleuten), verdient in einer theologischen Realencyklopädie insofern Erwähnung, als er, der große Naturforscher und Vater der Physiologie, neben Newton und Euler den schlagendsten Beweis leistet, wie der Glaube an die christliche Offenbarung durch das Studium der sog. exacten Wissenschaften keineswegs erschüttert wird, wenn er nicht anderswoher schon untergraben und gelockert ist. Geboren 1708 zu Bern, einem altpatricischen Geschlechte entstammt, zeigte der junge Haller schon frühe einen Trieb nach einer gründlichen Erkenntniß des Christenthums, wie er denn schon als neunjähriger Knabe die Schriften des N. T. aus dem Griechischen zu übersetzen im Stande war. Er wählte indessen das Studium der Medicin, das er erst in Tübingen, dann in Holland unter Börhave betrieb, welcher große Gelehrte auch auf seine christliche Gesinnung einen wohlthätigen Einfluß übte. Schon in seinem 19. Jahre erlangte Haller den medicinischen Doctorgrad und kehrte nach einer gelehrten Reise durch Holland, England, Frankreich im J. 1729 in seine Vaterstadt zurück. 1736 ward er Professor in Göttingen, wo er unter Anderm die dortige reformirte Gemeinde gründete. Von den größten Akademieen Europa's ward er zum Mitgliede ernannt. Später kehrte er nach Bern zurück, wo er als Mitglied des großem Rathes 1777 starb. Von seinen christlichen Gesinnungen legt das von Heinzmann (1787) herausgegebene Tagebuch schöne Zeugnisse ab, wie sich denn auch in seinen großentheils lehrhaften „Gedichten“

der Glaube an Gott und Unsterblichkeit mit der vollen Kraft der Ueberzeugung ausspricht. Den bestimmten Glauben aber an das positive Christenthum hat er in seinen apologetischen Schriften an den Tag gelegt, sowohl in den 1772 erschienenen „Briefen über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung,“ als in den 1775 herausgegebenen „Briefen über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung.“ Vgl. die Biographie von J. R. Wyß in der von ihm besorgten 12. Ausg. der Haller'schen Gedichte 1828. Biographie de Alb. de Haller par l'auteur des soirées de famille. Laus. 840. und m. Vorl. über Kircheng. des 18. Jahrh. 1. Bd. (2. Aufl.) S. 330 ff. **Hagenbach.**

Haller, Berthold, wird gewöhnlich als der eigentliche Reformator von Bern bezeichnet, insofern mit Recht, als von ihm, wenn auch vielleicht nicht der erste und stärkste, doch der nachhaltigste Impuls zur Kirchenverbesserung daselbst herrührte und die endliche Durchführung derselben großentheils seiner nie unterbrochenen Thätigkeit zugeschrieben werden muß. Von wenig bemittelten Eltern 1492 zu Aldingen bei Rottweil geboren, besuchte er die damals berühmte Schule des Mich. Rubellus in letzterer Stadt, wo er an dem Kaplan Augustin Bolster einen väterlichen Freund, an dem nachherigen Lehrer Calvins und Beza's zu Bourges, Melch. Volmar einen vertrauten und stets engverbundenen Schulkameraden fand. Nachdem er zu Pforzheim unter Georg Simler sich weiter vorbereitet und daselbst mit seinem Mitschüler Melanchthon eine Zeitlebens bewahrte Freundschaft geschlossen, bezog er 1510 die Universität Köln, um sich dem geistlichen Stande zu widmen, und wurde nach zweijährigen Studien Baccalaureus der Theologie. In der Absicht, später noch zu Freiburg i. B. seine Bildung zu vervollständigen, begab er sich vorerst wieder nach Rottweil und versah daselbst eine Zeitlang eine Lehrerstelle. Bald eröffneten sich ihm günstige Aussichten, in Freiburg Unterkommen und Unterstützung zu finden; allein sein Weg ging anderswohin als seine Gedanken. Rubellus, an die gleichfalls rühmlich bekannte Schule in Bern berufen, bewog seinen Schüler, diesen Ruf statt seiner anzunehmen, obschon zunächst nur ein geringer Gehalt mit dem Amte verbunden war. (Wann Haller nach Bern kam, ist zweifelhaft, nach Kirchhofer bereits 1513, nach Kuhn erst 1518.) Welche wichtige Folgen sich hieran knüpfen würden, mochte Niemand ahnen, am wenigsten Haller selbst; zum Reformator fehlte ihm scheinbar beinahe Alles; seine Bildung war ziemlich mangelhaft, hebräisch und griechisch verstand er nicht, das Lateinische schrieb er nicht eben rein und klassisch und auf die Richtung seiner theologischen Studien läßt der Sitz der Scholastik, an welchem er studirt hatte, schließen. Freilich empfand er die Lücken seines Wissens sehr wohl und suchte sie durch großen Fleiß, so weit es ihm die Zeit und die geringen Hülfsmittel erlaubten, auszufüllen. Aber auch sein bescheidener, schüchterner und nachgiebiger Karakter verhieß kein kühnes Auftreten und kräftiges Durchgreifen, wie man es zum Gelingen jeder Reform als nothwendig voraussetzen möchte; und dennoch bewies die Folge, daß er gerade mittelst dieser Eigenschaften zu dem zähen und stolzen, politisch und kirchlich conservativen Wesen der Berner und zu der ihm von Gott zugedachten Aufgabe paßte, wie kaum Einer. Durch seine Milde und Freundlichkeit, durch vorzügliche Rednergaben, verbunden mit einer schönen und würdevollen Gestalt machte er sich beliebt; die Pfisterzunft wählte ihn zu ihrem Kaplan; bald wurde er einer der beiden Helfer, welche Dr. Thom. Wyttenbach, seit 1515 Chorherr und Leutpriester am St. Vinzenzen-Münster (Kuhn, die Reformatoren Berns S. 45 ff. Blösch in Lauterburgs Berner Taschenbuch. 1853. S. 161 ff.), vertragsmäßig in seinem Hause und an seinem Tische zu halten hatte. Ohne Zweifel übte der tägliche vertraute Umgang mit diesem Manne, der schon seit 1505 als Lehrer zu Basel so bedeutend, namentlich auf Zwingli und L. Judä gewirkt hatte, nicht geringen Einfluß auf Hallers Gesinnung und Ansichten, ihm mochte er besonders die nähere Bekanntschaft mit der heil. Schrift verdanken. Durch Mykonius kam er auch mit Zwingli in Verbindung, welchen er 1520 besuchte und der ihm Freund, Lehrer, Rathgeber in allen zweifelhaften Fragen und Fällen wurde. Bereits Anfangs 1520 resignirte Wyttenbach indessen sein Kanonikat und zog als Pfarrer nach Biel und kurz darauf (18. Mai) wurde Haller selbst

Chorherr und Leutpriester. Er fing nun an „zu kommlicher Inführung evangelischer „Lehre sittighlich, nach Anwysung des Luthers zu predigen die 10 Gebot zu den sonn= „und fyrtäglichen Evangelien, mit Eröffnung des Mißverstands und Brauchs Glaubens, „guter Werken und Gottesdiensten" (Anshelm) und bald ging er nach Zwingli's Vorbilde zur fortlaufenden Erklärung des Matthäus statt der Perikopen über. In gleichem Sinne wie er lehrte neben ihm der Lesemeister der Baarfüßer Dr. Sebast. Meyer, und den vereinigten Bestrebungen Beider gelang es rasch, den evangelischen Ansichten Eingang zu verschaffen und einen an Zahl noch geringen, aber geistig bedeutsamen Kreis von Männern evangelischen Sinnes zu sammeln, zu welchem vornehmlich der Schultheiß Jakob von Wattenwyl und seine Söhne, der Venner Manuel, die Familie May, der Stadtarzt und Stadtschreiber Valerius Anshelm, Hallers Landsmann, und manche andere Glieder des kleinen, und mehr noch des großen Rathes aus der Bürgerschaft gehörten. Freilich erhob sich auch immer entschiedener eine Partei des Widerstandes, welche in der Regierung sogar die Mehrheit bildete und unter den adelichen Geschlechtern stark vertreten war. Es fehlte nicht viel, so hätte Haller dadurch entmuthigt Bern verlassen und wäre mit Wyttenbach nach Basel gegangen; allein Zwingli bewog ihn, geduldig auszuharren und zeigte ihm mit feinem Takte den Weg der Milde und Mäßigung als denjenigen, auf welchem er es in Bern am weitesten bringen würde. Der erste öffentliche Angriff gegen die Freunde des Evangeliums geschah im Sommer 1522, als das Capitel von Münsingen den Pfarrer von Kleinhöchstetten, Georg Brunner (Kuhn S. 249 ff.) wegen Lästerung gegen Kirche und Geistlichkeit anklagte; in der von der Regierung niedergesetzten Commission, vor der sich Brunner siegreich vertheidigte, saß Haller mit, von welchem auch die Geschichte des Vorgangs in Schrift verfaßt wurde (Simler: Sammlung zu den K.Geschichten, vornämlich des Schweitzerlandes Bd. I. S. 461 ff.). War man gleich den „Lutherischen" Neuerungen im Ganzen abhold, so duldete man noch weniger die Ein= und Uebergriffe des Klerus; den Bischof von Lausanne, der Haller vor sein Gericht citirte, verwies man an den Probst und das Capitel in Bern; später untersagte man ihm sogar eine beabsichtigte Visitationsreise. Auf einen Tag nach Baden instruirte Bern (29. Dec.): „Des Predigenshalb wollen M. H. Niemanden vor seyn, das Evangelium und die heil. Schrift zu predigen." Deßhalb durfte auch Franz Lambert von Avignon auf seiner Durchreise nach Deutschland längere Zeit in Bern verweilen und öffentlich lateinische Vorträge halten, bis er von Haller dringend empfohlen sich zu Zwingli nach Zürich begab (Baum: Franz Lambert. Straßb. 1840). Endlich glaubte die altgesinnte Partei durch das Mandat vom 15. Juni (Viti und Modesti) 1523 den Fortschritten der Ketzerei ein Ziel zu setzen; aber die unvorsichtig darin aufgenommene Bestimmung, welche die Verkündigung des Evangeliums und der Schriftlehre frei und sicher stellte, gereichte denen, die der Schlag treffen sollte, zum entschiedenen Vortheil. In der Erbitterung darüber, die durch falsche Gerüchte über die in Zürich herrschende Verwirrung und die Aufforderungen der katholischen Orte vermehrt wurde, suchte man gleichsam die Stellung zu umgehen; die Predigt mußte man gestatten; dafür bot man Allem auf, die Prediger zu entfernen und belauerte zu dem Ende jeden ihrer Schritte. Zuerst wurde Haller nebst Meyer und Wyttenbach bei'm kleinen Rathe eines Entführungsversuches gegen die Nonnen der Insel angeklagt, weil der Erstere bei einem Gespräche daselbst über Klostergelübde und Klosterregel gesagt haben sollte, wenn sie auf ihren Orden bauten, so wären sie in des Teufels Stand und des Teufels; der Ehestand dagegen sey von Gott und göttlich. Statutengemäß, hieß es, hätten sie das Leben verwirkt; aus Gnaden jedoch wolle man sie bloß „heißen zu dieser Stund unverhört aus „Stadt und Land ewig schweeren und gahn." Im Großen Rathe indessen wurde es den Predigern vergönnt, sich zu verantworten, und da Haller überzeugend darthat, sie hätten im Kloster nichts geredet als was sie auch öffentlich aus Gottes Wort gepredigt, so entließ man sie endlich (23. Okt. 1523) mit dem einfachen Verdeuten, „ihrer Kanzel „zu warten und des Klosters müßig zu gahn." Dafür wurde wenige Wochen später

(6. Jan. 1524) Haller's genauer Freund Anshelm wegen einer Aeußerung seiner Gattin gebüßt, um die Hälfte seiner Besoldung verkürzt und dadurch bewogen, Bern für einstweilen zu verlassen. Ja, die immer mächtiger werdende alte Partei brachte es bald dahin, daß auch Seb. Meyer mit seinem Gegner, dem Dominikaner-Lesemeister Hans Heim, dessen heftige Predigten zwei Evangelischgesinnte zu öffentlichem Widerspruch gereizt hatten, binnen drei Tagen Stadt und Land räumen mußte, daß das Predigen in den Klöstern überhaupt verboten und Hallern allein aufgetragen wurde (23. Okt. 1524). So stand denn dieser, da der Pfarrer Joh. Haller von Amsoldingen gleichfalls sich nach Zürich zurückzog, als einzig berufener Zeuge des Evangeliums da, und die ganze Last des Reformationswerkes ruhte während drittehalb langer und schwerer Jahre auf seinen Schultern. Man hoffte auch mit ihm fertig zu werden, um so leichter, als sein mächtigster Beschützer der Schultheiß von Wattenwyl starb und sein unmittelbarer Vorgesetzter, der Probst Nikl. von Wattenwyl bald nachher seine Würden niederlegte und in die Ehe trat. So wurde der Anschlag, ihn Nachts aufzuheben und dem Bischofe nach Lausanne zu überliefern, nur durch die Wachsamkeit seiner Freunde und der Steinhüttengesellen vereitelt. Zugleich machte ein neuer Feind, die Wiedertäufer, ihm von Zeit zu Zeit viel zu schaffen, ja er und Wyttenbach selbst wurden, namentlich bei Zwingli, der Hinneigung zu ihren Meinungen verdächtigt. Allein gerade unter der Last wuchs auch seine Kraft; das Bewußtseyn seiner gefährlichen und doch überaus wichtigen Stellung gab ihm eine Besonnenheit und einen Muth, welchen man bei ihm nicht gesucht hätte. Durch Zwingli und besonders durch eine Zürcher-Gesandtschaft, welche in Bern die Gründe darlegte, warum man die verlangte Duldung einer einzigen Messe nicht zugeben könne, war er in evangelischer Einsicht schon so weit gefördert, daß er um Weihnacht 1525 Messe zu lesen aufhörte und um desto eifriger dem Predigtamte, in welchem der Große Rath ihn trotz vieler Ränke am 15. Dec. neubestätigt hatte, oblag. Indessen drängte Alles zu einem großen Hauptschlage; Bern gab, von den katholischen Orten und seinen eigenen Angehörigen aufgefordert, am 28. März 1526 seine Zustimmung zu dem beschlossenen Gespräche in Baden, welches ausdrücklich nur den Zweck haben sollte, „den „verführerischen Lehren des Zwingli's Einhalt zu thun und das gemeine Volk von dem „Irrthum abzuwenden und ruhig zu machen.“ Ein verschärftes Mandat (7. April und 21. Mai) folgte auf das andere, zu deren Haltung sich der Große Rath unter dem Einflusse einer siebenörtigen Gesandtschaft und den Ausgeschossenen des Landes sogar eidlich und schriftlich verpflichtete. Die Letztern forderten zugleich sehr bestimmt: „Man solle „die Priester und Andere, so uwitzig sin wellen, an einandern richten“ (Burgdorf); „die „Predicanten gan Baden schicken“ (Laupen, Zollikofen); „die Priesterschaft eins machen, „daß sie nit so einandern käthern“ (Aarwangen), „sondern eins sigen und schwigen“ (Landshut). Demzufolge erging an Haller und P. Kunz von Erlenbach (Kuhn S. 371 ff.) der Befehl, nach Baden zu reiten und „ihrer Lehr Rechenschaft zu geben;“ und „so die „Predikanten ihrer Sach oblägint, so sollt ein Stadt ihren Kosten auch abtragen, aber „sunst — nit.“ Nur den Stadtreuter, keinen Geleitsmann wollte man ihnen mitgeben; der Große Rath indessen bewilligte ihnen sowohl Zehrung als Geleitsmann in der Person des eifrig evangelischen Bernh. Tittmann, dem sich einige Freunde aus freien Stücken anschlossen. Das Gespräch hatte bei ihrer Ankunft bereits begonnen. Daß Haller unter den obwaltenden Umständen, vor der glänzenden und aus entschiedenen Gegnern bestehenden Versammlung — sogar der Berner-Gesandte Kasp. von Mülinen war ihm ungünstig — sich mit einer gewissen Zurückhaltung, als Beklagter vor seinen Richtern benahm, wen wird es verwundern? Er disputirte indeß nicht ohne Geschick und Vortheil mit Eck über die zweite These vom Meßopfer; ließ sich jedoch nicht in die ihm gelegte Falle locken, als Eck ihn auch über seine Ansicht vom Abendmahle ausforschen wollte. Der Eindruck seines Auftretens war keineswegs ungünstig, man erzählt das Wort eines redlichen Katholiken von ihm: „Wenn doch dieser Mann für uns wäre, wie er wider uns ist!“ Nach unbestimmten Aeußerungen in den Rathsbüchern blieb er dagegen in

Baden auch persönlich nicht ungefährdet. In Bern angelangt, sollte er sich erklären, ob er wieder Messe lesen wolle, da es allgemein hieß, die Prediger seyen unterlegen. Er gab seine verneinende und begründete Antwort vor dem Großen Rathe; als es jedoch hier zu bedenklichen Auftritten kam, bat er, man möge doch seinethalb nicht in Streit gerathen; lieber wolle er wegziehen; er sey zu jeder Verantwortung bereit, zur Messe aber könne er wegen Gottes Ehre und um seines Wortes willen sich nicht mehr verstehen; wolle man ihn nicht als Prediger behalten, so gebe er gerne sein Amt zurück.“ So viel Festigkeit und Edelmuth blieb nicht ohne Wirkung: wiederholt wurde er im Predigtamte bestätigt und ihm dafür ein nicht unansehnlicher Gehalt bewilligt; doch sollte er sich nach dem Inhalte der letzten Mandate richten. Die Chorherrnpfründe verlor er zwar, indessen ließ man ihm den Genuß derselben noch für zwei Jahre (18. und 26. Juni). Wie es überhaupt kam, daß der scheinbar so entschiedene Sieg der alten Partei die erwarteten Früchte nicht trug, vielmehr der zu stark gespannte Bogen sprang, ist anderwärts angedeutet (s. Art. Berner-Disput.). Haller predigte wirklich mit neuem Eifer und Erfolge und das Wort des Herrn nahm täglich in solchem Maße zu, daß, wie er an Zwingli (12. Dec.) schrieb, selbst ein Beschluß der Zweihundert seines Erachtens nichts mehr dagegen hätte ausrichten können; worauf dieser ihn „als Steuermann in jener Gegend“ zur angestrengtesten Thätigkeit und zur entscheidenden Benutzung des günstigen Augenblickes antrieb. Gerade zur rechten Stunde; Anfangs 1527 erhielt Haller an Franz Kolb den längst gewünschten, von ihm berufenen Mitarbeiter; freiwillig hatte der eifrige Sittenprediger vor Jahren den undankbaren Boden Berns verlassen; gerne kehrte er nun unter besseren Aussichten zurück; erst ohne förmliche Anstellung, dann (4. April) als Prediger doch ohne Besoldung angestellt, diente er Hallern als Helfer und wohnte bei ihm, bis ihm (14. August) eine gleiche Besoldung wie diesem gewährt wurde. Die durch unbefugte Einmischung der kath. Orte gereizte Empfindlichkeit der Berner, die in Folge der letzten Mandate entstandene Mißhelligkeit und Zwietracht, die gefühlten Widersprüche derselben, die nun ganz anders lautenden Antworten der Landschaft, welche man durch lauter Anhänger des Evangeliums befragen ließ, der Austritt und Ausfall der meisten und mächtigsten Gegner desselben aus dem Rathe, alles dies führte (25. Mai) zu einer Erneuerung des ersten Mandates, zur Gestattung freier Predigt selbst gegen die alten Gebräuche, jedoch ohne willkührliche Aenderung derselben, und endlich — da die Verschiedenheit und Verwirrung nur um so mehr stieg — zu der am 15. Nov. beschlossenen Abhaltung einer Disputation in Bern selbst. Auch die Altgesinnten hatten dazu gestimmt in der Hoffnung, mit Hülfe des Landes wiederum den Ausschlag zu geben; desto mehr bemühten sich Haller und die Seinen, daß es ein allgemeines auch von Auswärtigen besuchtes Gespräch werden und daß namentlich Zwingli und die Gelehrten von Zürich daran theilnehmen möchten, da besonders Haller sich der großen Aufgabe allein nicht gewachsen glaubte.

Der Verlauf und Erfolg der Berner-Disputation und die bedeutende Rolle, welche Haller darin spielte, sind bekannt. (S. d. Art.) Mit der Einführung der Reformation in Bern war sein eigentliches Lebenswerk vollbracht; an der Abfassung des Reformationsedikts vom 7 Febr. 1528 (Fischer, Gesch. d. Disp. und Reform. in Bern. S. 377 ff.) hatte er den hauptsächlichsten Antheil. Mit Hülfe der von Zürich berufenen Gelehrten, Hofmeister, Rhellican und Megander, fuhr er, obwohl kränklich, mit Eifer fort, durch Predigten, Visitationen, Prüfungen und als Mitglied des neugebildeten Chorgerichts zu wirken. Neben den täglichen Predigten wurden auch für die meist unwissenden Geistlichen theologische Vorlesungen gehalten. Mit der kirchlichen sollte sich nach Hallers Ansicht auch eine bürgerliche Umgestaltung verbinden; von jeher dem Parteien- und Pensionenwesen, besonders dem Franzosenthum abhold, suchte er diesem sitten- und landesverderblichen Unfuge nach Kräften zu steuern und sah auch durch ein strenges Verbot der Pensionen seine Bemühungen gekrönt. In den Landgemeinden, wohin man Geistliche und Rathsboten sandte, fand die Reformation zuerst fast nirgends ernsten Widerstand; allein die fehlge-

schlagene Hoffnung auf materielle Erleichterung und die Aufreizungen katholischer Nachbarn erregten im Spätsommer 1528 den gefährlichen oberländischen Aufstand, der Hallern für die evangelische Sache wieder Alles fürchten ließ. Das kluge, gemäßigte und langmüthige Verfahren der Regierung erschien ihm als Schwäche und Gleichgültigkeit, beinahe als Verrath; durch Zwingli betrieb er die Abordnung einer Zürcherischen Gesandtschaft, die dazu beitrug, Bern aus der Apathie, wie er es nannte, zu wecken; nach der Milde trat auch der Ernst in seine Rechte, dem denn auch gar bald die Niederschlagung des Aufruhrs gelang. (Man sehe die Erzählung dieser Vorgänge von Haller selbst bei Kuhn S. 239 ff.) — Anfangs 1530 brachte Haller einige Wochen in Solothurn zu, wo ein Theil der Bürgerschaft und mehr noch das Landvolk sich der Reformation zuneigte. Er fand jedoch bei der altgläubigen Mehrheit einen so entschlossenen Widerstand gegen seine Predigten und eine so feindselige Gesinnung gegen seine Person, daß er trotz der ihn unterstützenden Boten von Bern, Basel und Biel nichts ausrichtete; ja die immer gewissere Ueberzeugung, daß die Ersten und Meisten unter den sogenannten Evangelischen von wiedertäuferischem Geiste angesteckt seyen, ließ es ihm wohl nicht unerwünscht erscheinen, als die Berner ihn zurückriefen. Eine auf Martini verabredete Disputation zerschlug sich und die Bewegung endigte bald mit der Vertreibung der Reformirten aus der Stadt. Bei den Verhandlungen über die Kirchenzucht, welche vorzüglich auf Oekolampads Betrieb vom September an zwischen den evangelischen Städten gepflogen wurden, vertheidigte Haller die bernische Einrichtung und Praxis gemischter Chorgerichte mit bürgerlicher Strafkompetenz, mehr wohl aus Rücksicht auf den Volkskarakter und örtliche Verhältnisse als aus voller Ueberzeugung, indem er auch hierüber Belehrung suchte uud gerne annahm (Herzog: Oekolampad. B. II. S. 201 ff.). Wenig Gutes versprach er sich dagegen von Bucers Concordienwerke; er wünschte und wollte von Herzen Frieden mit Luther und den Seinen, nur nicht auf Kosten der Einfalt, der Klarheit und Wahrheit; er fürchtete das gemeine Volk durch zweideutige Formeln, wie die Straßburger sie vorschlugen, zu verwirren und den geheimen Feinden der Reformation wieder in die Hände zu arbeiten; er suchte und wußte auch, darin völlig mit Megander einig gehend, die Berner, so lange er lebte, von der Theilnahme an diesen Bestrebungen abzuhalten und die Folge hat gelehrt, daß er nicht so ganz Unrecht gehabt habe. (Hundeshagen, Conflicte. S. 61 ff.). — In den Zeiten des unglücklichen Cappelerkrieges bemühte er sich um eine friedliche Ausgleichung und gerieth dadurch sogar mit seinen sehr kriegerisch gesinnten Collegen Kolb und Megander in eine für ihn drückende Spannung. Es war ein schlechter Trost, daß der Ausgang ihm Recht gab und Megander eine Zeitlang eingestellt wurde. Haller suchte zu seiner Stärkung, wiewohl vergeblich, Bullingern für Bern zu gewinnen; indessen stellte Capito's kluge Vermittelung auf der Berner-Synode (s. d. Art.) das gute Vernehmen unter der Geistlichkeit und mit der Regierung wieder her. Weniger glücklich als Haller 1531 mit dem bekannten Hans Pfister Meyer von Aarau disputirten die bernischen Prediger ohne ihn im Juli 1532 zu Zofingen mit den zahlreich versammelten Wiedertäufern; diese stießen sich schon damals an der Vermengung des Geistlichen und Weltlichen in der Landeskirche und am Mangel des Bannes. Haller, über die Ursachen des zunehmenden Täuferthums befragt, fand sie haupsächlich in der Bequemlichkeit der Prediger, der Vernachläßigung des Jugendunterrichts, der lauen Bestrafung der Laster; strengern Maßregeln gegen die Irrenden, Verbannung ausgenommen, widersetzte er sich stets auf das Entschiedenste. — Seine letzte große Sorge war das verbündete, vom Herzog von Savoyen hartbedrängte Genf; er fürchtete einen neuen, für beide Städte und die evangelische Sache gleich verderblichen Krieg, und doch schien es ihm Unrecht, christliche Brüder im Stiche zu lassen. Im Jahre 1535 verschlimmerten sich seine Gesundheitsumstände zusehends; überhäufte Arbeiten, die er für den kranken Kolb übernahm, warfen ihn selbst auf das Krankenlager. Der Rath erleichterte ihn zwar durch Anstellung anderer Prediger; dennoch predigte er, so oft er konnte, fort — das letzte Mal am 17. Jan. 1536 drei Tage vor dem Aufbruche des bernischen Heeres zum Entsatze Genfs, dessen Be-

freiung er noch erlebte und dessen künftige Bedeutung er wohl ahnen mochte. Am 25. Febr. Nachts um 11 Uhr folgte er seinem kürzlich heimgegangenen Freunde Kolb im Tode; er wurde vom Rath und der ganzen Gemeinde zu Grabe geleitet. Obschon seit 1529 verheirathet, hinterließ er doch keine Nachkommen. Schriften hat er selbst keine veröffentlicht; hielt er doch seine „Rhapsodieen" nicht für werth, von einem Gelehrten wie Bullinger auch nur gelesen zu werden. Dennoch ist Haller ein sprechendes Beispiel, wie auch ein Mann ohne glänzende Begabung, ohne besondern Scharfsinn oder Gelehrsamkeit, ohne fortreißende Willenskraft, einzig durch treue Hingabe an seinen erkannten Beruf, durch frommes, stilles ausharrendes Wirken Großes zu leisten und ein gesegnetes Werkzeug in der Hand Gottes zu werden vermag.

Als Quellen sind zu betrachten Hallers eigene Briefe besonders in Zwingli's Werken — von Schuler und Schultheß Bd. VII. und VIII. *Fuesslin*, Epistolae Reformatorum p. 85 sq. 139. 156. Kuhn, s. u. Viele sind noch zerstreut und handschriftlich vorhanden; so auch ein Band seiner Predigten zu Zofingen. Außerdem die Bernerchroniken von Anshelm und Stettler. Wichtige Aufhellungen über manche Punkte geben und versprechen die erst begonnenen Quellen „zur Geschichte der Kirchenreform in Bern v. M. von Stürler, Staatsschreiber und Staatsarchivar — im Archiv des histor. Vereins des Kanton Bern. Bd. III. Hft. 1. Bern u. Zürich 1855. — Man vergleiche ferner: M. Kirchhofer, B. Haller oder die Reformation v. Bern. Zürich 1828. Kuhn, die Reformatoren Berns. Bern 1828. S. 131 ff. Escher in der Encyklopädie von Ersch u. Gruber. Sekt. II. Bd. 1. S. 304 ff. *Vulliemin*, le Chroniqueur. Laus. 1836. Nro. 6. und 7. Piper, evang. Kalender 1853. S. 123 ff. F. Trechsel.

Haller, Karl Ludwig von, bekannt als Restaurator der Staatswissenschaft und durch seinen Uebertritt von der reformirten zur katholischen Kirche, war der Enkel des Vorigen und Sohn des um die schweizerische Geschichte und Literatur verdienten Gottl. Eman. von Haller, der als Mitglied des großen Rathes von Bern und Amtmann zu Nyon 1786 starb*). Karl Ludwig von Haller wurde geboren den 7. Aug. 1768 zu Bern. Nach seinen eigenen Geständnissen im Brief an seine Familie, den er nach seinem Uebertritte herausgab**), hatte er sich in früherer Zeit nur an die s.g. natürliche Religion gehalten, wobei die Nüchternheit des reformirten Cultus ihm wenig zusagte. Nach dem Sturze der Aristokratie kam er auf den, wie er glaubte, ihm von Gott eingegebenen Grundgedanken seines politischen Systemes, das er (Winterthur 1816—20) in 4 Bdn. unter dem Titel einer „Restauration der Staatswissenschaften" herausgab, und in welches einzugehen, hier nicht unseres Ortes ist. Nur in so weit berührt sein Werk auch das kirchliche und theologische Gebiet, als das Prinzip der unbedingten Autorität nach ihm im römischen Katholizismus seine Verwirklichung fand. In diesem sah er das von Gott gegebene Gegenmittel gegen die Revolution, deren „gottlose" Grundsätze er verabscheute. Im Protestantismus, den er nur von seiner negativen Seite auffaßte und für den ihm jedes innere Verständniß fehlte, erblickte er bereits die Keime jener revolutionären, von der Autorität sich lossagenden Gesinnung, weßhalb er denn auch in seinem Gewissen sich getrieben fühlte, sich auch persönlich von der Religion seiner Väter loszusagen. Schon seit 1808 war er, obgleich er an einer protestantischen Lehranstalt (in Bern) die Geschichte zu lehren hatte, im Herzen katholisch. Eine im Jahr 1818 unternommene Reise nach Italien und der Umgang mit einem französischen Abbé brachten den Entschluß in ihm zur Reife, auch äußerlich zum Katholicismus überzutreten; doch wollte er die Ausführung dieses Entschlusses noch bis zur Beendigung seines Restaurationswerkes verschieben, weil

*) Die von ihm herausgegebene: „Bibliothek der Schweizergeschichte und aller Theile, so dahin Bezug haben," Bern 1785—88. VII. ist auch für die schweizerische Kirchengeschichte (bes. der 3. Band) von Werth.

**) M. Ch. L. de Haller, lettre à sa famille, pour lui déclarer son retour à l'église catholique, apostolique et romaine. Paris 1821. Deutsch mit Anm. von Dr. Paulus. Stuttg. 1821. Ebenso von Prof. Studer in Bern. Bern 1821.

er hoffte, daß dieses, als aus der Feder eines Protestanten geflossen, um so mehr Eindruck machen würde. So gab er denn auch noch 1820 als vermeintlicher Protestant eine Schrift über die Constitution der spanischen Cortes heraus, worin er u. a. der Inquisition das Wort redete. Der geheime Uebertritt geschah im Okt. 1820 auf einem Landhause in Gegenwart des Bischofes von Freiburg, und erst als in Folge der darüber sich verbreitenden Gerüchte Haller in seinen Aemtern suspendirt wurde, folgte seine öffentliche Erklärung, die seine Ausschließung aus dem großen Rathe nach sich zog*). Er lebte dann einige Zeit in Paris, wo er von der Regierung Karls X. begünstigt wurde. Es erschien noch ein nachträglicher Theil zu seiner Restaurationswissenschaft. Später hielt er sich in Solothurn auf. Im Jahr 1836 erschien zu Luzern seine „Geschichte der kirchlichen Revolution oder protestantische Reform des Kantons Bern und der umliegenden Gegenden,“ worin er, wie sich's erwarten läßt, die Schattenseiten der Berner Reformation stark hervorhob und auch manche historische Unwahrheit sich zu Schulden kommen ließ. Er starb im Jahr 1854. Seinen Uebertritt hat protestantischer Seits besonders Tzschirner beleuchtet in seiner Brochüre: „Der Uebertritt des Hrn. von Haller zur katholischen Kirche.“ Lpz. 1821. Hagenbach.

Halsketten waren bei den Israeliten, wie auch anderwärts im Alterthume, ein sehr beliebter Schmuck (Sprüchw. 1, 9; 3, 3; 25, 12. Ez. 16, 11. Hos. 2, 13. Hohel. 4, 9; 7, 2.). Sie hießen רָבִיד, auch עֲנָק und חֲלִי, und bestanden aus Metall, oder aus an eine Schnur gereihten Korallen, Perlen, Edelsteinen und dergleichen, was man חֲרוּזִים nannte, Hohel. 1, 10. Diese Ketten hingen bis auf die Brust oder noch weiter herab, und Vornehme trugen ihrer mehrere. Es waren an denselben allerlei Zierrathen befestigt wie Halbmonde (שַׂהֲרֹנִים, Jes. 3, 18., LXX: *μηνίσκοι*, vgl. Richt. 8, 21. 26., wo ähnliche Halsverzierungen an den Kameelen der midianitischen Könige erwähnt sind, wie sie noch Wellsted (Reisen in Arabien, übers. von Rödiger, I. S. 209) im heutigen Arabien sah, und auch die Midianiter selber derlei Schmuck trugen —), Riechfläschchen (Jes. 3, 20.), auch vielleicht kleine Sonnen (שְׁבִיסִים, wenn dieses Wort nicht eher der hebr. Etymologie gemäß „Netze,“ reticula, bedeutet, wie es LXX, die Rabb., Gesenius und Hitzig denken) und Amulete (לְחָשִׁים), vgl. Gesen. Comm. zu Jes. I. S. 209. 211; Movers, Phöniz. I. S. 511. Daß auch die Männer dergleichen Halsketten trugen, wenn es auch vorzugsweise ein Schmuck der Frauen war, beweisen für Israel Sprüchw. 1, 9; 3, 3. (gegen Winer's Behauptung, es finde sich davon bei den Hebräern keine Spur), da in diesen Stellen der Lehrer zum „Sohn“ redet und ihm Lehre und Zucht als das schönste Halsgeschmeide empfiehlt, woraus man wohl schließen darf, daß auch Jünglinge derartigen Schmuck trugen. Von Persern und Medern (Xenoph. Cyr. 1, 3, 2; 2, 4, 6; An. 1, 5, 8; 1, 8, 29.) und anderen Völkern des Alterthums, ist die nämliche Sitte bekannt; bei den Römern war z. B. die torques eine gewöhnliche Auszeichnung tapferer Soldaten (vgl. Bähr in Pauly's Realencykl. II. S. 1105 und Rein, ebend. VI. 2. S. 2035; das Halsband der Frauen heißt *ὅρμος*, monile, s. Teuffel, ebend. V. S. 138). Bei den Persern verliehen die Könige besonders Begünstigten, selbst fremden Fürsten, goldene Halsketten (הַמְנִיךְ, *μανιάκης*, Polyb. 2, 31, 5. u. a.) als Symbol der *ἀρχή*, mit welcher Auszeichnung bei Beamten ein höherer Rang und eine gewisse Macht verbunden war (Dan. 5, 7. 16. 29. Esther 3, 6. vgl. Xenoph. An. 1, 2, 27. Cyr. 8, 5, 18. Herod. 3, 20.). Analog ist die ägyptische Sitte, den ersten Minister mit einer solchen Amtskette zu zieren (1 Mos. 41, 42.), wie auch der dortige Oberrichter eine goldene Kette trug, Diod. 1, 48.), vgl. *Wilkinson*, customs and manners of ancient Egyptians t. III. p. 376 (ed. 3.) et tom. V. p. 293 sq., wo eine Abbildung einer solchen Einkleidung gegeben ist, wie denn Austheilungen von Halsbändern und Ketten auf den ägyptischen Monumenten häufig erscheinen, s. Duncker, Gesch. des Alterth. I. S. 190 Not.

---

*) Vgl. Augsb. Allg. Zeit. 1821. (Beilage 105.)

Vgl. noch *Schröder*, de vestitu mulier. p. 130 sqq., Hartmann, die Hebräerin am Putztisch, II. 172 ff., 259 ff. III. 208. 267 ff. Winer's RWB. Rüetschi.

Ham, s. Cham.

Haman der Agagite, s. Esther.

Hamann (Johann Georg). Das Leben eines Mannes, welcher unstreitig zu den Patriarchen der neueren deutschen Literatur gehört, und doch kaum Eine geistig regelrecht geordnete, oder gar im gewöhnlichen Sinne klassische Schrift hinterlassen hat, der mit vollem Geistesrecht die ersten Meister seiner Zeit, einen Herder, einen Kant und Andere gelegentlich in die Schule nahm, und doch seine Laufbahn als ländlicher Hauslehrer begann, als städtischer Packhofverwalter beschloß, der nicht nur als Zeuge der Wahrheit, als Apologet des Offenbarungsglaubens der seichten ungläubigen Aufklärung seiner Zeit ritterlich gegenüberstand, sondern auch die christologische Versöhnung zwischen dem Autoritätsglauben und der Vernunft erfolgreich anbahnte, und doch nicht zur geistigen Klarheit gelangte über seinen eigenen Beruf, seine Gaben und seinen Lebensweg, der einen strengen, man könnte sagen, augustinischen Bußkampf zum Glauben durchmachte, und doch in einer von der Kirche nicht eingesegneten Gewissensehe mit der Hausmagd seines Vaters leben konnte, der endlich als guter Lutheraner in dem kleinen Katechismus Luthers sein eigenstes Glaubensbekenntniß fand, und doch sein Leben in dem Kreise der katholischen „familia sacra" in Münster beschloß, dieses merkwürdige Leben kann man wohl als eiaes der schwierigsten Probleme für die christliche Biographie bezeichnen, und es ist kein Wunder, wenn Gervinus auf seinem Standpunkte in seiner „Geschichte der deutschen Dichtung" (IV. Bd. 398) nur ein verzerrtes Bild des großen Mannes hat geben können.

Hamann wurde geboren den 27. Aug. 1730 zu Königsberg in Preußen. Sein Vater war ein beliebter Wundarzt daselbst, seine Mutter eine geborne Nuppenau aus Lübeck; nur ein Bruder, der später gemüthskrank wurde, theilte sich mit dem älteren Johann Georg in die väterliche Fürsorge. Der Vater beurkundete schon die stolze Verschmähung des Scheins, welche unserm Hamann in so hohem Maße eigen war. So erklärte er sich einmal gegen den ihm nahe gelegten Gedanken, sich einen Titel zu erwerben: „die Leute nennen mich den altstädtischen Bader, und als der will ich leben und sterben." Hamann selbst erzählt von den Eltern: Sie waren Feinde des Müssigangs und Freunde göttlicher und menschlicher Ordnung; Lügen, Umtreiben und Nascherei waren drei Hauptdinge, die uns Kindern nicht vergeben wurden. Ich wurde früh zur Schule angehalten, und so schlecht und recht wir Kinder auch in Kleidung und in anderen Thorheiten kurz gehalten wurden, so können wir uns eher einer Verschwendung in unserer Erziehung rühmen, als über eine Sparsamkeit darin uns beschweren. Unser Haus war jederzeit eine Zuflucht junger Leute, die studirten, und welche die Armuth sittsam machte u. s. w." Der jüngere Bruder hatte sich zum Schulmann ausgebildet; er gab jedoch sein Amt in Riga schon 1760 auf und lebte in der Vaterstadt in dumpfer Unthätigkeit, bis er dem Blödsinn verfallen, unter Georgs vormundschaftlicher Pflege im Jahre 1778 starb. Hamann's Schulunterricht war wechselvoll und zum Theil sehr ungünstig für ihn. Sein erster Lehrer, dem er sieben Jahre anvertraut war, war ein abgesetzter, evangelischer Geistlicher Hoffmann; er nahm Kinder aller Art ohne Unterscheidung zusammen, und lehrte das Latein ohne Grammatik. Hierauf trat Hamann in die Winkelschule eines Prorektors der Kneiphöfischen Schule, Namens Röhle, welche zu der neuen Methode Hoffmanns mit ihrem altpedantischen Karakter einen vollen Gegensatz bildete. Hamann leitet seinen Mangel an Geschmack und stylistischem Ausdruck von der Einseitigkeit dieser Schule her, die wahrscheinlich auch den Grund zu seinem reichen lateinischen Citaten-Vorrath legte. Der dritte Lehrer Hamanns war dann der Hofmeister einer Prediger-Wittwe, die ihm auf Bitten seines Vaters erlaubte, an dem Unterricht ihrer Söhne Theil zu nehmen. Es war zu seinem Unglück. Hamann wurde in dieser Schule mit einem Aussatze am Kopfe angesteckt, welcher Kahlköpfigkeit und lange andauernden Kopfschwindel zur Folge hatte, während er gleichzeitig durch einen Lehrburschen in seines Vaters Dienste verderbliche Jugend-

sünden kennen lernte. Gervinus will es psychologischen Aerzten anheim geben, ob nicht diese geheimen Jugendsünden, zu denen er sich in den Gedanken über seinen Lebenslauf bekennt, mehr als die schlechten Schulmethoden, unter denen er gelitten, „die Unfruchtbarkeit seines Geistes (!) und die Zerstreutheit seiner Gedanken veranlaßt haben.“ Der Pragmatiker meint offenbar einen glücklichen Fund gemacht zu haben; er hätte sich dabei aber auch erklären sollen, wie der vermeinte Schwächling dazu kommen konnte, sich leidenschaftlich in eine Dienstmagd „von blühender Jugend, eichenstarker Gesundheit und mannfester Unschuld“ zu verlieben. Bei den geistigen Leistungen eines Hamann muß man diese psychologisch-medicinische Hypothese zum mindesten profan nennen. Etwas spät kam Hamann's Vater auf den glücklichen Gedanken, ihn in die Kneiphöfische Stadtschule zu schicken, wo ihm ein angemessener Unterricht zu Theil wurde. Ein würdiger Gottesgelehrter, sein Pathe und Beichtvater nahm sich jetzt seiner Geistesentwicklung an, und confirmirte ihn. Seit dem Mai des Jahres 1746 noch nicht volle 16 Jahre alt, besuchte er die Hochschule. Anfangs studirte er unter der Leitung des rationalistischen Knutzen, dann aber schloß er sich an den Professor Rappolt an, der ihn mit einer christlichen Weltanschauung, und mit dem Geist der römischen Literatur und Sprache vertraut machte. Gleichwohl gab er den Gedanken, die Theologie zu studiren, auf, weil er sich durch einen Fehler seines Sprachorgans, durch schwaches Gedächtniß und seine vermeintliche geistliche Unzulänglichkeit verhindert glaubte, und gleichzeitig durch seine Ansicht von den verdorbenen Sitten der Geistlichen abgestoßen fühlte. Doch auch zur Jurisprudenz, welche sein Vater ihm anwies, wandte er sich nur zum Schein; sein eigentliches Studium waren die Alterthümer, Philologie, schöne Wissenschaften und moderne Literatur, und indem er sich auf diesen Feldern seinen zerstreuten Neigungen überließ, beredete er sich, es sey etwas Großes, das Brodstudium zu mißachten, und „lieber ein Martyrer als ein Miethling der Musen zu seyn.“ Nach 5 Studienjahren beschloß er seine akademische Laufbahn in Königsberg mit einer philosophischen Dissertation de somno et somniis 1751, und wählte dann den Beruf eines Jugenderziehers.

Seine erste Stelle aber als Hofmeister bei einer Baronin Budberg in Kurland verlor er schon nach einem halben Jahr in Folge der Freimüthigkeit, mit welcher er sich über seinen verzärtelten Zögling äußerte. Nach einer kurzen Unterbrechung ward er wieder Hofmeister in Kurland bei einem General von Witten, wo er zwei Söhne zu erziehen hatte; indessen wieder nach einem Jahr kehrte er mit „Gram, Verdruß, Unwillen, zum Theil mit Unglimpf“ zum zweiten Male nach Riga zurück. In Riga wurde er mit dem Sohne des Handlungshauses Berens, Johann Christoph, befreundet, welcher alle Talente Ostpreußens zu wecken suchte, und ihn für die Nationalökonomie und Handelswissenschaft begeisterte. Zu diesen Freunden gesellte sich ein Dr. Lindner als der dritte. In diesem Kreise begann Hamann seine schriftstellerische Laufbahn mit der Uebersetzung eines Werkes von Dangueil: Ueber die Vor- und Nachtheile von Frankreich und England in Ansehung des Handels, zu welchem er Anmerkungen lieferte, die schon von seinem großartigen und tief eindringenden Geistesblick zeugten. Mit Begeisterung redete er von der großen welthistorischen und sittlichen Bedeutung des Handels. Diese Begeisterung sollte ihm später theuer zu stehen kommen. Vorderhand wurde er noch einmal in das von Witten'sche Haus als Hofmeister zurückberufen, wo man ihm dies Mal sogar 150 Thaler Gehalt gab. Der glückliche Erfolg seiner diesmaligen pädagogischen Unternehmuug ist einer der großen Sonnenblicke an seinem viel bewölkten Lebenshimmel. Als er wegen plötzlicher Erkrankung seiner Mutter nach Königsberg gerufen wurde, dankte ihm der Vater seiner Zöglinge mit nassen Augen, und viele Jahre blieb er mit diesem Hause in freundschaftlichem Briefwechsel. Jetzt aber übertrug ihm das Berens'sche Haus in Riga eine mysteriöse merkantilische Geschäftsreise, welche sich über Hamburg, Bremen, Amsterdam bis nach London ausdehnte. Mit der Trauer über den Tod seiner Mutter im Herzen reiste er von Königsberg heimlich ab, indem er dem Vater statt des Abschieds sein Bildniß in seinem Schlafzimmer zurückließ. Jetzt geht er einem größeren und ernsten

Geschick entgegen. In Berlin lernt er Moses Mendelssohn und andere Gelehrte kennen, in Lübeck feiert er in dem Hause des Bruders seiner Mutter, schon in Amsterdam wird er durch einen alten Königsberger Hausgenossen um sein Geld betrogen, ein heuchlerischer Engländer, mit dem er die Ueberfahrt von Rotterdam nach London macht, ist der Zweite, der ihn betrügt, in London sucht er zuerst einen Marktschreier auf, der alle Fehler des Sprachorgans sollte heilen können, ohne jedoch wirklich mit ihm anzubinden. Hierauf ging er an die Ausführung seiner geheimnißvollen Aufträge für London. „Nachdem man," erzählt Hamann, „sich von der ersten Verwunderung erholt hatte, fing man an zu lächeln über diejenigen, die mich gesendet hatten, wozu ich gekommen war, und beklagte mich selbst." Auf ein Memorial, welches er dem russischen Gesandten überreichte, benahm ihm dieser alle Aussicht. Hamann war der Verzweiflung nahe, und suchte sich zu zerstreuen. Dann suchte er die Mittel, seine Schulden zu tilgen. Er nimmt seine Zuflucht zum Lautenspiel, das er in Berlin zu lernen angefangen, und sucht daher einen Lautenspieler auf, der auf einem vornehmen Fuß lebt, und eine Maitresse unterhält. Hamann hofft ihn moralisch zu bessern, wird aber selber mißleitet; erst die Entdeckung, daß dieser Mensch unnatürlichen Lastern seine glänzende Stellung verdankt, treibt ihn mit Abscheu fort. Die äußerste Noth in Verbindung mit seiner sittlichen Erschütterung wird nun seine Führerin zur Buße. Er bezieht ein dürftiges Quartier bei redlichen Leuten, unterzieht sich der strengsten Diät, kauft sich eine Bibel, liest und beginnt „die Höllenfahrt der Selbsterkenntniß." Die heil. Schrift wird ihm entschleiert und sein eigenes Leben zugleich; er findet Licht und Frieden. Das Selbstgericht über sein früheres Leben hat er, wie das Lob der ihm widerfahrenen Gnade mit heroischer Offenheit niedergelegt in seiner Schrift: „Gedanken über meinen Lebenslauf," welche sich im 1. Bande seiner Werke findet. Unterdeß war er dem Bettelstabe nahe. Ein Geistlicher ertheilte ihm den Rath der Heimkehr, ein alter Engländer, mit dessen Sohn er bekannt war, nahm sich seiner an, und in Riga nimmt ihn sein Freund Karl Berens freundlich wieder auf. Seine Schulden schwinden. Doch scheitert seine Bewerbung um Berens Schwester an der Weigerung des Freundes, und im Jahr 1759 kehrt er in das elterliche Haus zurück. Man muß es bedauern, daß Hamann dem Edelmuth, mit welchem das Berens'sche Haus ihm alle Verbindlichkeiten erlassen, und überhaupt ihn behandelte, mannigfach ein stolzes Gefühl nicht nur der geistigen, sondern auch der geistlichen Superiorität entgegengesetzt, und sich damit auch bei billigern Beurtheilern als Gervinus den Vorwurf undankbaren Verhaltens zugezogen hat. Man darf aber auch hier nicht übersehen, daß Hamann's grandiose Offenheit und strenge Wahrhaftigkeit, womit er auch sich selbst nicht im Mindesten schonte, ihn manches bittere Wort sagen ließ, was nach seiner Gesinnung nicht verletzen, sondern heilen sollte. Auch blieben die Verhältnisse mit dem Berens'schen Hause freundlich. Im Hause seines Vaters begann Hamann nun seine eigentliche Schriftsteller-Thätigkeit 1759 mit den Sokratischen Denkwürdigkeiten. Der rationalistische kritische Zeitgeist, welcher ihn später mit der größten Mißachtung verfolgte, begrüßte seine Schriftstellerei in den Hamburger Nachrichten mit den Worten: „Kein Alchemist, kein Jakob Böhme, kein wahnsinniger Schwärmer kann unverständlicheres und unsinnigeres Zeug reden und schreiben." Indessen wurde ihm die Anerkennung der Besten seiner Zeit zuerst schon durch Männer wie Asmus Claudius, Herder und den Präsidenten Moser in Darmstadt, der ihm den Namen Magus im Norden beilegte, repräsentirt, wozu später auch Andere kamen, unter denen Lavater, Jacobi und Göthe besonders hervorragen. Er selber adoptirte den Namen: Magus im Norden auf dem Titel einiger seiner Schriften. Freilich konnte eine Schriftstellerei wie die Hamann'sche ihren Mann unmöglich ernähren. Die Einnahme des Vaters verringerte sich. Der gewaltige Geist, dessen Scharfsinn und Tiefe die Edelsten zu bewundern anfingen, mußte auf einen Erwerb denken. Er wurde daher zuerst unbesoldeter Kopist bei dem Königsberger Stadtmagistrat, darauf Kanzlist bei der Kriegs- und Domänen-Kammer. In dieser dürftigen Stellung, die durch einigen literarischen Erwerb wenig gehoben wurde, wagte es Hamann, eine Familie zu gründen, und zwar in einer nicht nur bürger-

lich, sondern auch sittlich verwegenen Form, indem er im Jahr 1763 in eine „Gewissensehe mit der Magd seines Vaters trat.“ Vielleicht hängt die unüberwindliche Neigung zu dieser „Hamadryade,“ welche „die liebste und beste Stütze seines alten, gelähmten, verlassenen Vaters und seine Pflegetochter wurde,“ eine Neigung, die er vergebens zu bekämpfen suchte, die „weder Religion, Vernunft, Wohlstand, noch Arznei, Fasten, neue Reisen und Zerstreuungen überwältigen konnten“ mit seiner Begeisterung für das Ursprüngliche, für die Urpoesie, das Volkslied, den Katechismusglauben zusammen. Denn in seiner Art ist Hamann eben ein christlicher Rousseau gewesen, nur mit dem Unterschied, daß er das Ursprüngliche nicht in der Wildniß, sondern in den Tiefen der menschlichen Natur gesucht hat. Auffallender war es freilich, daß er sich durch kein Zureden seiner Freunde, z. B. von Asmus Claudius, und durch keine gesellschaftliche und sittliche Inconvenienz in seiner Verbindung bestimmen lassen wollte, sein natürliches Ehebündniß, wie es doch selbst Göthe gethan hat, kirchlich sanktioniren zu lassen. Es mag immer seyn, daß ihn ein natürliches Wahrheitsgefühl daran verhindert hat, seine Frau in die gebildete Gesellschaft einzuführen, immer bleibt dieser Zug in dem Leben eines kirchlichen Apologeten, der die Zuchtruthe über seine Zeit schwingen wollte, eine antinomistische Dissonanz, wenn freilich nur eine der zahlreichen Antinomieen seines räthselvollen Lebens. Nicht lange, nachdem Hamann diese Verbindung geschlossen hatte, sah er sich veranlaßt, die sein Geistesleben erdrückende Schreiberstellung aufzugeben. Er unternahm 1764 eine Reise durch Deutschland bis nach der Schweiz, um auf der Rückkehr mit seinem Freunde von Moser in Frankfurt zusammenzutreffen. Von Moser nämlich hatte ihm eine Erzieher-Stelle bei dem Erbprinzen von Hessen-Darmstadt in Aussicht gestellt. Die Sache zerschlug sich zunächst schon dadurch, daß Hamann seinen Freund in Frankfurt verfehlte. Wir finden ihn hierauf vorübergehend in dem Geleit des Hofraths Tottien zu Mitau, und nach dem Tode seines Vaters 1767 tritt er das Erbe desselben in Königsberg, und damit die Fürsorge für seinen geisteskranken Bruder an. Doch reichte das sparsame Erbe zur Versorgung nicht aus, Hamann wurde daher zuerst Uebersetzer bei der Accise-Direktion, und zuletzt seit dem Jahre 1777 Packhof-Verwalter. Diese Stelle trug ihm 300 Thaler ein nebst freier Wohnung. Von jetzt an gingen aus seinem Packhof neben den geistreichen Briefen an seine Freunde eine Reihe merkwürdiger Einzelschriften aus, unter denen die merkwürdigste: Golgatha und Scheblimini („Setze dich zu meiner Rechten“) der Schrift Jerusalem von Moses Mendelssohn entgegengesetzt war. Nur das Leben des Geistes hielt ihn über den Druck der häuslichen Sorgen empor, welcher sich allmälig wieder steigerte. Sein Erbe schmolz ein, in seiner Einnahme schwanden seit 1782 die Fovigelder (Trinkgelder), welche über 50 Thaler eintrugen. Auf einmal hob ihn das Wunderwalten, dessen heilige Geschichte er verherrlicht hatte, über seinen Nothstand empor. Der Münsterländische Landedelmann Franz Buchholz, ein begeisterter Leser seiner Schriften, welcher durch Lavater Kunde von seiner drückenden Lage hatte, schenkte ihm ein ansehnliches Kapital, wovon für jedes seiner vier Kinder 1000 Thaler zur Erziehung bestimmt war, unter dem Begehren, daß er ihn adoptiren möchte. Auf diesen wunderbaren Sonnenblick des Jahres 1784 folgte der Freundesruf nach Münster und Pempelfort. Die bekannte Fürstin Galitzin hatte sich von der Eitelkeit der Welt zuerst dem philosophischen Humanismus ihres Freundes Hemsterhuis zugewandt, die gedruckte Schulorduung des berühmten Ministers Fürstenberg zu Münster hatte sie dann nach Münster gezogen, wo sie mit diesem Koryphäen des dortigen Kreises bekannt wurde, und durch diesen Kreis wieder wurde sie in dem Bade zu Hofgeismar 1784 mit Hamann's Schriften vertraut, durch welche sie für den positiven Christenglauben gewonnen wurde. Nach so vielen dringenden Einladungen westwärts bat Hamann um einen Urlaub, und erlangte statt dessen endlich die Verfügung, daß er mit 150 Thaler in Ruhestand versetzt wurde. Im Jahr 1787 reiste er nach Münster zu seinem Adoptivsohn Buchholz, trat in den Kreis seiner geistlichen Tochter Galitzin ein, kam dann zu seinem Jonathan Jacobi nach Pempelfort, und nahm nach einem kleinen Aufenthalt daselbst vor der zudringlichen Fürsorglichkeit der zwei bekannten

Schwestern Jacobi's, die ihn mit Schlafpelzen und dergleichen bedienten, die Flucht Hierauf folgt ein Stillleben auf dem Gute seines Freundes Buchholz zu Willbergen und in Münster. Noch einmal sollte er seinem Buchholz nach Pempelfort folgen, allein der Tod bereitete ihm am 20. Juni 1788 eine bessere Fahrt in die himmlische Heimath. Die Fürstin Galitzin ließ ihn in ihrem Garten beerdigen. Hemsterhuis besorgte seine Grabschrift mit dem Spruch 1 Kor. 1, 23. u. 27. Da im Laufe der Zeit die Grabstelle in andere Hände übergegangen und vernachläßigt worden war, so wurden die Gebeine Hamann's unter der Mitwirkung des Ministers von Flottwell im Jahre 1851 auf dem Münsterschen Kirchhofe zu Ueberwasser vor dem Neuthore bestattet, und mit einem neuen Grabmonumente bezeichnet. Der König Friedrich Wilhelm IV. hatte die Kosten durch eine Kabinetsordre bereits im Jahre 1848 zugesichert. Auch hier wurde ein Versäumniß der Ahnen (Hamann war zur Zeit Friedrichs des Großen einer der geringsten Subalternen unter amtlich hochgestellten Franzosen) durch spätere fürstliche Anerkennung und Freigebigkeit wieder gut gemacht. Man mag es auch eine glückliche Fügung nennen, daß Hamann, welcher die Emancipation von der kirchlichen Ordnung mit den starken Geistern seiner Zeit theilte, spät noch auf den Kirchhof zurückgekehrt ist.

Die drei Sagen über sein Lebensende, daß er spät noch katholisch geworden, daß er durch die Intoleranz der Münster'schen Geistlichkeit zu seinem Gartenruheplatz gekommen und von hier endlich wieder durch die Jesuiten vertrieben worden sey, finden sich sämmtlich widerlegt in dem neuesten Schriftchen über Hamann, betitelt: Biographische Erinnerungen an Johann Georg Hamann, den Magus im Norden (von Carl Carvacchi). Münster 1855. Das Titelblatt dieser ansprechenden Broschüre ist mit einem Bildniß des berühmten Mannes geschmückt, und auf einem Seitenblatt erscheint sein Grabmal.

Zuvörderst muß Hamann zu den großen Genien gezählt werden, welche das eigentlichste Preußenland verherrlicht haben. Seine Landsleute sind Kopernikus, Kant, Herder, Hippel und andere Männer, in denen die deutschen Ritter des hohen Nordostens geistig wieder aufleben. Dabei ist der Gegensatz merkwürdig, in welchen Königsberg mit diesem seinem verkannten Sohne zu dem Berlin der Berliner Bibliothek tritt; dort geht die Morgenröthe einer neuen tieferen Glaubensgestalt auf, während sich hier die vulgäre, ungläubige Aufklärung ablebt.

Hamann, als Schriftsteller betrachtet, kann freilich keinen Rang unter den klassischen deutschen Autoren in Anspruch nehmen. Sein wild naturwüchsiger, desultorisch-humoristischer Styl, den er selber als „Wurst- und Heuschreckenstyl" bezeichnete, die Unmasse seiner durchaus momentanen Beziehungen, zufälligen Anspielungen, hingeworfenen Citate, und dithyrambischen Gleichnißreden macht die Lektüre seiner Schriften für den gewöhnlichen Leser unzugänglich, für den eingeweihteren zu einer eigentlichen Arbeit. Und doch ist dieser selbige Hamann ein patriarchalischer Ausgangspunkt für die neue klassische Periode der deutschen Literatur. Die verschiedensten Linien derselben weisen auf ihn zurück. Die Rückkehr von der phrasenhaften Kunstpoesie zur naturfrischen Volspoesie, welche in Herder ihren Sprecher, in Göthe ihre Verwirklichung, in der Romantik ihre ausartende Manier gefunden hat, muß in Hamann ihren prophetischen Ausgangspunkt anerkennen. Hamann ist der Erzvater der Sturm- und Drangperiode, der erste große Zuchtmeister der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, und sogar der lutherische Veranlasser der katholischen familia sacra in Münster. Als Apologet, als Glaubenszeuge in einem dem Glauben sich entfremdenden Zeitalter tritt er dann aber an die Spitze eines anderen Reigens, in welchem neben ihm Claudius und die Schweizer Lavater, Haller, Bonnet, Euler und Andere glänzen. Seine hervorragendste und am wenigsten allgemein erkannte Stellung ist die des Christologen, welcher mit Oetinger und Anderen zuerst die Versöhnung des Göttlichen und Menschlichen, der Autorität und der Vernunft im Christenglauben angebahnt hat. Nach dieser Seite hin hat ihn Dorner in seiner Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi (1. Ausg. S. 305) gewürdigt. Wenn freilich Dorner über den Magus des Nordens Oetinger als den Magus des Südens emporheben will,

so kann man das nicht unbedingt gelten lassen. Oetinger war allerdings systematischer, dagegen war er nicht gleich originell wie Hamann, sondern von trüben, theosophischen Ueberlieferungen abhängig. Hamann's christologische Elemente sind rein kirchlich, oder was dasselbe sagen will, rein historisch und ideell in Einem Guß. Das Verdienst, welches er sich durch Anregung seines Schülers Herder und unmittelbar um die Anbahnung der Idee des gottmenschlichen Wesens erworben hat, ist noch kaum hinlänglich gewürdigt. Doch darf nicht verschwiegen werden, daß auch Hamann einer der Ersten gewesen ist, welcher den Grund gelegt hat zur Mißachtung der kritischen Bestimmung des 18. Jahrhunderts, und zur Confundirung des göttlichen und kirchlichen Elements in seinem kritischen Beruf mit der Seichtigkeit seiner Aufklärung und seinem Abfall vom Glauben.

Hamann's zerstreute Einzelschriften wurden von dem Münchner Consistorial-Präsidenten Fr. Roth gesammelt und herausgegeben in 8 Bänden (Berlin 1821—43); die 2. Abtheilung des letzten Bandes gibt ein ausführliches Register und Hamann's Bildniß. Hervorragende Schriften sind: Biblische Betrachtungen — Gedanken über meinen Lebenslauf, Sokratische Denkwürdigkeiten, Kreuzzüge des Philologen, Fragmente einer apokryphischen Sibylle, Golgatha und Scheblimini und die gesammelten Briefe. In der 1. Abtheilung des 8. Bandes findet sich ein Anhang mit den Aeußerungen von Göthe, Claudius, Jacobi, Lavater, Lessing und Jean Paul über Hamann. Fragmente aus Hamann's Schriften wurden von Cramer herausgegeben unter dem Titel: Sibyllinische Blätter des Magus aus Norden (Leipzig 1819). Einen anderen empfehlenswerthen Auszug lieferte A. W. Möller unter dem Titel: J. G. Hamann, Christliche Bekenntnisse und Zeugnisse. Münster 1826. Eine strenge, aber doch die Bedeutung Hamann's nicht mißkennende Beurtheilung seiner Schriften und seines Karakters findet man in Hegels vermischten Schriften 2. Band (17. Band der sämmtlichen Werke S. 38). Wir haben bereits gesehen, daß Gervinus in seiner Geschichte der deutschen Dichtung den Karakter Hamann's nicht zu würdigen gewußt hat; namentlich finden wir auch dessen apologetische und christologische Bedeutung hier mißachtet. Eine bessere Würdigung Hamann's gibt Vilmar in seiner Geschichte der deutschen Nationalliteratur (2 Bd. S. 102). Lange.

Hamansfest, s. Feste der Juden.

Hamath (חֲמָת, Ἐμάϑ, Αἰμάϑ, Ἡμάϑ) war von den ältesten bis auf die neuesten Zeiten herab eine der bedeutendsten Städte Syriens. Ihre Lage am Fuße des Antilibanon (Jos. 13, 5. Richt. 3, 3.) am Orontes-Flusse, in der Nähe von Damaskus (d. h. mit dem Gebiete an das der letztern Stadt stoßend, Sachar. 9, 2. Jer. 49, 23.) und Zoba (1 Chr. 18, 3. 9. 2 Chr. 8, 3.; mehr als diese Nachbarschaft der Lage scheint die Zusammensetzung „Hamath-Zoba" nicht zu bedeuten), machte sie von jeher zu dem wichtigsten Orte an der Handels- und Heerstraße von Phönizien nach dem Euphrat. Sie war ursprünglich eine phönizische, kananitische Colonie (1 Mos. 10, 18.), wurde dann aber von den Syrern besetzt, ähnlich wie etwa das phönizische Laisch von den Israeliten. Hamath steht nun mit eigenem, nicht unbedeutendem Gebiete, in dem z. B. die Stadt Riblah lag im nördlichen Theile der sogenannten Bikea (2 Kön. 23, 33; 25, 21.), unter einem eigenen, angesehenen Könige, der mit David in freundschaftlichen Verhältnissen stand und ihm zum Danke und zur Beglückwünschung für die Besiegung Hadadeser's von Zoba, mit welchem Thoi, König von Hamath, ebenfalls im Streite lag, durch seinen Sohn Gefässe von Gold, Silber und Erz, an welchen Metallen jene Gegend reich war, als Geschenke übersandte, 2 Sam. 8, 9 ff. 1 Chr. 18, 9 ff.; Ewald, Gesch. Isr. II. S. 620. Die Stadt behauptete ihre Unabhängigkeit bis in die Zeit vor Hiskia, wo sie von den Assyrern, vielleicht schon durch Tiglat-Pileser (Jes. 37, 12 f.), wenn nicht gar schon durch Phul (2 Kön. 15, 19.), erobert wurde, 2 Kön. 18, 34; 19, 13. Jes. 10, 9; 36, 19. Kurz vorher setzt noch Am. 6, 2. die Selbstständigkeit dieses, freilich schon durch die Assyrer geschwächten, Reiches voraus (Hitzig zu Jesaja S. 127), und ihre große Bedeutung noch zu jener Zeit erhellt auch aus dem ihr dort, zum Unterschiede anderer Städte dieses, eigentlich eine „Festung" bezeichnenden Namens, beigelegten Beinamen

ח׳ רַבָּה „Groß-Hamath“, was Hieron. und Kyrill. fälschlich auf Antiochia bezogen, die eben im Unterschied von Hamath-Epiphaneia jenen Beinamen gehabt habe, allein, wenn auch die Targumisten in ihrer Weise für Hamath die zu ihrer Zeit bedeutendste, aber viel jüngere, syrische Antiochia substituiren, so wird doch diese Annahme durch Nichts empfohlen und Ewald hätte sie nicht adoptiren sollen, auch die Meinung von Hitzig, dieses ח׳רַבָּה sey = אַחְמְתָא, Esr. 6, 2., das persische Ekbatana, hat Nichts für sich. Blieb auch, wie gesagt, Hamath bis in die assyrische Zeit selbstständig, so hatte doch ihr Gebiet schon früher einige Einbuße erlitten: wenn nämlich wiederholt die Ausdehnung des gelobten Landes angegeben wird „vom Bach Aegyptens bis gegen Hamath hin“ (also mit Ausschluß der Stadt Hamath selbst), 4 Mos. 13, 22; 34, 8. Am. 6, 14. 1 Chr. 13, 5. 2 Chr. 7, 8., worauf auch die Grenzbestimmung für die ideale Theokratie Ez. 47, 16; 48, 1. wieder zurückgeht, so brachte wirklich Salomo die Ausdehnung seines Reiches bis in jene Gegend; namentlich scheint er die so fruchtbare Bikea in Cölesyrien an sich gebracht zu haben, die früher zu Hamath gehört haben mochte, weßhalb es 2 Chr. 8, 3 f. von ihm heißt, er habe in Folge eines siegreichen Feldzuges „in Hamath“ d. h. auf ihrem frühern Gebiete Vorrathsstädte erbaut, vgl. 1 Kön. 8, 65; Ewald, Gesch. Isr. III. S. 23. 74. Jedoch mochten diese weit entlegenen Strecken bald wieder an die Syrer verloren gegangen seyn, bis Jerobeam II. diese früher zu Juda gehörenden Theile Syriens abermals an Israel brachte, 2 Kön. 14, 25—28. und dazu Thenius, durch dessen schöne Exposition sich sowohl die sprachlichen Bedenken Winer's RWB. I. S. 458 f. Not. 2 erledigen, als die Conjekturen Ewald's Gesch. Isr. III. 1. S. 269 Not. als unnöthig dahinfallen. — Von den Assyrern wurden „Leute von Hamath“ als Colonisten in das durch Deportation entvölkerte Zehnstämmereich verpflanzt, die ihre einheimische Gottheit אֲשִׁימָא (die Etym. ist unsicher, s. Gesen. s. v.; wahrscheinlich ist der phönizische Esmun-Aeskulap gemeint, s. Movers, Phön. I. S. 527 ff,) in die neue Heimath mitbrachten, 2 Kön, 17, 24. 30.

Unter der makedonisch-griechischen Herrschaft erhielt Hamath (nach Hieron. zu Am. K. 6. von Antioch. Epiphanes) den Namen Epiphaneia, neben welchem indessen bei den Eingebornen der antike Name stets herrschend blieb (Joseph. Antt. 1, 6, 2.) wie noch 1 Makk. 12, 26. die Gegend „*Ἀμαθῖτις*“ nennt, s. Ptolem. 5, 15 sq.; Plin. H. N. 5, 19 f.; Euagr. H. eccl. 3, 34. erwähnt einen Bischof dieser Epiphania.

Im Mittelalter war Hamath die Hauptstadt eines kleinen Staates, unter dessen Fürsten der bekannte Historiker und Geograph Abulfeda berühmt ist, s. dessen tab. Syriae ed. Köhler p. 108 sqq. und über die weiteren Schicksale der Stadt unter arabischer und türkischer Herrschaft *Herbelot,* bibl. or. fol. 427 (ed. Paris 1697). Noch gegenwärtig ist حماة eine der größten Städte Vorderasiens, blühend durch Verkehr und Handel, und soll beiläufig 100,000 Einwohner zählen, s. Hassel in Ersch und Gruber, allg. Enc. II. 1. S. 131.

Die biblische Hamath ist nicht zu verwechseln mit חַמַּת, das nach Jos. 19, 35. dem Stamme Naphthali zugetheilt wurde und vielleicht der alte Name der heißen Bäder bei Tiberias (Emmaus) ist; Reland und noch Bertheau (zur Gesch. d. Isr. S. 156 Not. *** und zu Richt. 3, 3.) denken wegen obiger Grenzbestimmungen an dieses Chamath, aber, wie wir sahen, mit Unrecht, wie denn der letztgenannte seine Meinung nicht mehr festhält (s. dessen Anm. zu 1 Chr. 13, 5.); jene Grenzangabe kann eben so wenig auffallen als die nicht minder häufige des Euphrat für Israel's Ostgrenze (s. d. A.). Einige ältere Gelehrte suchten Hamath fälschlich in dem etwas südlicher gelegenen Emesa.

Vgl. *Michaelis,* spicil. geogr. hebr. ext. II. p. 52 sqq. — *Reland,* Palaest. p. 119 sqq.; Burckhardt, Reisen in Syrien I. S. 249 ff. 514 ff.; Robinson, Paläst. III. 932 ff.; Movers, Phönik. II. 2. S. 161; Winer's RWB.; Knobel, Völkertaf. d. Genes. S. 331 f.; Grotefend in Pauly's Realencykl. III. S. 195; Rödiger in Ersch und Gruber's allg. Encykl. I. Th. 36. S. 22; Th. 34. S. 16. Rüetschi.

Hamburg, Erzbisthum und Reformation von. Obgleich das für die Verbreitung des Christenthums im Norden so wichtige Erzbisthum Hamburg seinen Ursprung Ludwig dem Frommen zu verdanken hat, so ging doch der erste Gedanke zur Gründung desselben schon viel früher von Karl dem Großen aus, welcher nach Besiegung der Sachsen und nach Stiftung der Bisthümer Paderborn (780), Osnabrück (783), Verden (786), Bremen (788) und Münster (805) auch die jenseits der Elbe wohnenden heidnischen Völker zum Christenthume zu bekehren wünschte und deßhalb Hamburg der günstigen Lage wegen zum Sitze eines neuen Bisthums bestimmte. Denn schon hatte der siegreiche Kaiser durch den Amalarius, einen gallischen Geistlichen (s. d. Art.), die daselbst erbaute und von aller Gewalt der benachbarten Bischöfe frei gesprochene Mutterkirche einweihen lassen und einen Presbyter Heridag zur Verwaltung dieses Sprengels ernannt, als sein bald erfolgter Tod dessen förmliche Einsetzung verhinderte und den wohlangelegten Plan so sehr in Vergessenheit brachte, daß Ludwig der Fromme nicht lange nach seinem Regierungsantritte auf Anrathen einiger Günstlinge das nordalbingische Sachsen in zwei Theile schied und den benachbarten Bischöfen von Bremen und Verden übertrug. Als indessen unerwartet der Bekehrungseifer unter den Dänen und Schweden einen glücklichen Erfolg hatte, und dem Christenthume im Norden eine feste Stätte durch denselben bereitet schien, beschloß der Kaiser, welcher mittlerweile auf einer Reichsversammlung zu Aachen 831 durch einige ältere Männer geistlichen und weltlichen Standes Kunde von seines Vaters Plane erhalten hatte, nach erlangter Zustimmung der Bischöfe von Bremen und Verden in Hamburg ein Erzbisthum zu gründen, welches nicht nur die gesammten Kirchen in Nordalbingien umfassen, sondern sich auch zugleich auf alle nördlichen Gegenden, namentlich auf Dänemark, Schweden und die von Slavenstämmen bewohnten Länder erstrecken sollte*). Der ebenso begeisterte und kühne als umsichtige und rastlos thätige Glaubensbote Ansgar, welcher wie Wenige seiner Zeit den Beinamen des Heiligen verdient, ward zum ersten Erzbischof von Hamburg ernannt und im Jahre 833 auf einer entweder zu Ingelheim oder zu Diedenhofen gehaltenen Reichsversammlung durch des Kaisers Halbbruder Drogo, der damals Erzbischof von Metz und Erzkanzler der heiligen Pfalz war, unter dem Beistande der Erzbischöfe Ebbo von Rheims, Hetti von Trier, Otgar von Mainz und Anderer feierlich geweiht**). Am 15. Mai 834 ließ der Kaiser die Stiftungsurkunde zu Aachen ausfertigen und vom Pabst Gregor IV. bestätigen***).

Beinahe fünf Jahre arbeitete Ansgar mit dem glücklichsten Erfolge für das Gedeihen der neuen Stiftung; aber kaum war der schon früher begonnene Bau der Hauptkirche seines Bischofssitzes vollendet, in der Nähe derselben ein Kloster mit einer Schule zur Bildung junger Missionare errichtet, der Grund zu einer nützlichen Büchersammlung gelegt und der Gang der Geschäfte zweckmäßig geordnet, als im Spätherbste 837 normännische Seeräuber, nachdem sie sich während des Sommers der Insel Walchern bemächtigt, in Friesland geraubt und Antwerpen, Duerstede und den Handelsort Withla an der Mündung der Maas geplündert hatten, auf der Heimfahrt in die Mündung der Elbe einkehrten und plötzlich das auf solchen Ueberfall nicht vorbereitete Hamburg mit der blühenden Ansiedelung, die sich um dessen Burg und stattliche Kirche gebildet hatte, ebenfalls verheerten und größtentheils niederbrannten†). Dadurch nicht nur des Obdachs,

---

*) *Rimbert*, vit. Anscar. c. 13. bei *Pertz*, Monum. Tom. II.

**) Adam. Brem. I, c. 17, bei *Pertz*, Monum. Tom. VII.

***) Lappenberg, Hamburg. Urkundenbuch, Bd. I, S. 10 ff.

†) Einige neuere Forscher setzen die erste Plünderung Hamburgs mit Adam von Bremen (I, c. 21) in das Jahr 839. Ich habe mich nach wiederholter sorgfältiger Prüfung von der Richtigkeit dieser Annahme aus folgenden Gründen nicht überzeugen können: 1) Adam's Angabe: „Hoc, *ut ajunt*, factum est anno Luthewici senioris novissimo" ist nicht nur an und für sich sehr schwankend, sondern es sind auch überhaupt gerade die Zeitbestimmungen dieses übrigens höchst schätzenswerthen

sondern auch der kirchlichen Geräthschaften und aller übrigen mühsam erworbenen Güter und Schätze beraubt, irrte der flüchtige Erzbischof mit seinen Geistlichen ohne Schutz lange von einem Orte zum anderen, bat vergebens die Bischöfe von Bremen und Verden um Aufnahme und erhielt endlich einen Zufluchtsort bei der frommen Ikia, einer Edelfrau im Bardengaue, welche ihm bereitwillig einen ihrer Landhöfe, das drei Meilen südlich von Hamburg gelegene Ramelsloh, einräumte, wo er für sich und die Seinigen ein Kloster gründete. Zwar wurde Hamburg bald wieder aufgebaut, und Ansgar besuchte seinen Bischofssitz von dem nahen Ramelsloh aus recht fleißig; allein schon im Jahr 845 traten neue Störungen ein, als die raubsüchtigen Normannen unter der Anführung Erich's, des Oberkönigs von Jütland und Fünen, auf ihren Schiffen sich vor Hamburg lagerten und im ersten Angriff den Ort einnahmen und plünderten*). Sowohl dieser Umstand, als auch der mannigfache Verlust, den das Stift Hamburg an seinen Besitzungen nördlich der Elbe erlitten hatte, bewogen den König Ludwig den Deutschen, nach dem Tode des Bischofs Leuderich von Bremen, eine Verbindung der Stifter Hamburg und Bremen zu bewerkstelligen. Indessen fand das Vorhaben große Schwierigkeiten einestheils in dem Widerspruche der benachbarten Bischöfe, namentlich des Bischofs von Verden und des Erzbischofs von Köln, welchem letzteren die drei ersten Bischöfe von Bremen, Willehad, Willerich und Leuderich untergeordnet gewesen waren, anderntheils in den Kirchengesetzen, welche die Zusammenziehung mehrerer Bisthümer untersagten. Trotzdem gelang es endlich den vereinten Bemühungen des Königs Ludwig und einiger angesehenen Geistlichen, auf einer im Oktober 847 unter dem Vorsitze des berühmten Rhabanus Maurus gehaltenen Synode zu Mainz einen Synodalbeschluß zu Stande zu bringen, der einstimmig dahin lautete, daß es, früheren Vorgängen zufolge, thunlich sey, den bisherigen Sprengel, da er nur vier Taufkirchen habe und den verheerenden Ueberfällen der Heiden ausgesetzt sey, dem Ansgar als Bischof von Bremen beizulegen, wofern derselbe nur nicht zum Nachtheile des verden'schen Bischofs den von dessen Sprengel jenseits der Elbe genommenen Theil zugleich mit der ganzen bremischen Diöcese behielte**). Jetzt erst konnte Ansgar in Bremen feierlich als Erzbischof eingeführt werden. Dies geschah im Jahre 849, worauf später durch die Bulle des Pabstes Nikolaus I. vom 31. Mai 858 die urkundliche Bestätigung erfolgte***).

Geschichtschreibers sehr häufig falsch und irrig, wie jeder unbefangene Kenner desselben weiß; 2) alle übrigen Nachrichten der ältesten und bewährtesten Annalisten über dies Ereigniß, wie ich sie im Leben Ansgar's (S. 208—211) zur leichtern Uebersicht aus **Pertz**, Monum. Hist. Germ. zusammengestellt habe, weisen auf das Jahr 837, nicht aber auf das Jahr 839 hin; 3) zum Jahre 838 und 839 wird ausdrücklich angemerkt, daß ernstliche Vorkehrungen gegen die Raubzüge der Normannen und Dänen getroffen wurden, vergl. ***Enhardi Fuldensis Annales*** ad h. a. (**Pertz**, Mon. I, 361): „Naves contra Nordmannos aedificantur; — ***Prudentii Trecensis Annales*** ad h. a. (**Pertz**, Mon. I, 431): „Nam illo (sc. Noviomagum) juxta condictum imperator progredi disponebat, quatenus sua praesentia damnum, quod annis praeteritis piratarum importunitate nostrorumque desidia contigerat, vitaretur; habitoque conventu fidelium, copiosus circa maritima apparatus distributus est. Inter quae Danorum piratae patria egressi, ortoque subito maritimorum fluctuum turbine, vix paucissimis evadentibus submersi sunt."

*) ***Ruodolfi Fuldensis*** Annales ad h. a.; ***Prudentii Trecensis*** Annales ad h. a.; Chronicon de gestis Normannorum ad h. a.; Annales Xantenses ad h. a.; Chronicon Aquitanicum ad h. a.; Fragmentum Chronici Fontanellensis ad h. a.; ***Nithardi***, hist. IV, c. 3.; Annales S. Germani minores ad h. a.; ***Ademari*** hist III, c. 17; Chronicon ***Alberici*** ad h. a. Vergl. Klippel, Leben des Erzbischofs Ansgar S. 213—216, wo sich die Stellen aus **Pertz**, Mon. ausführlich zusammengestellt finden.

) ***Rimbert*, vita Ansc. c. 22. Ueber die schwierigen Grenzbestimmungen zwischen den Bisthümern Bremen und Verden s. Delius, über die Grenzen und Eintheilung des Erzbisthums Bremen, 1808, S. 46; Wedekind, Noten I. S. 61; Pfannkuche, ältere Gesch. des Bisthums Verden S. 24.

***) Lappenberg, hamburgisches Urkundenbuch I, S. 21 ff.

Nach Ansgar folgten auf dem erzbischöflichen Stuhle über 200 Jahre lang meistens sehr würdige Männer, welche seinem glänzenden Beispiele nachzueifern und auf der von ihm betretenen Bahn ruhmvoll fortzuschreiten strebten. Unter ihnen zeichneten sich vorzüglich Rimbert († 888) und Unni († 936) durch ihren Eifer für die Verbreitung des Christenthums im Norden aus. Adaldag, welcher auf Unni folgte und bis 988 lebte, legte sodann den ersten Grund zur erzbischöflichen Landeshoheit über das vereinigte Stift und über die Stadt Bremen, indem er es durch sein großes Ansehen beim Kaiser Otto I. bewirkte, daß derselbe ihm und allen seinen Nachfolgern durch einen königlichen Freibrief nicht nur sämmtliche im Stifte gelegene Klöster, sowie die in demselben befindlichen Kammergüter mit allen königlichen Gerechtigkeiten schenkte, sondern auch die bisher von einem königlichen Beamten ausgeübte Gerichtsbarkeit über Freie und Leibeigene daselbst und ebenso die Marktfreiheit, den Zoll, das Münzrecht und die übrigen königlichen Einkünfte in Bremen bewilligte *). Auch benutzte der kluge Adaldag, um die Ergebnisse der bisherigen evangelischen Bestrebungen seiner Vorgänger zu befestigen, die Gunst seines Kaisers und dessen Siege über die Dänen und Slaven mit bewunderungswerther Umsicht zur Gründung der Bisthümer Schleswig, Ripen, Aarhus und des slavischen Aldenburg, welche der Kaiser auf seine Bitte dem Erzbisthum unterordnete **). Außerdem wurden unter ihm die Klöster Heslingen im Bremischen und Reepesholt im jetzigen Großherzogthume Oldenburg gestiftet, so daß das Erzbisthum bereits sieben Klöster innerhalb seiner Grenzen zählte. Gleichwohl scheint das Heidenthum in demselben damals noch nicht gänzlich verdrängt worden zu seyn; denn wir finden bei glaubhaften älteren Geschichtschreibern bemerkt, daß die Landleute noch häufig die alte Abgötterei in ihren heiligen Hainen fortsetzten, und daß es erst dem Erzbischofe Unwann aus dem reichen und angesehenen Geschlechte der Immedinger († 1029) gelang, die letzten Spuren der heidnischen Götterverehrung zu vertilgen, indem er die geheiligten Haine niederhauen und an deren Stelle 12 neue Kirchen erbauen ließ.

Seitdem die Erzbischöfe der größeren Sicherheit wegen Bremen zu ihrem regelmäßigen Sitze gewählt hatten, wandten sie zwar diesem Bisthume vorzugsweise ihre Sorge zu, vernachlässigten aber dabei Hamburg keineswegs, sondern verweilten daselbst bald längere, bald kürzere Zeit, obgleich der von den heidnischen Normännern und Slaven so oft schon zerstörte und von den Einwohnern wieder hergestellte Ort immer von Neuem beunruhigt ward. Wenigstens meldet dies Adam von Bremen von dem seiner ausgezeichneten Schönheit, Klugheit, Beredtsamkeit und rastlosen Thätigkeit wegen mit Recht allgemein bewunderten Erzbischof Adalbert († 1072) ausdrücklich. „In der That,“ sagt er ***), „liebte der geistliche Herr diesen Ort, wie alle seine Vorgänger, darum, weil er von jeher die Mutterkirche aller Völker des Nordens und das Haupt seiner Diöcese gewesen war. Und darum zog er es vor, so lange jenseits der Elbe Friede war, beinahe alle Oster- und Pfingst- und auch alle Muttergottesfeste daselbst zu feiern, wozu er aus allen geistlichen Körperschaften eine sehr große Menge von Geistlichen versammelte, insbesondere von solchen, welche durch eine schöne Stimme die Gemeinde einzunehmen vermochten, und da er damals einen vollzähligen Kreis von Kirchendienern hatte, ließ er alle gottesdienstlichen Handlungen mit großer Sorgfalt und Erhebung und auch mit vielem äußerem Glanze ausführen.“ Auch ist es allgemein bekannt, daß dieser Kirchenfürst lange Zeit mit dem Gedanken umging, in Hamburg ein Patriarchat für den ganzen Norden zu gründen. S. d. Art. Adalbert und *Adam Brem.* III, c. 32. Allein gerade diese maßlosen Entwürfe des ebenso stolzen, eiteln und hochstrebenden, als vornehmen, staatsklugen und thätigen Erzbischofs wurden die Ursache, daß die nordische Kirche sich ganz von dem hamburgischen Stuhle absonderte. Schon sein nächster Nachfolger Liemar

*) Die betreffenden Urkunden darüber s. bei Lappenberg, hamb. Urkundenbuch I, S. 40 ff.
**) *Adam Brem.* II, c. 8, 17.; Lappenberg a. a. O. S. 47 ff.
***) *Adam Brem.* III, c. 26.

(† 1101) gab in Folge dieser Trennung den erzbischöflichen Sitz in Hamburg auf und fing zuerst an, sich statt eines Erzbischofs von Hamburg und Administrators zu Bremen zuweilen einen Erzbischof von Bremen zu nennen, obgleich die wirkliche Verlegung der erzbischöflichen Würde erst 1223 erfolgte, als das hamburgische Domcapitel, weil es bei der Wahl Gerhard's II. († 1257) mit Stillschweigen übergangen worden war, deshalb einen Streit erhob, welcher dahin verglichen ward, daß dasselbe die erzbischöfliche Würde unter Vorbehalt der Concurrenz dreier seiner Domherren bei künftigen Wahlen der bremischen Kirche abtrat. Während von jetzt an das Domcapitel sich einerseits vom Erzbischofe immer unabhängiger zu machen strebte, benutzte die Stadt andererseits die Abwesenheit der Erzbischöfe weislich zur Vergrößerung ihrer Macht, ihres Ansehens und ihrer Gerechtsame, und arbeitete mit Umsicht dahin, dem Domcapitel gegenüber eine möglichst selbstständige Stellung zu erhalten. Nachdem sie sich von den vielfachen, durch die wiederholten Zerstörungen der Dänen, Normannen und Slaven erlittenen Verlusten einigermaßen erholt hatte, erlangte sie im Jahr 1215 die Reichsunmittelbarkeit und trat 1241 in ein Schutz- und Trutzbündniß mit Lübeck, wodurch der Grund zu der Hansa gelegt ward. Nicht minder hob die seit 1252 aufgeblühte Flandernfahrergesellschaft, die noch gegenwärtig große Vorrechte genießt, die Gewerbe und den Handel der Bürger bedeutend. Je mehr aber von Tage zu Tage der Wohlstand der Einwohner zunahm, desto mehr stieg zugleich unter ihnen das Gefühl der Freiheit und die Empfänglichkeit für eine höhere Bildung.

Durch diese kurz angedeuteten Umstände vorbereitet, fand die Reformation bei den Einwohnern der freien Stadt leicht Eingang, nachdem Luther von Wittenberg aus den Kampf gegen Aberglauben, Unwissenheit und Unsittlichkeit kühn begonnen hatte; ja sie erhielt hier durch die demokratische Verfassung einen ähnlichen Karakter, wie in der Schweiz, indem sie hauptsächlich durch Religionsgespräche und darauf gegründete Beschlüsse des Raths und der Bürgerschaft zu Stande kam. Da die Erzbischöfe ihren Sitz nicht hier, sondern in dem entfernten Bremen hatten, so war es in der That nur der Domprobst des hamburgischen Capitels, welcher als der eigentliche geistliche Obere der zum Stifte Hamburg gehörigen Kirchen in Verbindung mit dem Klerus mehr aus Eigennutz, als aus Ueberzeugung der von der Mehrzahl der Bürger gewünschten Reformation ernstlich widerstrebte. Der Erste, welcher, wahrscheinlich angeregt durch die geläuterten Religionsansichten des edlen, um die nordische Geschichte hochverdienten Domdechanten und Lektors Albert Krantz († 1517), es wagte, hier im Jahre 1522 sowohl gegen den Ablaßkram und andere Mißbräuche der römischen Kirche, als auch gegen das wilde und wüste Leben der Geistlichkeit öffentlich aufzutreten, war der Domvikar und Pastor der Katharinenkirche Otto Stimmel, auch Steynmeel oder Stiffel genannt. Zwar sah sich derselbe bald den heftigsten Verfolgungen von Seiten des angegriffenen Klerus ausgesetzt und trat freiwillig oder gezwungen im Jahre 1524 vom Schauplatze ab; doch wirkte er um so eifriger im Stillen für die Kirchenverbesserung seiner Vaterstadt fort und hatte, da er erst 1551 aus dem Leben schied, noch die Freude, daß der von ihm muthvoll ausgestreute Same mit jedem Jahre herrlicher gedieh. Nicht nur mehrere Geistliche, unter diesen sein Nachfolger, der Mag. Joachim Fischbeck aus Ditmarsen, und noch mehr, zwei jüngere Männer, Heinrich Harzwich und Markus Aldag, beide Kapelläne an der Petrikirche, traten in seine Fußstapfen, sondern es erklärten sich auch viele angesehene Bürger, namentlich Joachim Nigel, Dik Ostorp, Otto Bremer, Hermann Soltau, Claus Rodenborg und Detlev Schuldorp, offen für die Reformation. Der Letztere soll sogar älteren Nachrichten zufolge einen reisenden, zum Evangelium übergetretenen Franziskaner, Johann Wydenbrügge, bei sich aufgenommen und in seinem Hause ein Religionsgespräch mit römisch-gesinnten Priestern veranstaltet haben, wobei diese unterlagen.

Durch das Beispiel der genannten Männer ermuthigt, vereinigten sich am 3. September 1522 die Vorgesetzten der vier Kirchspiele mit den Bürgern und Oberalten der Aemter

gegen den Klerus in einer öffentlichen Urkunde, wodurch sie ihren Entschluß erklärten: „sich der Inhibitionen und dem Banne der Geistlichkeit, ihrer Anmaßung weltlicher Aemter, ihrem unbegründeten Unterfangen, die Pfarrherren ohne Wissen und Willen der Vorsteher ein- und abzusetzen, dem Betriebe des Domscholasters, der sich der Leitung der Nikolaischule über die Gebühr anmaßte und sie ganz vertragswidrig mit jährlicher Pension beschwerte, endlich auch der ungeziemenden Forderung des Weihbischofs für Einweihung der Kirchen, Kapellen, Altäre und Kirchhöfe zu widersetzen, fest aneinander zu halten, die Nikolaischule in Ordnung zu bringen und ohne Sparung der Kosten zur Gründung ähnlicher Schulen bei andern Kirchspielen behülflich zu seyn."

Wie sehr der Widerwille gegen den Katholicismus und das Verlangen nach einem besseren Unterricht unter den Bürgern schon damals gewachsen war, zeigte sich unter Anderem recht deutlich im Jahre 1523, als der Franziskanermönch Stephan Kempe aus Rostock in Ordensgeschäften nach Hamburg kam und seiner in einer Predigt bestimmt ausgesprochenen reineren Religionskenntnisse wegen so sehr gefiel, daß er von seinen Zuhörern dringend gebeten wurde, bei ihnen zu bleiben und das reine Wort Gottes ohne menschliche Zusätze zu predigen. Die Zahl der evangelisch gesinnten Prediger nahm von jetzt an in der Stadt auf eine erfreuliche Weise zu*), und wenn es auch dem Domcapitel gelang, einzelne, wie Joh. Fischbeck, durch eine Vikarie im Dom zum Schweigen zu bringen, so diente doch dies nur dazu, die der Reformation ergebenen Bürger um so mehr in dem Vorsatze zu bestärken, die durch den Abfall Fischbecks wieder erledigte Pfarrstelle an der Nikolaikirche mit einem Manne von gediegenem Karakter und großem Ansehen in der evangelischen Partei zu besetzen. Die Wahl fiel auf Johann Bugenhagen in Wittenberg, den vertrauten Freund Luthers und Melanchthons; und schon hatte dieser, ungeachtet der inständigen Bitte seiner Gemeinde, sie nicht zu verlassen, nach langem Bedenken den Ruf angenommen und war im Begriff, die Reise anzutreten, als ihm der hamburgische Rath durch einen expressen Boten den Absagebrief zusandte, weil er mittlerweile theils aus Furcht vor dem Klerus, theils wegen des Umstandes, daß Bugenhagen sich verheirathet hatte, bedenklich geworden war. Bugenhagen blieb gern bei seiner Gemeinde in Wittenberg und leistete, obwohl er gerechten Grund hatte, sich durch das Benehmen des Rathes tief gekränkt zu fühlen, demselben nichts desto weniger später wesentliche Dienste bei der Befestigung der Reformation in Hamburg**).

Durch die schwankende Nachgiebigkeit, welche der Rath bei der Berufung Bugenhagens an den Tag legte, war die katholische Partei, die an dem aus Rostock in seine Vaterstadt Hamburg zurückberufenen Dr. Barthold Möller einen neuen Vertheidiger erhalten hatte, dreister geworden und begann jetzt die evangelischen Prediger mit größerer Heftigkeit von der Kanzel anzugreifen. Aber auch diesen war ebenfalls durch die Anstellung eines muthigen Vertheidigers der Reformation, des magdeburgischen Predigers Johann Zegenhagen***), an der Katharinenkirche eine bedeutende Verstärkung zu Theil geworden. Im Vertrauen auf ihre gerechte Sache brachten darauf die evangelischen Prediger ihre Beschwerden an den Rath, der auch, weil gefährliche Unruhen unter der Bürgerschaft auszubrechen drohten, am Sonnabend nach Weihnachten, den 29. Dezember 1526 einen Beschluß des Inhalts erließ, daß alle Prediger das lautere Wort Gottes vortragen, unter einander friedfertig und sanftmüthig seyn, alle Streitsachen auf den Kanzeln vermeiden, dem Volke Gehorsam gegen die Obrigkeiten einschärfen und dasselbe von allen

---

*) Nach Staphorst, hamb. Kirchengesch. III, 1, 7. zeichnete sich unter ihnen Servatius Eggerdes an der St. Jakobikirche damals besonders aus.

**) Ueber die keineswegs angenehmen Erklärungen, zu denen das Benehmen des Rathes Veranlassung gab, vergl. *Moller*, Cimbria lit. T. III, p. 93; Staphorst, hamb. Kirchengesch. Th. 2. Bd. I, S. 91 ff.; *Kraft*, Johannei Hamb. Secularia tertia (Hamb. 1829) p. 58.

***) Neudecker in seiner beachtungswerthen Geschichte des evangelischen Protestantismus in Deutschland Th. I, S. 347 nennt ihn aus Versehen Joh. Hechenhagen.

gewaltsamen Angriffen auf die Ceremonieen der Kirche abmahnen sollten. Dessenungeachtet setzten die Vertreter der katholischen Kirche, unter denen sich besonders Heinrich Rensburg und der Domprediger Nikolaus Bustorp hervorthaten, ihre Angriffe fort. Bustorp eiferte nicht allein gegen die evangelische Lehre von der Rechtfertigung und suchte die eigenen Genugthuungen nach den römischen Dogmen zu vertheidigen, sondern erklärte sich auch mit auffallender Heftigkeit gegen die Feier des heil. Abendmahls unter beiden Gestalten, sowie gegen den Gebrauch der von Luther herausgegebenen Uebersetzung des N. T's. Vergebens mahnte ihn der Rath zum Frieden und forderte ihn ernstlich auf zu widerrufen. Da er trotzdem öffentlich bei seinen Behauptungen beharrte, so stellten die drei Prediger der Katharinen-, Nikolai- und Jakobikirche die Frage an ihn, ob er sich getraue, die von ihm vorgetragenen Lehren auch zu vertheidigen. Nach einigem Zaudern antwortete er hierauf zu Anfange des Jahres 1527 in einem ausführlichen, an Zegenhagen gerichteten lateinischen Briefe, und da der Ton in diesem Antwortschreiben im Ganzen weder ungesittet, noch unfreundlich war, so luden sie ihn mehrmals zu einer freundschaftlichen Conferenz ein, was jedoch nur die Erklärung zur Folge hatte, daß er nichts weiter mit ihnen zu schaffen haben wolle. Unwillig über dies Benehmen ihres Gegners, beklagten sich die evangelischen Prediger von Neuem beim Rathe und veranlaßten dadurch denselben, beide Parteien auf das Rathhaus zu berufen, um den Streit durch eine öffentliche Prüfung der angefochtenen Lehren zu schlichten. Die Häupter der katholischen Partei, welche vorgeladen waren, erschienen sämmtlich, während von den Evangelischen nur Joh. Zegenhagen, Stephan Kempe, der vor Kurzem erst aus Lübeck als Prediger an die Jakobikirche berufene Mag. Johann Fritze und der Kapellan dieser Kirche zugegen waren. Indessen sahen sich die Letzteren in ihren Erwartungen auch dies Mal getäuscht. Denn wenn sie auch durch die Art, wie sie bei dieser Verhandlung ihre Sache führten, manche neue Freunde und Beförderer in der Stadt gewannen, so dauerten doch die Streitigkeiten zwischen ihnen und den Anhängern der römischen Lehre fort, bis endlich im April 1528 ein Ereigniß, welches für die ganze Stadt leicht hätte verderblich werden können, eine Entscheidung zum Besten der Reformation herbeiführte. Um die Mitte dieses Monats wurde nämlich durch einen glücklichen Zufall eine Verschwörung von 68 Bürgern entdeckt, welche mit den römischgesinnten Mönchen im Johanniskloster ihre Zusammenkünfte hielten und den frevelhaften Plan entwarfen, in der Stadt an verschiedenen Stellen des Nachts Feuer anzulegen und während des Lärms und der Verwirrung die evangelischen Prediger und deren Freunde zu tödten. Die Kunde von diesem Vorhaben bewog den Rath und die Bürgerschaft, nach Beseitigung der Gefahr ungesäumt die vornehmsten Lehrer beider Parteien auf den 28. April zu einer öffentlichen Disputation einzuladen, um so allem zwistigen Predigen und Verfolgen völlig ein Ende zu machen. Da keiner unter den an derselben theilnehmenden katholischen Geistlichen ein eigentlich scholastisch gelehrter und im Disputiren geübter Theolog war, und die evangelischen Prediger überdies die Stimme des Volks im Allgemeinen für sich hatten, so konnte es nicht fehlen, daß die Letzteren entschieden die Oberhand behielten. Auch traten bald mit der gesammten Bürgerschaft die Franziskaner, die Dominikaner und die blauen Schwestern zu ihnen über. Allein trotzdem gab der hartnäckige Klerus noch nicht alle Hoffnung auf, sondern versuchte das einzige ihm übrig gebliebene Mittel, das Feld zu behaupten, indem er durch den Domdechanten Aneus Grothe beim Reichskammergerichte zu Speier sehr lebhafte Klagen erhob, die auch später ein scharfes Mandat gegen die Stadt bewirkten. Dagegen erklärte sich der Rath seitdem entschieden für die Reformation, trat sofort mit den wittenberger Reformatoren in Unterhandlung und vermochte durch sein dringendes Bitten den ebenso umsichtigen als thätigen Bugenhagen, nach Hamburg zu kommen, um daselbst, wie in Sachsen und in der Stadt Braunschweig, das Kirchen- und Schulwesen zweckmäßig einzurichten und eine neue Kirchenordnung abzufassen.

Bugenhagen kam nach erhaltener Erlaubniß seines Kurfürsten am 9. Oktober 1528

in Hamburg an und ward von den angesehensten Bürgern auf das Ehrenvollste empfangen *). Er fing seine Wirksamkeit sogleich damit an, daß er täglich predigte, um das Volk über die Bedeutung und den Geist der Reformation zu belehren. Daneben erkundigte er sich sehr genau nach allen Verhältnissen der Stadt, um ihnen gemäß die Kirchenordnung auszuarbeiten. Wie gewissenhaft er bei diesem Geschäfte verfuhr, bezeugt ein Schreiben an seine wittenberger Freunde, in welchem er unter Anderem sagt: „Meine dem Senate am Tage vor Pfingsten übergebene Kirchenordnung wird heute dem Volke vorgelegt, um zu erfahren, ob noch etwas daran auszusetzen ist: sodann wird sie ausgegegeben werden. Es ist mir freilich nur zu viel Zeit verstrichen. Ich sehne mich, Euch wiederzusehen. Eine unabwendbare Nothwendigkeit hält mich jedoch noch zurück. Schweiß hat's gekostet; aber Christo sey Dank! nicht vergebens. Christus wird sein Werk hier bald vollenden" **).

Die der Bürgerschaft vorgelegte Kirchenordnung, ein Werk von bedeutendem Umfange, das aber doch in verhältnißmäßig kurzer Zeit vollendet war, wurde einstimmig angenommen und darauf feierlich bekannt gemacht und eingeführt ***). Am Tage nach der Einführung derselben eröffnete Bugenhagen im Namen der Stadt in dem Johanniskloster, welches er vorher durch einige Abgeordnete des Rathes von den Mönchen hatte räumen lassen, die öffentliche lateinische Schule und trug Sorge, daß sie mit tüchtigen Lehrern versehen ward †). Darauf reiste er, eingedenk der dringenden Mahnungen Luther's, ohne weiteren Aufenthalt am 9. Juni 1529 nach Wittenberg zurück.

Gleich nach Bugenhagen's Abreise von Hamburg faßte der Rath in Uebereinstimmung mit der Bürgerschaft den Beschluß, alle unnöthigen Festtage aufzuheben, die Aposteltage aber auf die nächstfolgenden Sonntage zu verlegen und alle Vikarien- und Consolatengelder nach dem Absterben des jedesmaligen Besitzers an den Armenfonds abzugeben. Der katholische Gottesdienst war längst in allen Kirchen der Stadt, mit Ausnahme des Domes, abgeschafft; aber auch hier wurde er nur noch von einigen alten Leuten besucht und im Jahre 1529 auf Befehl des Rathes ebenfalls aufgehoben, weil er wiederholt zu störenden Unruhen Veranlassung gab. Wie bei dieser Gelegenheit der Rath durch Schließung der Domkirche mit Nachdruck gegen den Katholizismus eingeschritten war, so gab er auch im folgenden Jahre ein Beispiel der Strenge außerhalb der Stadt, indem er das an der Alster gelegene Kloster Harvestehude, dessen Nonnen trotz aller Ermahnungen von den alten katholischen Ceremonieen nicht ablassen wollten und die ihnen zugesandten Prediger zurückwiesen, niederreißen ließ. Zwar nahm sich das Domcapitel der vertriebenen Nonnen eifrig an und erhob wegen des Verfahrens des Rathes eine neue Klage beim Reichskammergerichte, welches auch im Jahre 1533 durch ein Dekret die Restitution des Klosters befahl; doch schloß sich die Stadt im Jahre 1536 dem schmalkaldischen Bunde an und wurde dadurch der Nothwendigkeit, dieselbe zu leisten, glücklich überhoben.

Unter den evangelischen Predigern zeichnete sich, nachdem der rechtschaffene Zegenhagen im Anfange des Jahres 1531 hochbetagt gestorben, und Stephan Kempe um dieselbe Zeit zur Beförderung der Reformation nach Lüneburg gegangen war, Johann Höck oder Aepinus, ein Schüler und Freund Melanchthon's und bisher Rektor der Schule zu

*) Staphorst, hamb. Kirchengesch. Th. 2, Bd. I, S. 141; *Moller*, Cimbria lit. p. 94; *Fabricius*, Memor. Hamb. P. II, p. 847 sq.; Kraft, kleine Schulschriften (Stuttg. 1843) S. 21.

**) Klippel, deutsche Lebens- und Karakterbilder Bd. I, S. 42.

***) Sie erschien in niedersächsischer Sprache unter dem Titel: Ordeninge der Erbaren Stadt Hamborg tho Denste dem Evangelio Christi, Christlicher Lere, Frede, Tucht und Einigkeit. Hamb. 1529. 4. und wurde von Aepinus 1551 neu herausgegeben. Vergl. Kraft a. St. S. 22; Lappenberg, Programm zur dritten Secularfeier der bürgerlichen Verfassung Hamburgs (Hamb. 1828 f.) S. 37.

†) Die ersten Lehrer, welche auf Bugenhagens Empfehlung berufen wurden, waren der Rektor M. Gottfriedus Hermelates Theophilus und der Conrektor M. Matthias Delius. Vergl. *Kraft*, Johannei Hamb. Secularia tertia p. 43.

Greifswald und Stralsund, am meisten aus. Um das Kirchenwesen völlig in Ordnung zu bringen und über alle Religionsangelegenheiten die gehörige Aufsicht zu führen, wurde derselbe auf Bugenhagen's Rath im Jahre 1532 zum Superintendenten und ersten Geistlichen der hamburgischen Kirche erwählt, erhielt 1533 zu Wittenberg bei der ersten Doktorpromotion, welche Luther als Dekan der Fakultät verrichtete, nebst Bugenhagen und dem alten Cruciger die hochgeachtete Würde eines Doktors der Theologie und war bis an seinen Tod 1553 für das Wohl der evangelischen Kirche in und außer Deutschland sehr thätig *).

Mit des Aepinus Ernennung zum Superintendenten darf die Reformation in Hamburg und dessen Gebiete als vollständig durchgeführt betrachtet werden; mit dem Erscheinen seiner dem Rathe gewidmeten Schrift: *Pinacidion de Romanae ecclesiae imposturis et papisticis sutelis, adversus impudentem Hamburgensium Canonicorum autonomiam* begann sich aber auch schon der Geist der Polemik zu äußern, welche zwei Jahrhunderte hindurch bis zu Melchior Götzens Tode unter den hamburgischen Theologen stets eifrige Anhänger gefunden und manche ernste Streitfrage nicht ohne manche heilsame Folgen für die protestantische Kirche angeregt hat.

Quellen: *Rimbert,* vita Anskarii bei *Pertz*, Mon. Germ. hist. T. II.; Adamus Bremensis Hist. eccles. bis 1072 bei *Pertz,* Mon. T. VII.; Albertus Stadensis bis 1256; *Albert Krantz,* Saxonia und Metropolis bis 1504; Encyklopädie von Ersch und Gruber Th. 12. S. 432—449; P. v. Kobbe, Gesch. d. Herzogthümer Bremen und Verden, Th. 2.; *Nic. Staphorst,* Historia Ecclesiae Hamburgensis diplomatica, d. i. hamburgische Kirchengeschichte Th. I—V. Hamb. 1723—28; Fr. Münter, Kirchengeschichte von Dänemark Th. 3, S. 633—671; *Otto Krabbe,* Ecclesiae evangelicae Hamburgi instauratae Historia. Hamb. 1840. **G. H. Klippel.**

Hamburg, kirchlich-statistisch, s. Hansestädte.

Hamel, s. Bajus u. Lessius.

Hamelmann, Hermann, *Lic. theol.*, geboren 1525 zu Osnabrück, gestorben den 26. Juni 1595 in Oldenburg, war ein Reformator zweiten Ranges und ein treuer Bekenner und eifriger Verbreiter und Vertheidiger der evangelisch-lutherischen Wahrheit in Wort und That durch ganz Westphalen und Niedersachsen. Sein Vater, anfangs Notarius, dann Kanonikus in Osnabrück, ließ seinen Sohn auf den trefflichen (humanistischen) Schulen in Osnabrück, Münster, Emmerich und Dortmund in der römisch-katholischen Lehre erziehen, worauf derselbe in Münster zum Priester geweiht wurde und heftig gegen Luthers Lehre predigte, bis er 1552 durch M. Mussäus aus Wesel auf die unbefugte Verstümmelung des Abendmahles in der römisch-katholischen Kirche aufmerksam gemacht wurde. Auch schrieb er schon 1550 wider den Cölibat und trat dann 1552 als Meßpriester in Camen in der Grafschaft Mark offen für die evangelische Lehre auf, weßhalb er — wegen Uebertretung der dort geltenden jülich-klevischen (Erasmischen) Kirchenordnung von 1532 und des Interims von 1548 — alsbald verjagt wurde. Im folgenden Jahre (1553) als Prediger an der Neustadt in Bielefeld berufen, nachdem er seine Verbannung zu weiterer Befestigung in der ächten lutherischen Lehre (in Wittenberg bei Melanchthon) benützt hatte, trat er 1554 in schroffer (als sakramentarisch und anabaptistisch verrufener) Weise wider das abgöttische Herumtragen des Brodes in der Prozession auf, mußte deßhalb an dem damals dem Evangelium wieder ganz abgeneigten herzoglich klevischen Hofe in Düsseldorf vor seinen Bielefelder Gegnern eine Disputation mit dem Hofprediger Bomgard und dem Kanzler Blatten bestehen, worauf er zum zweiten Male abgesetzt wurde. Nach Lemgo (1554) berufen, benutzte er eine kurze Zeit abermaliger Verdrängung, um 1558 in Rostock die Licentiatenwürde zu erlangen,

*) Das Leben desselben ist ausführlich erzählt von Arnold Grevius, Memoria Aepini, Hamb. 1736. 4. und von Lackmann, schleswig-holstein. Gesch. I, S. 314. Vergl. auch Kraft, kleine Schulschr. S. 22 und Jöcher-Rotermund, d. Art.

und wirkte dann während seines Aufenthaltes daselbst (bis 1568) mit unermüdlichem Eifer für die Befestigung der lutherischen Kirche im weitesten Umkreise bis nach Antwerpen hin, und namentlich durch zahlreiche Streitschriften, deren Mehrzahl in diese erste ruhige Zeit seines Lebens fällt. Auf Chemnitz' und Andreä's Empfehlung ward er 1568 von dem Herzog Julius zu Braunschweig zur Befestigung der Reformation als Generalsuperintendent nach Gandersheim erbeten, welche Stelle er jedoch schon 1572 wegen der ungerechten Eingriffe des Herzogs in die Gerechtsame des Stiftes niederlegte. Die letzten 22 Jahre seines Lebens (1573—1595) war er Generalsuperintendent von Oldenburg, als welcher er (mit Selnekker) für Abfassung und Durchführung der streng lutherischen Oldenburgischen Kirchenordnung von 1573 (s. Richter, Kirchenordnungen II, 353) der Konkordienformel und der sächsischen Ceremonieen eifrig thätig war.

Hamelmann ist besonders durch seine chronikartigen (kirchen-)geschichtlichen Arbeiten, (welche Wasserbach in Lemgo 1711 in 4. unter dem Titel: Opera genealogico — historica de Westphalia et Saxonia inferiori mit dessen Lebensabrisse herausgegeben hat,) „der Vater der Gelehrtengeschichte Westphalens“ und eine Hauptquelle von dessen Reformationsgeschichte geworden. Er war ein entschiedener gelehrter und frommer Lutheraner ohne alle theologische Heuchelei und ein ächt westphälischer Patriot. Westphalen, das ihm die Ausbreitung der lutherischen Kirche gegen römisch-katholische Angriffe und ihre Erhaltung gegen reformirte Eingriffe verdankt, hat keinen bedeutenderen Reformator aufzuweisen. Quellen: Außer Wasserbach und dem nicht benützten Leukfeld: Historia Hamelmanni 1720: Baur in Ersch und Gruber Encyklopädie, Rauschenbusch: H. H. Leben. Schwelm 1830, wo auch sämmtliche (45) Schriften H's. aufgeführt sind, Clemen: die Einführung der Reformation zu Lemgo, nebst Nachrichten über H's. Leben und Wirken. 2. Aufl., Lemgo 1847, und M. Goebel: Geschichte des christlichen Lebens in der rhein. westph. Kirche. 1849. I, 449—459. M. Goebel.

Hamilton, Patrick, erster Märtyrer des evangelischen Glaubens in Schottland, stammte aus einem vornehmen, mit der königlichen Familie verwandten Geschlechte, eine Herkunft, die vergebens von Katholiken und Episkopalen, wie Keith, bestritten wird. Er war geboren im Jahre 1503, studirte Theologie auf der Universität zu St. Andrew's, wo er unter Johann Major, dem Lehrer von Knox und Buchanan, freiere Ansichten über Kirche und Dogmatik gewann. Die Natur hatte ihm Sinn für das Höhere und Edle verliehen und sein Gemüth empfänglich gemacht für das reine Glück, das Bildung und Wissenschaft gewähren, und für den Zauber, der in den Schriften der Alten liegt. Er hatte schon in seiner Kindheit die Abtei Ferne erhalten, folgte aber nicht dem Beispiele seiner Standesgenossen, sondern widmete sich mit Eifer dem Studium der klassischen und theologischen Literatur und wurde schon frühe mit Luthers Lehren vertraut. Theils um seine Kenntnisse zu erweitern, theils um sich den argwöhnischen Blicken des schottischen Klerus, dem seine Gesinnung nicht lange verborgen blieb, zu entziehen, unternahm Hamilton im Jahre 1526 eine Reise nach Deutschland, genoß einige Zeit in Wittenberg den Umgang Luthers und Melanchthons, und begab sich dann nach Marburg, wo er mit Lambert in ein vertrautes Verhältniß trat und sich die Grundsätze der deutschen Reformatoren zu eigen machte. Beseelt von dem Verlangen, die als Wahrheit erkannten Lehren in seinem Vaterlande zu verbreiten, beschloß er dann nach Schottland zurückzukehren. Vergebens suchte sein Freund ihn mit Bitten und Thränen von diesem Vorhaben abzubringen. Sein Schicksal rief ihn in die Heimath, um dort als Opfer seiner Ueberzeugungstreue zu fallen. Nach einigen Versuchen, das Volk über die Verwerflichkeit der bestehenden kirchlichen Einrichtungen zu belehren, wurde er unter dem Vorwande einer freien Disputation mit dem Dominikaner Campbell nach St. Andrews gelockt. Hier legte man ihm vor einem geistlichen Gerichtshofe eine Reihe häretischer Sätze zur Last, in Folge deren er, trotz seiner würdigen Vertheidigung, als Ketzer zum Flammentode verurtheilt wurde. Vergebens suchte man ihn im Gefängniß zur Aenderung seiner Ansichten zu bewegen. Sein Glaube war so fest, daß er sogar den Priester

Alesse (Alesius), der ihn bekehren sollte, für denselben gewann. Die als häretisch aufgeführten Sätze verwarfen die Werkheiligkeit als Mittel zur Rechtfertigung, zu der man nur durch den Glauben gelange, versagten dem Menschen den freien Willen, bestritten Ohrenbeichte und Fegefeuer, nannten den Pabst den Antichrist und legten ihm nicht mehr Gewalt bei als jedem andern Bischof. Da er zu keinem Widerruf zu bewegen war, wurde er als hartnäckiger Häretiker der weltlichen Justiz überliefert und vor dem Thorplatze von St. Salvatorskollegium unter den größten Martern verbrannt. Mit Ruhe und Ergebung ertrug er die entsetzlichsten Qualen und mit den Worten: „Herr Jesus, empfange meinen Geist!" hauchte er seine Seele aus. Seine Standhaftigkeit fand überall Bewunderung, sein Rang, seine Jugend (er war erst 25 Jahre alt), sein edler Karakter erhöhte die Theilnahme für sein Geschick, „daher die Flammen, die ihm den Tod gaben (wie Maccrie sagt), eine Fackel anzündeten, die den katholischen Aberglauben, die päbstliche Gewalt und den Prälatenstand selbst verzehrte." Sein Ankläger Campbell starb kurz darauf im Wahnsinn. Dr. G. Weber.

Hamon, aus der Nieder-Bretagne, seit 1648 Einsiedler in Port-Royal, später während der Absperrung Arzt und der einzige Genosse der Nonnen. Die Sprüche und das Hohe Lied Salomonis beschäftigten besonders sein tiefes Gemüth und seine reiche Phantasie. „Wenn wir nicht todt sind, so ist es die Natur auch nicht, vielmehr ist sie uns, wenn wir aus der Geistigkeit heruntersinken, eine Stütze, uns zu Gott wieder zu erheben. Die heil. Schrift geistig zu verstehen, ist so nothwendig und selten, als das geistige Verstehen der Natur." Wie ihm seine Heilkunde eine fortlaufende Theologie war, so diese eine Heilkunde. — Siehe über ihn den zweiten Band meiner Gesch. von P. R. S. 100 und 679. Seine viel farbenreicheren Schriften, als sie sonst von den Freunden P. R's geschrieben wurden, laden ganz besonders zu einer kleinen Monographie ein. Die meisten finden sich auf der Universitäts-Bibliothek Tübingen. Reuchlin.

Handauflegung. Die Sitte der Handauflegung, als eines mystischen oder symbolischen Aktes ist uralt, und sie hat deßwegen eine lange Geschichte, die sich in eine Reihe von Perioden verzweigt. Sie beruht auf der hohen Bedeutung der menschlichen Hand, im leiblichen Organismus wie im sittlichen Leben des Menschen. Die Hand ist das Organ der physischen und sittlichen Wirksamkeit des Menschen, seiner Macht und seiner That. Damit aber ist sie schon von vorn herein das Symbol seiner religiösen und mysteriösen geistigen Wirksamkeit. Wir können in dieser Beziehung unterscheiden die Hand des Kriegs und die Hand des Friedens, die helfende, gebende und die hülfsbedürftige, nehmende Hand. Die Hand an Jemand legen und Jemand die Hand auflegen; die Hand über Jemand erheben und die Hand zu Jemand erheben: damit sind die stärksten Gegensätze ausgesprochen. Auch der Grieche kennt den Gegensatz: die Hand schirmend über Einen halten (χεῖρα ὑπερέχειν) und die Hände zu Jemand flehend emporhalten (χεῖρας ἀνασχεῖν), also den Gegensatz eines göttlichen Waltens und eines hülfsbedürftigen menschlichen Flehens der Hand. Was nun die Handauflegung auf biblischem Grunde betrifft, so beruht sie im Allgemeinen auf der Anschauung, daß die Hand das Organ der Vermittlung sey, insbesondere das Organ der Uebertragung im eigentlichen, wie im symbolischen Sinne. Dies ergibt sich daraus, daß nicht nur der Geweihte seinen Segen auf das zu Weihende überträgt, sondern auch der Sünder seine Schuld, seinen Fluch (3 Mose 1, 4; 3, 2; 8, 13 ff. 16, 21. 24.). Was diese dunkle, Tod weissagende Gestalt der Handauflegung beim Opfer betrifft, so bekämpft Bähr in seiner Symbolik des mosaischen Cultus (II, 339) die Idee der Uebertragung; er will in derselben nur eine symbolische „Hingebung des Eigensten" sehen, „des selbstischen Lebensprinzips." Einen Beweis für diese Fassung findet er darin, daß auch bei den Dankopfern das Handauflegen stattfand. Nach Hofmann (Schriftbeweis II, 1 S. 155) bezeichnet diese Handauflegung den Gedanken, daß der Opfernde von seiner Macht über das Leben des Thiers Gebrauch zu machen gedenkt und also dem Thiere den Tod zuwendet, mit welchem er die Zahlung an Gott leisten will. Baumgarten

dagegen (Commentar zu Pentateuch 1, 2, S. 180) und Kurtz (das mosaische Opfer S. 70; Gesch. des A. B. S. 332) halten die Idee der Uebertragung fest. Die Handauflegung beim Dankopfer ist kein Hinderniß für diese Auslegung, wenn man nur bei dem allgemeinen Begriff der Uebertragung stehen bleibt. In diesem Falle nämlich wird das Dankopfer zum Träger des Opfergefühls gemacht, womit der Beglückte sein Glück dem beglückenden Jehovah zurückbringt. Diese Idee einer Uebertragung tritt nun bei dem Akt der weihenden und segnenden Handauflegung bestimmt hervor. Nur muß man hinzusetzen, daß hier von einer in die Gemeinschaft eines bestimmten Segens aufnehmenden Uebertragung die Rede ist. Wir können nun wohl im Allgemeinen die alttestamentlich vorbildliche und die neutestamentlich reale Handauflegung unterscheiden. Die erstere zerfällt dann wieder in die patriarchalisch-typische oder segnende, in die gesetzlich-symbolische oder amtlich weihende, und in die prophetisch-dynamische oder heilende Handauflegung. Die erstere (s. 1 Mose 48, 14.) ist eine in der Form der typischen Uebertragung ausgesprochene Weissagung des durch den Gesegneten fortgehenden Erbsegens, die zweite (2 Mose 29, 10; 4 Mose 27, 18.) eine gesetzlich-sinnbildliche Verleihung des Amtsrechts und Verheißung des Amtssegens; die dritte die dynamische Mittheilung einer wunderbaren Heilkraft zur Wiederherstellung des Lebens (2 Kön. 4, 34.). Doch ist zu bemerken, daß im letzteren Falle der Prophet seine Hände auf die Hände des zu erweckenden Knaben legt, und ihn mit seinem ganzen Leibe bedeckt. So weiset diese dynamische Handauflegung als eine noch in unvollkommenem Werden begriffene in das N. Test. hinüber. Die neutestamentliche Handauflegung bezeichnet nur eine besondere Gestalt der allgemeinen realen Erfüllung des A. Test., d. h. sie ist im Allgemeinen betrachtet reale, wahrhafte Geistes- und Lebensmittheilung in symbolischer Form. In ihrer historischen Entfaltung aber geht sie wieder durch dieselben Perioden hindurch, wie die alttestamentliche, d. h. wir unterscheiden auch hier die geistlich-patriarchalische Handauflegung des Herrn und seiner Apostel, die geistlich-gesetzliche und amtliche Handauflegung der Kirche, und die prophetisch-heilbringende Handauflegung, welche, als ein neutestamentliches Charisma, durch die neutestamentlichen Zeiten hindurch in dunklem Werden begriffen ist. Die Handauflegung des Herrn selbst vollendet zunächst die alttestamentlich-prophetische in der Gestalt, wie sie in seinen Krankenheilungen zum Vorschein kommt. Christus legt den Kranken die Hände auf, und heilet sie alle (Luk. 4, 41. Mark. 6, 5.). Die leiblichen Lebensmittheilungen aber, welche er an diese freie Handauflegung knüpft, sind schon mit dem Keim der geistlichen Lebensmittheilung verbunden; er heilt unter der Bedingung des Glaubens (Mark. 6, 5.). Und je mehr das Volk voraussetzt, seine Heilwirkung sey an diese Handauflegung gebunden, desto mehr löst er sie von derselben ab (Mark. 5, 23. vgl. V. 41. K. 7, 32.). Allmählig faßt er seine Heilwirkung lediglich in sein wunderkräftiges Machtwort. Die volle Verleihung seines Geistes und seiner Berufung aber, welche er den Aposteln zu Theil werden läßt, stellt er in realer Symbolik dar, indem er die Hände zum Segnen über sie erhebt bei seinem Scheiden auf dem Oelberg (Luk. 24, 50.). Diese Handerhebung des Herrn über die Seinen in Verbindung mit der Ausgießung des heiligen Geistes ist der Quell der apostolischen Handauflegung. Und auch diese ist ursprünglich eine lebendige Synthese des Symbols und der Erfüllung (Apg. 8, 17.), so wie der leiblichen und geistlichen Lebensmittheilung (K. 9, 17.). Aus dieser allgemeinen Handauflegung, unter welcher die Christen die Salbung des Geistes empfangen, geht die amtliche, apostolische Handauflegung hervor (K. 13, 3. 1 Tim. 4, 14.). Indessen zeigt das Beispiel des Cornelius (Apg. 10.), daß auch die apostolische Mittheilung des heiligen Geistes nicht an die Form der amtlichen Handauflegung, nicht einmal an die allgemeine Handauflegung gebunden ist. Erst mit dem Zurücktreten des Geistes bildet sich die kirchlich-amtliche Handauflegung aus in gesetzlich-symbolischer Form, die Ordination. Neben der Ordination dauert aber in der katholischen Kirche auch die allgemeine Handauflegung fort. Sie gehörte ehedem zu den Weihungen der Katechumenen (August. de peccat. merit. 1, 2, 26.), und gehört noch jetzt zu den Vorbereitungen des

Taufakts und zu den Bestandtheilen der Firmelung. Schon bei der Firmelung wird sie zu den Bestandtheilen des Sakraments gerechnet, mit größerer Gewißheit aber bei der Priesterweihe oder Ordination, bei welcher sie eben das spezifische sichtbare Zeichen des Sakraments constituiren soll. Den sakramentlichen Karakter der Ordination hat das Tridentinum (Sessio 23. sacrament. ordin. Cp. 3.) festgestellt. Dasselbe bestimmt zugleich, durch die Ordination werde der heil. Geist mitgetheilt, sie drücke dem Ordinirten einen unauslöschlichen Karakter auf, daß er nicht wieder Laie werden könne, sie verzweige sich in die Verleihung verschiedener Grade, namentlich in den Gegensatz der Bischof- und der Presbyterweihe. Genauer verzweigt sich die Ordination in die Weihe des Bischofs, des Priesters und des Diakonus; überall eine Handauflegung unter Herbeirufung des Geistes. „Die Wirkung der Ordination ist die priesterliche Gnade, die Kraft des heil. Geistes, und zwar so, daß des Priesterthums Vollmaß dem Episkopate zu Theil wird, weßhalb die Bischöfe auch die hauptsächlichen Diener und Organe der Gnade, diejenigen sind, welche den heil. Geist in der Firmung und Ordination mittheilen, ein geringeres Maß hingegen dem Priester, welchem nur die Macht des Opfers und der Lossprechung, und nur ein Anfang und Schatten des Priesterthums dem Diakon, welchem nur die Predigt, die Vorbereitung und Austheilung des eucharistischen Opfers übertragen, auch die Ausspendung der Taufe anvertraut wird“ (Klee, kath. Dogmatik III. 338.). Ueber die verschiedenen Grade des Klerikats überhaupt vgl. man Winer, comparat. Darstellung S. 165. Der Form nach ist die Handauflegung verschieden, χειροτονία Ausstrecken der Hände gegen das Haupt, und χειροθεσία eigentlichste Handauflegung, und zwar entweder beider Hände, oder nur der Rechten. In der Handauflegung, welche der kath. Priester bei der Eucharistie vollzieht, kehrt sogar das Analogon der alttestamentlichen Auflegung der Hand auf das Opferthier wieder.

Die protestantische Kirche hat den sakramentlichen Karakter der Ordination nicht festgehalten, obschon die Apologie der Augsb. Conf. dazu geneigt war (Art. VII.), unter der Bedingung, daß nur von dem ministerium verbi, nicht von einem sacrificium in den Funktionen des geistlichen Standes die Rede seyn solle. Die lutherische Kirche hat diese Concession eben so wenig vollzogen, wie die melanchthonische Anerkennung des sakramentlichen Karakters der Absolution. Die Unterscheidung der verschiedenen Grade des Bischofs und des Pastors wurde schon von den Schmalkaldischen Artikeln verworfen (de potestate et jurisdictione episcoporum). Die Helvet. Conf. erkennt (Kap. 19.) die göttliche Anordnung der Ordination an, verwirft aber den sakramentlichen Karakter desselben. Die Confessio Anglicana unterscheidet (Art. 36.) zwischen der Consekration der Erzbischöfe und Bischöfe und der Ordination der Presbyter und Diakonen, und die Ordnung der englischen Kirche behält dem Bischofe die Confirmation vor. Dies ist der Punkt, an welchen die puseyitische Richtung ihre Behauptung anknüpft, das geistliche Leben der Kirche sey abhängig von der Succession der amtlichen Handauflegung. Dieser Gedanke ist in seiner vollen Bestimmtheit der Grundgedanke der römischen Priesterweihe; hier hängt das ganze Leben der Kirche von dem Organismus der Priesterweihe ab: es ist dasjenige Sakrament, durch welches alle übrigen bedingt sind (ebenso in der griechischen Kirche Conf. orthod. P. 173). Die evangelische Kirche hatte in dieser Beziehung die Aufgabe, eine Stellung über den Extremen des Katholicismus und des Anabaptismus einzunehmen, von denen der erstere das geistliche Leben an die Ordination fesselte, der letztere auch das apostolische Lehramt als besondern Beruf in der Kirche verwarf. Sie gewann diesen Standpunkt durch eine bestimmte Unterscheidung zwischen dem Lehramt an und für sich und der kirchlichen Ordination, eine Unterscheidung, welche auch in unserer Zeit wieder viel zu sehr übersehen wird. Die Augustana handelt von dem ministerium ecclesiasticum im V. Artikel, von dem ordo ecclesiasticus im XIV. Art., von der Potestas ecclesiastica endlich im Anhang. Freilich hat Melanchthon in der Apologie (Art. VII.) das Ministerium und die Handauflegung confundirt. Indessen stellt schon Luther in den Schmalkald. Artikeln (de potestate et jurisdictione episcoporum) einen Gegen=

satz auf zwischen dem unveräußerlichen Jus ecclesiae administrandi Evangelii, oder auch dem Recht der Kirche, ihre Minister zu erwählen, berufen und ordiniren, und dem historischen Recht der Bischöfe. Kann man nun auch nicht verkennen, daß sich hier ein gewisser Zirkel bildet, wenn man hinwieder die Kirche mit dem Art. VII. der Augustana definirt, so hat doch schon dieselbe Augustana in dem Anhang (VII.) den Kirchen das Recht gegeben, den Bischöfen den Gehorsam zu verweigern, wenn sie etwas wider das Evangelium lehren oder festsetzen. Genug, die wesentliche Ordination ist nicht an die traditionelle Ordination gebunden. Sie ist der Gemeine dadurch zurückgegeben, daß zwischen dem allgemeinen Priesterthum der Gemeine (sacerdotium), und dem kirchlichen Amt als Dienst am Wort und Sakrament (ministerium) unterschieden wird. Diese traditionelle Ordination hat wieder im Laufe der Zeit einen der gesetzlichen Handauflegung des A. Bundes analogen gesetzlich-symbolischen Karakter angenommen. Doch ist sie insofern noch mit einem Elemente der dynamischen Wirkung verbunden, als überhaupt die Kirche noch Kirche ist. Der Schwerpunkt der evangelischen Ordination liegt aber in ihrer Grundbedingung. Sie ist eine innere und äußere Berufung dazu, das Wort Gottes recht zu lehren, und die Sakramente recht zu verwalten. Nach dem Maße ihrer Identität mit dieser Grundbedingung ist die evangelische Handauflegung eine reale; d. h. eine dynamisch-symbolische Weihung mit dem Geiste Christi. In dem Maße aber, wie diese Identität zurücktritt, tritt der gesetzlich-symbolische Karakter der Handauflegung auch hier wieder vor. Nie aber fällt in der geschichtlichen Entwickelung der Kirche das Amtswalten und das Walten des Geistes Christi durchweg rein zusammen.

Vielmehr löst sich auch hier die prophetische Handauflegung in mancherlei leiblichen Heilwirkungen und geistlichen Segnungen von der äußeren amtlichen Tradition ab als eine freie Gnadengabe des Herrn zur Erweckung und Erbauung der Gemeine. So trat die Gabe der Wunderwirkungen schon in der apostolischen Lehre hervor. Später wurde dann wieder ein Versuch gemacht, sie kirchlich einzuordnen, indem man das Amt der Exorzisten aufstellte. Allein nicht alle kirchlichen Kräfte und Segnungen lassen sich amtlich einfangen. In unserer Zeit hat sich die Handauflegung als physische Heilwirkung sogar überhaupt von dem kirchlichen Leben abgelöst. Gerade durch die Thatsachen des magnetischen Heilverfahrens aber ist es offenbar geworden, daß auch die höheren Weihungen, welche die prophetische oder die kirchliche Hand vollzieht, ein natürliches physisch-psychisches Substrat haben. Sogar die eigentlichen Werkzeuge oder natürlichen Träger der Wunderkraft der Hand sind in unserer Zeit entdeckt worden (vgl. die medizin. Schrift: die Pacinischen Körperchen von J. Henle u. A. Kölliker, Zürich 1844, und meine Schrift: Leben Jesu II. 335). Man muß aber natürlich auf kirchlichem Gebiete hier eben so bestimmt zwischen dem physischen Substrat und seiner ethischen Entbindung und Befruchtung unterscheiden, wie da, wo von dem natürlichen Substrate eines geistigen Charisma die Rede ist.

Wie die Handauflegung im Allgemeinen ihre Geschichte hat, so auch die Ordination ihre besondere. Wir ersehen aus Apg. 13., daß sich ursprünglich die Gemeine an der amtlichen Ordination mit betheiligte. Mit der Entwickelung des Episkopats entwickelte sich auch die Ordination als eine bestimmtere Ordnung. Mit Tertullian wurde der Begriff des ordo im Gegensatz gegen die Plebs fixirt (de exhort. cast. Cp. 7.) und so wurde auch der Ausdruck ordinatio bei ihm technisch (de praescript. haeret. Cp. 41.). Von ihm ging er auf Cyprian über. Und wenn sich die ursprüngliche amtliche Handauflegung in der Gemeine entschieden auf die israelitische Handauflegung zurückbezog, welche später auch bei den Vorstehern der Synagogen stattfand (vgl. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Arch. 9. Bd. S. 338 mit Beziehung auf Vitringa und Selden), so scheint die jetzt erweiterte gesetzliche Ordination mit ihren technischen Bezeichnungen sich zugleich an griechisch-römische politische Ordnungen anzulehnen. Das Wort ordinare und ordinatio ist ein römischer, gleichsam offizieller Kunst- und Kanzlei-Ausdruck, und auch χειροτονία (Apg. 14, 23.) wird bei den Atheniensern von der Wahl

und Bestätigung in einem öffentlichen Amte gebraucht (ebend.). Gegen diese Bezeichnung ist es von keiner Bedeutung, wenn Augusti bemerkt, der Ausdruck (ordinatio) komme bei Griechen und Römern nicht von Priestern, sondern nur von Magistratspersonen vor. Lehnt sich ja doch die erste Form des christlichen Kirchengebäudes an die Basilica der alten politischen Welt an. Vielmehr ist es von der höchsten Bedeutung, daß gerade der juristische Tertullian zuerst von ordinationes (de praescript. haeret. Cp. 41.) und von ordinatio (apolog. Cp. 21.) redet, ebenso von ordo, und daß dieser Sprachgebrauch durch ihn in der abendländischen Kirche üblich wird.

Wie sich mit der Ausbildung des gesetzlichen Episkopats die verschiedenen klerikalischen Grade ausbilden, so auch mit der gesetzlichen Ordination die verschiedenen priesterlichen Weihen. Die Lehre von der Ordination hat also zuerst von der Ordination im Allgemeinen, insbesondere von der bischöflichen Ordination zu handeln, sodann von den verschiedenen Priesterweihen. M. vgl. darüber *Binghami* Origines I. p. 156. de praecipuis quibusdam legibus ac ritibus circa episcoporum ordinationem observatis. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie. 9. Bd. S. 337. Binterim, Denkwürdigkeiten der christkathol. Kirche. 1. Bd. I. Thl. S. 257 ff. II. Thl. S. 121 ff. — Augusti, Handbuch der Archäol. III. 222 ff. Lauge.

Handel bei den Hebräern. 1) Namen: סַחַר Jes. 23, 18., סְחֹרָה Ezech. 27, 15. (daher das judendeutsche: Schacher) von סָחַר, aram. תְּגַר, umhergehen; סֹחֵר, Kaufmann, 1 Mos. 23, 16; 37, 28. 1 Kön. 10, 28. Sprüchw. 31, 14. Jes. 23, 2; 47, 15. fem. Ezech. 27, 12 ff., wie das griech. *ἐμπορεύεσθαι, ἔμπορος*; synonym damit ist תּוּר, sonst als Kundschafter herumgehen; 1 Kön. 10, 15. תָּר ein reisender Kaufmann; ferner רָכַל, als Händler umhergehen רֹכֵל, Ez. 27, 13 ff. femin. Ez. 27, 3. 20. 23. רְכֻלָּה, Handel Ez. 28, 5. 16. 18. Ein Handelsplatz, emporium, ist סָחָר Jes. 23, 3.; vielleicht auch רָכָל, sonst 1 Sam. 30, 29. N. pr. einer Stadt im Stamm Juda. מַעֲרָב, von עָרַב, eintauschen, Ez. 27, 9. u. ö., bezeichnet insbesondere den Tauschhandel. 2) Geschichte desselben. Die alten Hebräer, deren Nachkommen das Haupthandelsvolk der Erde geworden sind, waren schon vermöge der ihnen vor allen Völkern des Alterthums eigenthümlichen natürlichen Begabung, ihrer Innerlichkeit und Richtung auf die geistigen Güter der Menschheit, nicht besonders prädisponirt, ein handeltreibendes Volk zu werden, so ausgezeichnet günstig auch Palästina als Passageland im Centralpunkt der alten Welt gelegen ist für ein Handelsvolk und die Entstehung eines Handelstaates, umkreist und durchzogen von den Handelsstraßen zwischen dem Euphrat und Syrien einerseits und Arabien und Aegypten andrerseits, und durch das Mittelmeer mit den fruchtbaren und früh civilisirten Küstenländern desselben in Verbindung gesetzt. Freilich hatten die Israeliten gerade den Küstenstrich den Philistern und Kanaanitern (Phöniziern) nicht abgewonnen, Richt. 1, 28 ff. In den Händen der letzteren blieben also die Seehäfen (יָפוֹ, Joppe, Jon. 1, 3. יַבְנֶה, Jamnia, 2 Chr. 26, 6. אַשְׁקְלוֹן, Jos. 13, 3. heutzutage Askulan. עַזָּה, Jos. 15, 47., Gaza mit seinem Hafen Majuma. עַכּוֹ Richt. 1, 31. Acco oder Ptolemais u. a.), so wie mehrere Städte auf der Handelsstraße nach Damaskus. Dazu kam das den Ackerbau begünstigende, den Handel durch das Verbot des Zinsenehmens von den Landeseinwohnern, 3 Mos. 25, 35 ff., und mancherlei den Verkehr mit heidnischen Völkern hemmenden Satzungen eher entgegenwirkende sinaitische Gesetz — als ein positiver Ausdruck des göttlichen Willens, daß Beschäftigung mit dem zerstreuenden und verweltlichenden Handel sich nicht eigne für das heilige, königlich-priesterliche Volk des Eigenthums. Doch ist weder der Binnenhandel noch die Handelsverbindung mit Ausländern im mosaischen Gesetz (wie im solonischen) förmlich verboten; im Gegentheil enthält das Gesetz einige Verordnungen in Beziehung auf den Handel, z. B. das Verbot der Uebervortheilung bei Kauf oder Verkauf, 3 Mos. 25, 14; 19, 11. 2 Mos. 22, 20. vgl. Mischn. tr. Nedar. 3, 1., das Verbot von zweierlei Maß und Gewicht (s. d. Art.), 5 Mos. 25, 13 ff. 3 Mos. 19, 35 f., ferner die Erlaubniß, von Ausländern Zinse nehmen, 5 Mos. 23, 20., die Schuld zur Verfallzeit, auch im Sabbath-

jahr von ihnen eintreiben zu dürfen 15, 3. Für den Ueberschuß an landwirthschaftlichen Produkten mußte doch die Möglichkeit einer Ausfuhr gegeben seyn, vgl. 5 Mos. 28, 12. Die Hauptausfuhrartikel nach Phönizien waren Waizen, Honig, Oel, Balsam, Ezech. 27, 17. vgl. Apg. 12, 20., letzterer, in Gilead in besonderer Güte gewonnen, auch nach Aegypten, Hos. 12, 2. vgl. 1 Mos. 37, 25 ff. Die Stämme Sebulon und Isaschar, auch Asser und Dan, 5 Mos. 33, 18 f. 24. 1 Mos. 49, 13 f. 20. Richt. 5, 17., als Nachbarn der Phönizier, waren die Zwischenhändler. Jedoch scheinen die Israeliten bis zur Zeit Salomo's wegen der patriarchalisch einfachen Lebensweise und des Reichthums des Landes an den nothwendigsten Lebensbedürfnissen wenig Einfuhrhandel gehabt zu haben und jedenfalls nicht des Handels wegen außer Lands gereist zu seyn; sagt ja selbst noch Josephus c. Apion. I, 12.: *ἡμεις τοινυν οὐτε χωραν οἰκουμεν παραλιον ὀυτ' ἐμποριαις χαιρομεν — χωραν δε ἀγαθην νεμομενοι ταυτην ἐκπονουμεν.* Dagegen kamen die Phönizier in's Land, um einzukaufen und zwar nicht bloß Naturprodukte, sondern auch Fabrikate für die Kleidung, Sprüchw. 31, 24., und den Tafelluxus, Ezech. 27, 17. פַּנַּג, und die Erzeugnisse des Meeres, Neh. 13, 16. vgl. Ezech. 26, 5. 14., und phönizische Fabrikate, Purpurgewänder, Salben u. s. w. zu verkaufen. Die früheste Berührung Israel's mit fremden Handelsvölkern fällt in die Zeit der Patriarchen. Ein verwandter, hebräischer Stamm, 1 Mos. 25, 2. 12 ff., die Ismaeliten (allgem. Name, auch nicht von Ismael abstammende Araber umfassend) oder Midianiter trieben einen Landhandel durch Karawanen (אֹרְחוֹת, Jes. 21, 13. Hiob 6, 18 f., syn. הֲלִיכָה, V. 19., *συνοδια,* Luk. 2, 44., Reisegesellschaften mit wohlbepackten, mit Waaren und den nöthigsten Lebensbedürfnissen beladenen Kameelen, Eseln und Maulthieren, gegen wilde Thiere und Räuber bewaffnet, s. Jahn, häusl. Alterth. II. 16—28.) zum gegenseitigen Austausch der Produkte zwischen den Ländern, die der Schauplatz der heil. Geschichte waren, Palästina und Aegypten, ähnlich wie er noch heutzutage in denselben Gegenden getrieben wird. Die Haupthandelsvölker aber, von deren Handel die heil. Schrift berichtet, und die, wenigstens zu gewissen Zeiten, in Handelsverbindung mit Israel standen, sind keine Stammverwandte mit den Hebräern, sondern vorherrschend Hamiten, vielleicht durch semitische Pfropfreiser modificirt, worauf ihre semitische Sprache deutet und der Umstand, daß die Abstammung z. B. der arabischen Handelsvölker Scheba und Dedan, 1 Mos. 10, 7. 28; 25, 3., bald als eine hamitische, bald als eine semitische erscheint. Außer diesen, von Raema einem Sohn von Kusch abstammenden Handelsvölkern Scheba (Sabäer im glücklichen Arabien, die gegen den Reichthum ihres Landes, Gewürze, Weihrauch, Edelsteine, Gold, 1 Kön. 10, 2. Jes. 60, 6. Jer. 6, 20. Ez. 27, 22. Hiob 6, 19. Ps. 72, 15., die Produkte der Länder Vorderasiens, unter Anderem auch Sklaven, Joel 4, 8., einhandelten und für das reichste Volk Arabiens galten) und Dedan, Ezech. 25, 13; 27, 15. 20; 38, 13. Jes. 21, 13. Jer. 25, 23; 49, 8. (wahrscheinlich im nördl. Arabien an die Edomiter grenzend, vielleicht am persischen Meerbusen, wo die Insel Daden) und den ursprünglich ebenfalls kuschitischen, 1 Mos. 10, 8—10., später mit semitischen Elementen, 11, 22., gemischten Babyloniern (über ihren Handel s. Ezech. 17, 4. „Krämerland, Kaufmannsstadt", Jes. 43, 14. Herod. I. 192 ff.) sind besonders die kanaanitischen (daher כְּנַעֲנִי für Kaufmann, Sprüchw. 31, 24. Jes. 23, 8. Hiob 40, 30.) Phönizier, 1 Mos. 10, 15—19., die Träger des Welthandels im Alterthum. Ihr Handel, der Ausfuhr besonders phönizischer Fabrikate, Einfuhr von Metallen, Edelsteinen, Gewürzen u. s. w. und Spedition verband, erstreckte sich von Indien an im fernsten Osten, dessen Produkte sie verbreiteten sammt den indischen Namen (so die Namen der Baumwolle, Sanskr. karpâsa, Esth. 1, 6. כַּרְפַּס; Affe, Sanskr. kapi, קוֹף. Elfenbein, Sanskr. ibha, שֶׁן־הַבִּים. Pfau, malab. togëi, תֻּכִּיִּים. Sandelholz, malab. valgum, אַלְגֻּמִּים, אַלְמֻגִּים, 1 Kön. 10, 22. 2 Chron. 9, 10 f. Narde, Sanskr. nardîn, נֵרְדְּ, Hohesl. 1, 12; 4, 13 f. Safran, Sskr. kankuma, כַּרְכֹּם, Hohesl. 4, 14.), welche spätestens von Salomo's Zeit an (die Namen einiger Edelsteine, Smaragd, בָּרֶקֶת, Sskr. marakta, Topas, פִּטְדָה, vom Sskr. pîta, gelb, 2 Mos. 28, 17.

Ez. 28, 13., vielleicht schon früher) in's Hebräische übergingen. Die äußerste Westgrenze des phönizischen Handels, welche die heil. Schrift kennt, ist Tarschisch, ein phönizischer Koloniedistrikt, Jes. 23, 10. vgl. Arrian, Alex. 3, 86. Dieses muß man nach 1 Mos. 10, 4. Ps. 72, 10. Jes. 66, 19. jedenfalls im Westen am Mittelmeer suchen, nicht wie Josephus, unter den Neuern Hartmann, in Cicilien, Tarsus, auch nicht in Afrika, wo man es in Karthago nach LXX oder aus Mißverstand des Ausdrucks Tarschischschiffe, 2 Chron. 9, 21; 20, 36 f., in Aethiopien finden wollte, noch weniger in Indien, da sich Jonas 1, 3; 4, 2. ja in Joppe dorthin einschiffte und die Annahme der Umschiffung Afrika's durch die Phönizier doch sehr unwahrscheinlich ist, sondern nach der jetzt verbreitetsten Ansicht (Bochart, Michaelis, Bredow, Heeren, Gesenius, Rosenmüller, Bohlen u. A.), in dem nach Plin. hist. nat. III. 4. Diod. Sic. V. 35 sqq. metallreichen Spanien, wo Tartessus, jenseits der Meerenge von Gibraltar, zwischen den Mündungen des Guadalquivir nach Strabo 3, 147 f. Mela 2, 6. 9. ein Hauptstapelplatz Phöniziens im Westen war. Vgl. Winer, Realw. unt. Tarschisch. Sie holten daher besonders Metalle, Ezech. 27, 12. 25; 38, 13. Jer. 10, 9., Silber, Eisen, Zinn und Blei. Kauffahrteischiffe, welche große Lasten tragen konnten, wurden daher Tarschischschiffe genannt, 1 Kön. 10, 22; 22, 49. Jes. 2, 16; 60, 9. Saalschütz Archäol. S. 171 vermuthet, das Wort bedeute eine besondere Art von Ruderschiffen, indem er תַּרְשִׁישׁ von רָשַׁשׁ, die Wogen brechen, ableitet und das griech. *ταρσος*, Ruder, vergleicht. Aelteren Uebersetzern, denen Luther folgt, ist תַּרְשִׁישׁ Name für das Meer, von den brechenden Wogen benannt. Der Libanon lieferte treffliches Schiffsbauholz in Menge. (Ueber den phöniz. Handel vgl. weiter die prophet. Stellen Joel 3, 9 ff. Jes. 23. Ezech. 26 f. und die Comment. von Gesenius, Hitzig, Hävernik. Hengstenberg, de rebus Tyriorum. Heeren, Ideen. Mannert, Geogr. VI. I. 337 ff. Ritter, Erdk. Hamaker, miscell. phoenic.). Aegypten, früher ziemlich abgeschlossen, und namentlich auch der Vermischung mit dem semitischen Israel abgeneigt, 1 Mos. 46, 34., wurde doch besucht von auswärtigen Handelsleuten, namentlich arabischen, und hat in den ältesten Zeiten schon Getreide ausgeführt, allerlei Spezereien dagegen, Balsam, Würze, Myrrhen, 1 Mos. 37, 25; 43, 11. (wahrscheinlich wegen des massenhaften Verbrauchs für die kostbarere Art der Einbalsamirung) eingeführt. Später, in einer Zeit, wo sie schon mehr mit ausländischen Elementen gemischt waren, nahmen die Aegypter mehr aktiven Theil am Welthandel, von Psamtik I. an, unter dessen Sohn Necho II. (reg. 611—605, vgl. Herod. II. 158 ff. IV. 42.) Afrika durch phönizische Seeleute in ägyptischen Diensten umschifft worden seyn soll. Doch scheint der Handel meist in den Händen der Griechen gewesen zu seyn, denen Amasis die Seestadt Naucratis öffnete. — Der hamitische Weltsinn, berechnende Verstand und Weltgewandtheit, vereinigt mit der semitischen Energie und Unternehmungsgeist oder mit japhethitischer Beweglichkeit und Wanderlust machte diese Mischvölker vor andern tüchtig zum Handel. Noch sind die rein semitischen, von Israel abstammenden, 1 Mos. 25, 13., nordarabischen Hirtenvölker, Jes. 60, 7., die Nabathäer, נְבָיוֹת, vgl. 1 Makk. 5, 24 ff. Joseph. Ant. I, 12. 4., und Kedarener, deren Nachbarn (Plin. 5, 12. Cedrei), zu erwähnen, da sie nicht nur durch den Handel mit den Erzeugnissen ihrer Heerden sich bereicherten, Jes. 60, 7; 21, 16. Ez. 27, 21., sondern auch bedeutenden Zwischenhandel trieben, Diod. Sic. 19, 94. Apul. flor. 1, 6. Ebenso die ihnen benachbarten (später mit ihnen vermischten?) Edomiter, besonders so lang die Häfen Eloth und Eziongeber am rothen Meer in ihren Händen waren. Vorübergehend betheiligten sich auch die semit. Syrer (sonst in lebhaftem Verkehr mit den Phöniziern, Ezech. 27, 16. nach der Lesart אֲרָם statt אֱדֹם u. V. 18.) am Welthandel, unter den Königen Hasael und Rezin, die im Besitz von Eloth waren und syrische Kolonisten dort hatten, 2 Kön. 16, 6. Bezeichnend für ihre Schlauheit im Handel ist das Sprüchwort: ein Syrer über einen Phönizier! Auch war Damaskus, an der Handelsstraße zwischen Vorder- und Mittelasien, jederzeit ein Hauptstapelplatz des vorderasiatischen Binnenhandels. — Vorübergehend war einmal auch das israelitische Volk in der vorchristlichen Zeit

mitthätig im Welthandel, in der Zeit Salomo's. Doch war der einzige Großhändler (wie solch königliches Monopol auch sonst im Orient, z. B. Persien, vorkommt) der König selbst. Er ließ, trotz der Warnung des Gesetzes, 5 Mos. 17, 16., durch eine Art königlicher Handelscompagnie, מִקְוֵה סֹחֲרֵי הַמֶּלֶךְ, 1 Kön. 10, 26 ff. 2 Chron. 1, 16 f., in Aegypten Pferde für sich und andere Könige kaufen, auch in dem edomitischen von David eroberten Hafen Eziongeber (vielleicht das spätere Assiun, jetzt verfallen, in der Nähe von Eloth, dem spätern Aelana, dessen heutige Trümmer Gelena bei Akaba) Schiffe bauen, 1 Kön. 9, 26 f. 2 Chron. 8, 17., die in Verbindung mit den Schiffen Hirams, wahrscheinlich mit phönizischen Seeleuten bemannt, bis Ophir (s. d. Art.) kamen und nach drei Jahren daher allerlei Luxusgegenstände, Gold, Silber, Edelsteine, Elfenbein, Sandelholz (zu Treppen im Tempel, königlichen Palast, musikalischen Instrumenten, 2 Chron. 9, 11. 1 Kön. 10, 12.), Affen und Pfauen zurückbrachten. Ob sich mit diesem Einfuhrhandel ein Ausfuhrhandel von palästinensischen Produkten, Balsam, Oel u. s. w. oder Manufakturen, Sprüchw. 31, 24., verband und ob oder wie Salomo mit seinem Handelsfreund abrechnete, darüber ist uns nichts berichtet. Zwischen beiden fand überdies ein Tauschhandel statt, so daß jener diesem das Gold und Cedernholz mit Waizen und Oel, ja mit Abtretung von 20 palästinischen Städten, 1 Kön. 9, 11 ff., bezahlte. Auf vermehrte Berührung Palästina's mit dem Welthandel deutet auch die von ihm auf, wie es scheint, ausländische Kaufleute, תָּרִים, רֹכְלִים, gelegte Abgabe, 1 Kön. 10, 15. Josaphat's vom israelitischen König Ahasja veranlaßter Versuch, in Verbindung mit diesem die Ophirschifffahrt von Eziongeber aus wieder in Gang zu bringen, 1 Kön. 12, 49. 2 Chron. 20, 36 f., wurde nach der Weissagung des Propheten Eliefer durch Zerschellen der Schiffe im Hafen vereitelt. Einen zweiten Versuch, zu dem er aufgefordert wurde, wagte er nun nicht mehr. Später ging dieser Hafen mit dem Besitz Edoms verloren, 2 Kön. 8, 20 ff. Aus Ps. 107, 23 ff. Sprüchw. 31, 14. läßt sich nicht auf israelitischen Seehandel, als etwas Gewöhnliches, schließen. — Nach der babylonischen Gefangenschaft wurden an verschiedenen Orten des Landes auf den freien Plätzen an den Thoren Victualienmärkte gehalten, von Inländern und Ausländern besucht. Der besuchteste war wohl in Jerusalem, Nehem. 13, 15 f., wo sogar, vielleicht schon von Sacharja's Zeit an, 14, 21., ein Markt in den Umgebungen des Tempels, auf der niedersten, mit Doppelhallen umgebenen, auch Heiden zugänglichen Terrasse des Tempelberges stattfand mit lebhaftem Geldwechsel und Vieh- Mehl- Salzhandel, veranlaßt durch die Tempelabgabe und Opferrequisite, Joh. 2, 14 f. Matth. 21, 12., besonders an hohen Festen, vgl. Reland I. 8. 6 ff. *Lightfoot*, hor. hebr. p. 411. *Hieros.* jom tob f. 63, 3. Auch Krämer, Hausirer zogen im Lande herum. Tr. Maaser. 2, 3. Der makkabäische Fürst Simon begünstigte den Handel durch Verbesserung des sonst nicht sehr bequemen Hafens zu Joppe, 1 Makk. 14, 5. Herodes d. Gr. durch den Bau des Hafens von Cäsarea, Jos. Ant. XV, 9. 6. bell. jud. I, 21. 5 sqq. Aber größtentheils Griechen hatten hier den Handel in Händen, Joseph. bell. jud. III, 9. 1., und bei den Juden war, so lang sie in ihrer Väter Heimath dem Landbau sich widmen durften, das Interesse für den Handel noch nicht überwiegend. Sie sind erst nach und nach das Handelsvolk geworden, das sie heutzutage sind, in Folge ihrer Zerstreuung, auch Vermengung mit Völkern anderen Stammes, mit semitischen Völkern, insbesondere Babyloniern, Egyptern, Phöniziern und andern kanaanitischen Ueberresten, später auch mit Völkern aus Japheths Stamm. In manchen Ländern, wie in Aegypten, lockten sie günstige Gelegenheit und Privilegien, vgl. Joseph. bell. jud. II, 21, 2. und *J. S. de Schmidt*, diss. de comm. et nav. Ptolem. in seinen opp. p. 304. In andern dagegen trieb sie Ausschließung vom Staatsdienst, Landbau, bürgerlichen Gewerben oder Verfolgung und Vertreibung aus Noth zum Handel, als dem einzig ihnen übrig gelassenen Existenzmittel, auf das sie namentlich hingewiesen waren unter denjenigen Völkern, bei denen der Handel als etwas des freien Mannes nicht Würdiges, der Beschäftigung mit dem Ackerbau und dem Kriegshandwerk nachgesetzt wurde. Geldhandel und Wechsel sind

vornehmlich durch die Juden in Gang gekommen, letztere als ein bequemes Mittel für die verfolgten Juden, ihr Vermögen auch auf der Flucht mit sich nehmen zu können. Im Mittelalter war in manchen Gegenden der Handel fast einzig in den Händen der Juden, so daß man ihnen zu Gefallen die Markttage von Sonnabend auf den Sonntag verlegte. Jüdischer Wucher ist ein stehender Gegenstand mittelalterlicher, kirchlicher und bürgerlicher Gesetzgebung. Vgl. Dohm, von der bürgerlichen Verbesserung der Juden, S. 35. Jost, Gesch. der Israeliten. Sonst: Saalschütz, Archäol. I. 158 ff., mos. Recht I. 182 ff. Michaelis, mos. Recht §. 39. Winer, Realw. unter Handel. Heeren, Ideen. Ritter, Erdkunde. Jahn, häusl. Alterth. II. 1 ff. Ewald, israel. Gesch. Bertheau, Abhandl. zur Gesch. der Isr. Gött. 1842. Monogr. *Tychsen*, de commerciis et navig. Hebr. ante exil. babyl. in Comment. Gott. XVI. (*Anderson*, history of Commerce. *Barnes*, ancient commerce of western Asia in American biblical repository 1841.) Leyrer.

Handfaß, ein runder (worauf der hebr. Name כִּיּוֹר, von כּוּר, rund seyn, deutet), oben offener Waschkessel von Kupfer von nicht näher bestimmter Größe, LXX *λουτὴρ*, Vulg. labrum, auf kupfernem Gestell, כֵּן (nach Clemens u. A. Deckel von der arab. rad. كَنَّ operuit), im Vorhof des israelit. Heiligthums zwischen dem Brandopferaltar und dem Eingang in's Heilige zum Gebrauch der Priester, die jedesmal vor dem Opfer oder dem Eintritt in's Heiligthum Hände und Füße waschen mußten, „damit sie nicht sterben“, und in dieser sinnbildlichen Reinigungsceremonie eine beständige Erinnerung hätten, daß sie gereinigt von den im täglichen Handel und Wandel vorkommenden Befleckungen vor dem Herrn erscheinen müssen (vgl. Joh. 13, 10.) und nicht mit ungeheiligten Füßen das Heiligthum betreten, nicht mit unheiligen Händen (vgl. 1 Tim. 2, 8.) den Opferdienst verrichten dürfen, was eine todeswürdige Entheiligung des Heiligsten wäre. Vgl. 2 Mos. 30, 17 ff.; 40, 7. 11. 30. Ueber die Salbung und Weihe desselben 2 Mos. 30, 28. 3 Mos. 8, 11. — Nach 2 Mos. 38, 8. vgl. 35, 24—26. haben die beim Heiligthum dienenden Frauen (1 Sam. 2, 22.) durch Weihung des Erzes, בְּמַרְאֹת, an ihren Metallspiegeln (*κάτοπτρα, χαλκεῖα*) das Material dazu geliefert. Bähr, Symb. I. 484 ff. und Ewald, Alterth. 326, A. 3. übersetzen: mit Spiegeln; diese am Geräthe irgendwie angebrachten Spiegel sind ihm nicht sowohl Mittel äußerer Beschauung für die Priester (wie Einige behauptet haben — aber wozu ein Spiegel, um Flecken an Händen und Füßen zu sehen?) oder für die am Heiligthum mit Tanz, Gesang, Musik und Verfertigung von Tempelschmuck dienenden Weiber, wie Ewald annimmt, als vielmehr ein den Priestern insbesondere geltendes *γνῶθι σαυτὸν* vor dem Eingang in's Heiligthum Jehovah's, ähnlich dem vor dem Eingang des delphischen Tempels, ein mahnendes Sinnbild sittlicher Selbstbeschauung: der Reinigung und Heiligung muß Selbsterkenntniß vorausgehen. Die Gründe Bähr's, warum die Spiegel nicht das Material zum Handfaß gewesen seyn können, sind nicht stichhaltig. Sinnreich ist die typische Beziehung, die J. F. v. Meyer, Blätter f. höhre Wahrh. Ausw. II. S. 65 f. dem Handfaß und den zu dessen Fertigung dienenden Spiegeln gibt: „Der schwache und eitle Mensch beschaut sich gern in seiner Tugend und Frömmigkeit, sollte aber statt dessen sich nur fleißig von Sünden reinigen; jenes that das leibliche Israel allzuhäufig, und nahm seine Flecken im Spiegel der Selbsterkenntniß nicht wahr, Jak. 1, 23 f. Der Abwaschungen aber einer Natur, deren Unreinigkeiten er erkannt hat, befleißigt sich der wahre, geistliche Israelite und Priester. Er macht aus dem Spiegel ein Reinigungsgefäß.“ Luthers Uebersetzung: gegen den Weibern u. s. w. gibt keinen klaren Sinn. Aehnlich *Geddes:* sub inspectione mulierum, offenbar sprach- und sinnwidrig. — Im samarit. Pentateuch und LXX findet sich zu 4 Mos. 4, 14. eine wahrscheinlich eingeschobene Notiz über die Einhüllung des Handfasses beim Transport in rothe Purpurdecken und blau gefärbte Felle. Die jüdische Tradition versteht dasselbe mit zwei Hahnen (Jarchi דַּדִּים, Brüste) am Boden auf beiden Seiten, durch welche jedesmal das Wasser zum Waschen herausgelassen wurde; das

Gestell war, wie Bähr vermuthet, das eigentliche Waschgefäß, während das Faß bloß das Reservoir für das heilige (4 Mos. 5, 17.) Wasser ist. — Der salomonische Tempel nach seinem größeren Maßstab hatte an der Stelle dieses Handfasses ein größeres, das sogenannte eherne Meer, 1 Kön. 7, 23., während die zehn ehernen כִּיֹּרוֹת, jedes zehn Bath fassend, rechts und links auf viereckigen, drei Ellen hohen, mit Figuren von Palmen, Cherubim, Ochsen und Löwen verzierten, auf Rädern beweglichen Gestellen, מְכֹנוֹת, zum Abwaschen der Opferstücke dienten, 1 Kön. 7, 27—37. 2 Chron. 4, 6. Aus den Kesseln wurde wahrscheinlich durch Hahnen das unreine Wasser in den Kasten gelassen, der, so oft er voll war, ausgeleert wurde. Ahas ließ die Kessel und die verzierten Füllungen, מִסְגְּרוֹת, der Gestelle wegnehmen, 2 Kön. 16, 17., und da 2 Kön. 25, 16. Jer. 52, 17. unter den als Beute von den Chaldäern weggeführten Stücken nur die Gestelle erwähnt sind, so scheinen die Kessel nachher nicht wieder hergestellt worden zu seyn. Im nachexilischen Tempel war nur ein כִּיּוֹר, nach der Mischna von einem gewissen Ben Katin mit zwölf Hahnen und einer Maschinerie zum Einfüllen und Ablassen des Wassers versehen; daß im herodianischen Tempel kein Handfaß gewesen sey, läßt sich aus dem Stillschweigen des Josephus bell. jud. 5, 5. bei Beschreibung des Tempels nicht sicher schließen. Vgl. ältere allgem. Werke: *Ugolin.* thes. antiq. sacr. *Lamy,* de tab. sacr. *Lightfoot,* descriptio templi. Monographieen: *H. G. Clemens,* de labro aeneo. Utr. 1725. *B. F. Quistorp,* de speculis labri aenei. Gryph. 1773. **Leyrer.**

Handschriften der Bibel, s. Bibeltext des A., des N. T.

Handtrommel, s. Musik bei den alten Hebräern.

Handwerke bei den Hebräern. Darin, daß der erste Handwerker, dessen die heil. Geschichte Meldung thut, ein Metallarbeiter ist, Thubalkain, Sohn des Lamech und der Zillah, ein לֹטֵשׁ, Hämmerer oder Schmid von כָּל־חֹרֵשׁ allerlei Werkzeug in Kupfer (prius aeris erat quam ferri cognitus usus Lucr. 1282 sqq. weil besser zu bearbeiten und häufiger in größeren Massen gediegen vorkommend) und Eisen 1 Mos. 4, 22., liegt eine bedeutsame Hinweisung darauf, daß überhaupt die Bearbeiter der Metalle die ersten eigentlichen Handwerker waren. Zuerst das Bedürfniß von Werkzeugen für den Ackerbau, bald auch von Waffen für Jagd und Krieg konnte bei zunehmender Bevölkerung Gegenstand ausschließlicher Beschäftigung werden. So bezeichnet denn auch im Hebräischen der allgemeinste Ausdruck für Handwerker חָרָשׁ vorzugsweise (wie faber, griech. τεχνιτης, Ap.Gesch. 19, 24 f.) Arbeiter in Metall, überhaupt härterem Material, Stein, Holz, letzteres nicht ohne den Beisatz אֶבֶן, עֵץ. Handwerke, welche weniger Kraft und Geschick, einfachere Manipulationen erforderten, und der Befriedigung der unmittelbaren Lebensbedürfnisse dienten, Bäckerei, Weberei, Holzarbeiten, Verfertigen der Kleider, selbst Häuserbauen wurden in der älteren patriarchalischen Zeit (vgl. *Homer,* Odyss. V, 243. XXII, 178 sqq.) von den Hausvätern, Hausmüttern oder Sklaven getrieben, selbst noch in spätern Zeiten, als die Handwerke mit ihren verschiedenen Zweigen sich zünftig vertheilten, 1 Sam. 2, 19. 2 Sam. 13, 8. Sprüchw. 31, 21. 24. Apg. 9, 39. Doch hat man bei den Hebräern nicht an kastenartig abgeschlossene Zünfte zu denken oder ein den Erfindungsgeist tödtendes Monopol, das einem Stamm ausschließlich zugekommen wäre. Die mit göttlicher Weisheit erfüllten, in mehreren Künsten, Metallarbeit, Steinschneidekunst, Buntweberei erfinderischen (2 Mos. 31, 2—6; 35, 30 ff.; 36, 1.) Werkmeister (חֹשְׁבִים, Sinnkünstler) der Einrichtung des mosaischen Cultusaparats, Bezaleel und Oholiab, waren jener aus Juda, dieser ein Danite. Aber jeder, der den Geist der Weisheit und natürliches Geschick hatte, 2 Mos. 28, 3., ohne Unterschied des Stamms, auch Weiber 2 Mos. 35, 25., legten mit Hand an das Werk. Auch der von Hiram dem Salomo für den Tempelbau gesandte tyrische Werkmeister Hiram Abif 2 Chron. 2, 14., war in verschiedenen Kunstzweigen erfahren — ein Beweis, daß auch in Phönizien die Entwicklung des Kunstfleißes nicht durch Kasteneintheilung gehemmt war. In den Städten wohnten jedoch in späteren Zeiten die Genossen eines Handwerks in besonderen Quartieren zusammen; so gab es in Jerusalem eine Bäckerstraße

חוּץ הָאֹפִים Jer. 37, 21., einen Platz am Thor, das in's Thal Ben Hinnom führt, שַׁעַר הַחַרְסוּת (Töpfereithor, Luth. Ziegelthor), wo wahrscheinlich Töpfer wegen der Nähe von Thongruben ihre Werkstätten hatten; ein Quartier für die lärmenden Eisen- und Erzarbeiter, *χαλκειον* Jos. bell. jud. V, 8. 1. Vielleicht waren auch in dem גֵּי חֲרָשִׁים im Stamm Benjamin, nicht weit von Jerusalem, 1 Chron. 4, 14. Neh. 11, 35. (Luth. Zimmerthal), als in einer besonders dazu geeigneten Lokalität, mehrere Werkstätten errichtet von Metallarbeitern aus dem Stamm Juda. Die kastenartige Beschäftigung einiger Familien des Stamms Juda mit Byssusweberei, Töpferei u. s. w., 1 Chron. 4, 21 ff., scheint bloß in Aegypten stattgefunden zu haben. Die Töpfer arbeiteten für das königliche Monopol und wohnten auf seinen Domänen. Auch die andern Israeliten machten sich nach und nach während ihres Hirtenlebens in Gosen nicht nur mit Acker- und Gartenbau, 5 Mos. 11, 10 f. 4 Mos. 11, 5., sondern auch mit dem ägyptischen Kunstfleiß vertraut, von dessen schon früh in verschiedenen Zweigen vorgeschrittener Entwicklung die Gemälde und Reliefs der Katakomben ein unzweideutiges Zeugniß ablegen *). Am Sinai übten Arbeiter in Gold, Silber, Erz, Holz, Edelsteinen, Weber, Lederarbeiter ihre Kunst vornehmlich an der Stiftshütte. In Palästina fand das Volk nicht nur ergiebige Eisen- und Kupferbergwerke vor, 5 Mos. 8, 9; 33, 25., gegen deren Betrieb durch die Israeliten nicht das argum. ex silentio geltend gemacht werden kann, für denselben aber auch nicht Hiob 28, 1 ff., da der Verfasser ohne Zweifel den ägyptischen und arabischen Bergbau im Auge hat, von welch letzterem, wenigstens zum Theil, das in Palästina verarbeitete Gold stammt, sondern sie trafen auch unter den kanaanitischen Einwohnern schon einen ziemlich entwickelten Kunstfleiß, namentlich durch den Einfluß der gewerbsamen Phönizier, die von nun an**), besonders aber zur Zeit Davids, 2 Sam. 5, 11. 1 Chron. 14, 1; 22, 15., und Salomo's, 1 Kön. 5, 1 ff.; 7, 13 ff., die Lehrmeister Israels wurden. Von ihnen stammen ohne Zweifel die kostbaren, 1 Kön. 10, 18; 22, 39. Am. 3, 15; 6, 4. erwähnten Elfenbeinarbeiten. Die Uebung dieser Künste wurde bei heidnischen Völkern mächtig befördert durch den Bilderdienst (m. vergl. Apg. 19, 23 ff.); bei den Phöniziern kam noch der Luxus im Gefolge des Handels hinzu.

Die einzelnen bei den Israeliten betriebenen Gewerbe betreffend, so erscheinen 1) Gold- und Silberarbeiter schon in früher Zeit als Diener des Luxus in Geschmeide 1 Mos. 24, 22. 53. und Gefässen, Richt. 5, 25. 1 Kön. 10, 21. Esth. 1, 7. Esra 5, 14. Sie widmen ihre Kunst dem Dienst Jehovah's, 2 Mos. Kap. 37—39. 1 Kön. 6, 21 ff., doch auch abgöttischem Bilderdienst, 2 Mos. 20, 23; 32, 2 ff. Richt. 17, 4. Jes. 40, 19; 41, 7; 44, 10. Jerem. 11, 14. Weish. 15, 9. Sie heißen צֹרְפִים Richt. 17, 4. מְצָרְפִים Mal. 3, 2. Läuterer, Schmelzer (griech. *χρυσουργοι*, *ἀργυροχοοι*, *ἀργυροκοποι* Apg. 19, 24.), weil nicht nur Formgebung, sondern auch

*) In einem Gemälde aus der Zeit des Tuthmosis III., des Vertreibers der Hyksos (s. d. Art. Aegypten Bd. I, S. 145 f.) über 200 Jahre vor dem Auszug Israels sehen wir die Werkstätten der Zimmerleute und Tischler mit Bohrer, Säge, Winkelmaß, Leimkachel u. s. w., den Schreiner mit seinen Gesellen an einem Kästchen von eingelegter Arbeit, mit Auflegen des Furniers beschäftigt. In einem andern Grabgemälde sieht man die Geschäfte des Schmids, Gerbers, Färbers, der Flachsbereitung von der Aussaat bis zum Weben u. s. w., und überall ist ein Schreiber, der diese Arbeiten beaufsichtigt. Ueber die ägyptische Weberei vgl. ***Wilkinson***, manners and customs of the ancient Egypt. III, 113 sqq. Ueber Metallarbeiten ***Rosell*** T. 57—62. mon. civ. II, 344 sqq. Ziegler ***Rosell.*** II, 254 sqq. Töpfer, Descr. de l'Egypte II, pl. 87 sqq. V, pl. 75 etc.

**) Das Aussterben des noch in Aegypten auferzogenen Geschlechts in der Wüste, noch mehr die Wirren der Richterzeit, zum Theil feindlicher Druck, Richt. 5, 8. 1 Sam. 13, 19., indem besonders Metallarbeiter, um das unterjochte Volk zu schwächen, oft von Eroberern als Kriegsgefangene davongeschleppt wurden, Jer. 24, 1; 29, 2., scheinen einen Stillstand, wo nicht Rückschritt der gewerblichen Bildung bedingt zu haben. Bei verhältnißmäßigem Fortschreiten von der Stufe aus, auf der das Volk bei seinem Auszug aus Aegypten stand, hätten David und Salomo keine phönizischen Werkmeister bedurft.

Läuterung צָרַף, זִקֵּק von unedlen Stoffen סִיגִים, z. B. des Silbers von Blei, Jes. 1, 22, 25., Schmelzen הִתִּיךְ, Probiren בָּחַן Sprüchw. 17, 3., auch Mischungen חַשְׁמַל Ez. 1, 4. 27., χαλκολίβανον Offenb. 1, 15; 2, 18. zu ihrem Geschäfte gehörten. Sonst bestand ihre Kunst in Gießen נָסַךְ Jes. 40, 19. von Statuen, יָצַק 2 Mos. 25, 12. u. ö. von Gefässen u. s. w., zu Blech schlagen רִקַּע Jes. 44, 12. getriebener Arbeit מִקְשָׁה 2 Mos. 25, 31. 36. 4 Mos. 10, 2., Ueberziehen mit Blech צִפָּה, חִפָּה, Löthen דֶּבֶק, Goldfäden schneiden קִצֵּץ פְּתִילִים 2 Mos. 39, 3., Einfassung von Edelsteinen (Brustschildlein des Hohepriesters 2 Mos. 28, 11. 17.), Korallen רָאמוֹת Hiob 38, 18., Perlen פְּנִינִים, vergl. Hohesl. 1, 10. Sie bedienten sich des Amboses פַּעַם Jes. 41, 7., ἄκμων Sir. 38, 29., Hammers מַקֶּבֶת Jes. 44, 12. פַּטִּישׁ, der Zange מֶלְקָחַיִם, des Meisels חֶרֶט 2 Mos. 32, 4., Blasebalges מַפֻּחַ Jer. 6, 29., Schmelztiegels מַצְרֵף Sprüchw. 17, 3., Schmelzofens כּוּר Ez. 22, 18 ff. 2) Arbeiter in Erz oder Kupfer חָרָשֵׁי נְחֹשֶׁת (1 Kön. 7, 14. χαλκευς 2 Tim. 4, 14.) und in Eisen חָרָשֵׁי בַּרְזֶל Jes. 44, 12. 2 Chron. 24, 12., besonders Waffenschmide und Grobschmide gab es wohl nur in Zeiten der Unterdrückung keine unter Israel 1 Sam. 13, 19. vgl. Richt. 5, 8., gewiß aber in ziemlicher Anzahl in den durch weltliche Kultur ausgezeichneten Zeiten der Königsherrschaft, 2 Kön. 24, 14 ff. Zu den Arbeiten in Erz gehörte auch das Schlagen desselben zu Blech, Gießen zu Säulen, Spiegeln u. s. w., 1 Kön. 7, 46. Hiob 37, 18., Poliren מָרַט, Verfertigung von allerlei Gefässen, besonders Kochtöpfen סִיר, פָּרוּר 3 Mos. 6, 28. 4 Mos. 16, 39. Jer. 52, 18., Waffen, Helm, Panzer, Speer 1 Sam. 17, 5 f. 2 Sam. 21, 16., Ketten, daher נְחֻשְׁתַּיִם genannt, Richt. 16, 21. Auch das Gewerbe der Schlosser מַסְגֵּר und Kleinschmide 2 Kön. 24, 16. Jer. 29, 2. ist wohl erst in späterer Zeit aufgekommen; doch schon Richt. 3, 25. wird Schloß und Schlüssel erwähnt. Nach Nahum 2, 4. scheint in späterer Zeit auch in Stahl פְּלָדָה (viell. das בַּרְזֶל מִצָּפוֹן Jer. 15, 12.) gearbeitet worden zu seyn. 3) Die Steinschneidekunst 2 Mos. 28, 11 ff. 21. חָרַשׁ אֶבֶן hatten die Israeliten aus Aegypten mitgebracht, wo sie zur Verfertigung von heiligen Steinen mit symbol. Figuren, z. B. Käfern, wie sie häufig gefunden werden, namentlich aber von Siegeln getrieben wurde (daher die Kunst a parte pot. פִּתּוּחֵי חֹתָם heißt). 4) Holzarbeiter חָרָשֵׁי עֵץ 2 Sam. 5, 11. Jes. 44, 13. begreift Bildschnitzer, Tischler, Zimmerleute (τέκτων Matth. 13, 55. Mark. 6, 3. ist sowohl Tischler als Zimmermann), Wagner, bei dem häufigen Gebrauch der Wägen zum Ackerbau, Krieg und Reisen, ein Hauptgewerbe. Sie bedienten sich der größeren Axt כַּשִּׁיל, מַעֲצָד, קַרְדֹּם, des Beils גַּרְזֶן, des Schnitzmessers oder Hobels מַקְצוּעָה, Zirkels מְחוּגָה, Rothstifts שֶׂרֶד (nach And. Pfriemen) Jes. 44, 13., der Säge מְגֵרָה, מַשּׂוֹר Jes. 10, 15., des Bleiloths אֲנָךְ, der Richtschnur קַו mit der Setzwage מִשְׁקֹלֶת 2 Kön. 21, 13. Jes. 28, 17. — Instrumente, welche zum Theil auch 5) die Steinmetzen חֹצְבֵי אֶבֶן, חָרָשֵׁי 1 Kön. 7, 9. 2 Kön. 12, 13. 2 Sam. 5, 11. gebrauchten. Ohne Zweifel verstanden sie auch den Marmor zu glätten. 6) Die Maurer חָרָשֵׁי קִיר oder גֹּדְרִים 1 Chron. 14, 1. 2 Kön. 12, 13. vgl. Ezech. 13, 5., welche vielleicht auch Tüncher (טָחֵי תָפֵל Ezech. 13, 11. Talm. סייד Chel. 29, 3.) waren. 7) Ziegler oder Fabrikanten von Backsteinen לְבֵנָה mag es in denjenigen Gegenden gegeben haben, wo Bausteine selten waren, vielleicht auch in Paläſtina (wo man übrigens lieber mit Werksteinen baute Jes. 9, 9.), besonders aber in Babylonien 1 Mos. 11, 3., Assyrien Nah. 3, 14., Aegypten, 2 Mos. 5, 7. Der Lehm wurde durch Treten Nah. 3, 14. und Beimischung von Stroh 2 Mos. 5, 7. consistent gemacht, die formirten Backsteine an der Sonne getrocknet oder im Ziegelofen מַלְבֵּן 2 Sam. 12, 31. Jer. 43, 9. gebrannt. 8) Töpfer יֹצֵר, chald. פֶּחָר Dan. 2, 41. werden öfters erwähnt Ps. 94, 9. 1 Chron. 4, 23. Jes. 29, 16. 45, 9; 64, 7. Hiob 10, 9. κεραμευς Matth. 27, 7. 10., ein in seiner Werkstätte חרסות auf der Scheibe (אָבְנַיִם, aus zwei übereinander sich bewegenden, durch den Fuß in drehende Bewegung gesetzten Steinen Sir. 38, 32.) arbeitender Jer. 18, 3 ff. Sir. 38, 32 ff. Ehe der Thon חֹמֶר auf die Scheibe kam, wurde er mit den Füßen weich geknetet Jes. 41, 25. Die mit den Händen Sir. 33, 13. formirten Gefässe כְּלִי חֶרֶשׂ oder כְּלִי יֹצֵר

werden im Ofen, *καμινος*, gebrannt. Zur Töpferarbeit gehören Krüge oder Flaschen נֵבֶל Jes. 30, 14. Klagl. 4, 2. Jer. 48, 12. צַפַּחַת 1 Sam. 26, 11 ff. 1 Kön. 17, 12. Töpfe, Schalen und Becken מִזְרָק, סֵפֶל, צַלַּחַת, קְעָרָה, קֶסֶת (הַסֹּפֵר Ezech. 9, 2 ff. Dintenfaß) — Gefässe, welche die Reicheren aus Metall hatten. Daß sie das Glasiren verstanden haben, scheint aus Sprüchw. 26, 23. (Scherben mit Silberschaum überzogen) und Sirach 38, 34. hervorzugehen; auch findet man in Aegypten aus alter Zeit glasirte irdene Figuren. Weish. 15, 8. sind die *κεραμεις* auch Bildner von Figuren. Der Töpferacker bei Jerusalem Matth. 27, 7. 10. war wahrscheinlich eine einem Töpfer in Jerusalem gehörige, ausgebeutete Thongrube. 9) Glaser זוגגים M. Chel. 8, 9. vergl. Buxt. l. talm. p. 645 nennt erst der Talmud; doch finden sich nach Champollion in Abbildungen der ägypt. Hypogeen aus früher Zeit Darstellungen des Glaserhandwerks. Glas זְכוּכִית (rabb. זְגוּגִיתָא) wird erwähnt Hiob 28, 17. (n. And. Bergkrystall). Die Bekanntschaft mit demselben läßt der Verkehr mit den nahen Phöniziern, den Erfindern des Glases, voraussetzen. Sprüchw. 23, 31. Luth. Glas, im Hebr. כּוֹס Becher meist aus Metall. Vgl. *Michael.* hist. vitri ap. Hebr. in comm. soc. Gott. T. IV. p. 301. 10) Lederarbeiter. a) Gerber, *βυρσευς* Apg. 9, 43. talm. בּוּרְסִיא, bei den Juden wegen des üblen Geruchs gering geachtet, Cthub. 7, 10. Megill. 3, 2., daher auch vor den Städten wohnend, Baba bathra 2, 9., meist an Flüssen, oder wie der Gerber Simon in Joppe, am Meer Apg. 10, 6. In Aegypten war Lederbereitung nach den Abbildungen bei Champollion bekannt. Gegerbte und gefärbte Felle kommen als oberste Decke der Stiftshütte vor, 2 Mos. 25, 5; 26, 14. — rothgefärbtes Widderleder und Tachaschleder — nach Philo, Joseph. und den alten Uebersetzern hyacinthblaues Leder, welches auch Ezech. 16, 10. zu Luxusschuhen der Weiber diente — ob und nach welchem Thier (Luth. Dachs, Gesenius, De Wette: Seehund) ist unentschieden; Meier, hebr. Wurzelw. vergleicht das arab. طَخِش, dunkel seyn. b) Schuster, rabb. רַצְעָן Sabb. 60, 6. Pesach. 4, 6. Buxt. l. talm. p. 361. 429. 2284. Der Pfrieme מַרְצֵעַ kommt vor 2 Mos. 21, 6. 11) Weberei אָרַג eig. flechten, Hauptgewerbe des flachsreichen Aegyptens, Jes. 19, 9. vgl. Ezech. 27, 7. Sprüchw. 7, 16. — hier von Männern getrieben, war bei den Hebräern (Ausnahme während ihres Aufenthalts in Aegypten, 1 Chron. 4, 21.) nebst dem Spinnen טָוָה 2 Mos. 35, 25 f. Sprüchw. 31, 13. 19 ff. (מַטְוֶה, Gespinst), wie im übrigen Alterthum, meist Sache des Weibes, 1 Sam. 2, 19. 2 Kön. 23, 7. Apg. 9, 39., nicht nur für den Hausbrauch, sondern auch als Erwerbszweig, Sprüchw. 31, 24. Tob. 2, 11. Das Spinnen des in hölzernen Kämmen (s. *Wilkins.* III, 140.) gehechelten שָׂרַק, פִּשְׁתִּים שְׂרִיקוֹת Jes. 19, 9., Flachses (dessen Abfall, Werg נְעֹרֶת theils als Zunder, Jes. 1, 31., theils namentlich zur Verfertigung von Schnüren, Richt. 16, 9., Stricken, Seilen תִּקְוָה, חֶבֶל diente, Jos. 2, 15; 19, 9. Richt. 15, 13. Ps. 18, 6.) und der gekämmten Wolle geschah am Rocken כִּישׁוֹר, mit der Spindel פֶּלֶךְ. Man zwirnte שָׁזַר den Faden פְּתִיל. Der gezwirnte מָשְׁזָר Faden (dreifach gezwirnter חוּט מְשֻׁלָּשׁ Pred. 4, 12.) wurden auf Spulen סליל gewickelt, auf den hochschäftigen Weberbaum מָנוֹר 1 Sam. 17, 7. 2 Sam. 21, 19. gezogen (Aufzug שְׁתִי 3 Mos. 13, 48 ff., מַסֶּכֶת Richt. 16, 13 f., Trumm דַּלָּה Jes. 38, 12., der beim Abschneiden der Fäden am Weberbaume zurückbleibt und an den neuen Aufzug angeknüpft wird) und mit dem Weberschifflein אֶרֶג Hiob. 7. 6. der Einschlag עֵרֶב stehend hineingewoben, und mit dem Spaten יְתַד הָאֶרֶג Richt. 16, 14. festgeschlagen. Gewebe aus שֵׁשׁ מָשְׁזָר, gezwirntem Byssus waren besonders dauerhaft und wurden zu den Teppichen und Vorhängen des Heiligthums, dem Leibrock des Hohepriesters u. s. w. genommen. Auch aus Kameel- und Ziegenhaaren wurden gröbere Zeuge שַׂק zu Trauerkleidern, 2 Sam. 3, 31. Matth. 3, 4., Gürteln Jes. 3, 24., Zeltdecken 2 Mos. 26, 7. gewoben. Die Zelttuchmacher, *σκηνοποιοι* Apg. 18, 3. verfertigten aus den Haaren besonders der zottigen, cilicischen (*Plin.* hist. nat. VI, 28.) Ziege grobe, filzartige, regendichte Zelttücher יְרִיעָה. Paulus, aus Cilicien gebürtig, war ein Zelttuchmacher, wie viele seiner Landsleute. Die ziegenhärenen

Zeltdecken der Stiftshütte waren übrigens nicht von den groben, schwarzen Haaren der שְׂעִירִים, mit welchen vor Alters Hohesl. 1, 5., wie noch heutzutage, die Nomaden Arabiens ihre Zelte bedecken, sondern von den zartesten, wahrscheinlich weißen Haaren der עִזִּים. Verschiedene Stoffe durften nicht ineinandergewoben werden, 3 Mos. 19, 19. 5 Mos. 22, 11. u. M. Chilaim C. 9. Außer der einfachen Linnen- und Baumwollenweberei wird 2 Mos. 28, 4. 39. ein piquéartig gewürfelter Zeug תַּשְׁבֵּץ erwähnt, dessen Würfel eingefaßten Edelsteinen geglichen zu haben scheinen, mit hineingewobenen Goldfäden מִשְׁבְּצוֹת זָהָב Ps. 45, 12. Die Buntweberei (רֶקֶם, רִקְמָה, רֹקֵם, LXX *ποικιλτης* u. *ῥαφιδευτης*) mit Einschlag von Goldfäden, blauen und rothen Purpurfäden, Carmoisinfäden war eine höhere Stufe der Weberei, vgl. 2 Mos. 26, 36; 27, 16; 28, 39; 36, 37; 38, 18. Richt. 5, 30. Ezech. 16, 10; 26, 16. Ps. 45, 15. Ebenso die Damastweberei (der Name in דְּמֶשֶׁק, Teppich, Am. 3, 12. vorkommend, nicht von Damaskus benannt, sondern aus einem Steigerungsstamm von der Wurzel دمق, inseruit rem rei entstanden), LXX *ἔργον ὑφαντον ποικιλτοῦ*, Einweben von Figuren, z. B. Cherubim in den Zeugen מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב 2 Mos. 26, 1. 31; 28, 6; 35, 35; 36, 8; 39, 8., eine Kunst, in der die Phönizier Meister waren, Hom. Il. VI, 288 ff. Saalschütz, Archäol. I, 139. meint, diese schwierige Arbeit werde in zu frühe Zeiten hinaufgetragen, und übersetzt מ״ח: Stickerei; wir haben aber an die hohe Entwicklungsstufe des ägyptischen Kunstfleißes, schon lange vor dem Auszug Israels aus Aegypten, zu denken. Im Gegentheil unterscheiden Gesenius, Bähr u. A. רִקְמָה und מ״ח so, daß ersteres ein Aufnähen oder Einsticken bunter Figuren mit der Nadel auf einer Seite, letzteres Einwirken oder Einweben bezeichne, nach dem Vorgang der Rabbinen. Joma 9: רקם est opus, quod fit acu ideoque figuram unam tantum habet, חֹשֵׁב est opus textoris ideoque duas habet figuras (auf beiden Seiten). Buntgewirkte Kleider waren ein Luxusartikel schon in früher Zeit, Richt. 5, 30. Ps. 45, 14 f. Ezech. 16, 10. 13; 26, 16. Rothe und blaue Fäden lieferten die Purpurfärbereien Phöniziens. 12) Der Walker, *γναφευς*, כֹּבֵס Jes. 7, 3; 36, 2., reinigte sowohl frische Gewebe, als die getragenen, weißen, Mark. 9, 3. und bunten, Schabb. fol. 19, 1. (erstere bedurften dreitägige, letztere eintägige Arbeit) Kleider vom Schmutz durch Einweichen in Wasser, Schlagen und Stampfen in einem Trog, und bediente sich zur Entfettung des Mineralkali נֶתֶר und der Lauge aus Asche von Seifenpflanzen בֹּרִית Jer. 2, 22. Mal. 3, 2. Hiob 9, 30., auch des מֵי רַגְלַיִם, Urin, M. Schabb. 9, 5. Niddah 9, 6., und der Walkererde. Sie trieben wohl wegen des üblen Geruchs ihr Geschäft außerhalb der Stadt, in Jerusalem auf dem Walkerfeld שְׂדֵה כֹבֵס 2 Kön. 18, 17. Jes. 7, 3; 36, 2. am obern Teich, im Westen der Stadt. 13) Färber, wie Luther Mark. 9, 3. *γναφευς* übersetzt, kommen in der heil. Schrift nicht vor, dagegen im Talmud צבעים M. Baba kammah 9, 4. Eduj. 7, 8. 14) Die Salbenbereiter רֹקְחִים 2 Mos. 30, 25. 35. Pred. 10, 1. und רַקָּחִים 1 Sam. 8, 13. Neh. 3, 8. *μυρεψος* Sir. 38, 7., waren nicht unwichtige Leute im Orient, wo Wohlgerüche und Salbung der Haut so wichtige Stücke körperlichen Wohlbehagens sind, abgesehen von dem Gebrauch der wohlriechenden Oele und des Räuchwerks (רֹקַח 2 Mos. 30, 25. 30. steht für beides) zu heiligen, sinnbildlichen Handlungen und bei Bestattung der Todten, 2 Chron. 16, 14. Die Salben מִרְקַחַת 2 Mos. 30, 25. 1 Chron. 9, 30. מֶרְקָחָה Ezech. 24, 10. רִקֻּחִים Jes. 57, 9. waren meist eine Mischung aus feinem Olivenöl und andern wohlriechenden Oelen und Harzen, Galbanum, Weihrauch, Myrrhen u. s. w. (s. d. Art. Salben und Hartmann, Hebräerin am Putztisch I, 292 ff.). Ihre Bereitung war daher eine Kunst, die nicht nur von Sclavinnen, 1 Sam. 8, 13., sondern auch von Männern (Luth. Apotheker) betrieben wurde. Nach Solonischen Gesetzen war Salbenbereitung für Männer verpönt. 15) Bäckerei als besonderes Gewerbe kommt zuerst vor Hos. 7, 4 ff. Die Bäcker אֹפִים hatten in Jerusalem ihren Bazar, Jer. 37, 21. In Aegypten, wo die Bäckerei nach den vorhandenen Denkmälern (*Rosell.* mon. II, 2. 264. *Wilkins.* II, 385.) sehr ausgebildet war, wurde sie kastenmäßig betrieben; der שַׂר der Kaste, Oberbäcker, war Joseph's Mitgefangener,

1 Mos. 40, 2. (s. d. Art. Backen). 16) Das Gewerbe der Barbiere גַּלָּב, schon in Ezechiels Zeit vorkommend, 5, 1. (im Targ. Jon. zu Lev. 13, 45. und M. Schabb. 1, 2. סַפָּר) konnte erst seit der Zeit Alexanders des Gr., wo das Abscheeren des Barts allgemeiner wurde, häufiger werden, *Joseph.* Ant. 16, 11. 5. bell. jud. 1, 27. 5. Fürsten und Vornehme nahmen Barbiere in ihre Dienste. 17) Die Käsemacher, τυροποιοι, die in Jerusalem in einem besonderen Quartier, dem φαραγξ των τυροποιων, Käsemacherthal, wohnten, *Joseph.* bell. jud. 5, 4. 1. (Käse חֲרִיצֵי הֶחָלָב kommen 1 Sam. 17, 18. vgl. 2 Sam. 17, 29. vor). 18) Schneider nur im Talmud, M. Schabb. 1, 3. unter dem Namen חייט. Meist war das Verfertigen der Kleider Sache der Frauen, 1 Sam. 2, 19. Sprüchw. 31, 22 ff. Apg. 9, 39.

Der Betrieb eines Handwerks galt bei den Juden so wenig für etwas Erniedrigendes, daß vielmehr in der Mischna die Beschäftigung mit bloß gelehrten Studien streng getadelt, und Erlernung eines Handwerks als Pflicht angesehen wird, M. Kiddusch. 4, 14. Tosiphta in Kidd. 1. heißt es: Quicunque filium suum non docet aliquod opificium, est ac si doceret eum latrocinium. tr. Pes. 112 sq. Mach' lieber den Sabbath zum Werktag, als daß du von andern Menschen abhängig werdest, thue öffentlich die niedrigste Arbeit und nähre dich damit, und sage nicht; ich bin ein Priester, ich bin ein großer Mann, für mich paßt sich's nicht! Wie Paulus, so trieben die angesehensten Schriftgelehrten (R. Jochanan, der Sandalenmacher הַסַּנְדְּלָר, R. Isaak, der Schmid נפחא) zu ihrem Lebensunterhalt ein Handwerk. Der berühmte R. Hillel soll sich von Holzspalten ernährt haben. Doch galten einige Handwerke für weniger ehrenwerth; Weber, Barbiere, Gerber, Walker, Salbenmacher können nach M. Kiddusch. f. 82, 1. nie Hohepriester werden. Vgl. Oth. lex. rabb. p. 155. 291. *Lightfoot* p. 616. *Wetst.* N. T. II, 516. Die rabbinischen Bestimmungen über den Arbeitslohn der Handwerker, in Betreff dessen das Gebot, dem Arbeiter seinen Lohn noch an demselben Tage auszuzahlen, 3 Mos. 19, 13. 5 Mos. 24, 14 f., auch dem armen Handwerker zu Gute kam, s. Schulch. ar. chosch. ham. tit. 339. §. 6. Man vgl. Winer, R.W.B. unter Handwerk und den einzelnen Artikeln Metall, Weberei u. s. w. De Wette, Archäologie §. 104—115. Saalschüz, Archäol. I, 128—158. Jahn, häusl. Alterth. I, 432 ff. Hartmann, Hebräerin am Putztisch bes. Band I. II. *Iken,* antiqu. hebr. p. 578 sqq. Bellermann, Handb. I, 220 ff. Lehrer.

Hanna (חַנָּה = Anmuth) war ein bei Hebräern und Phöniziern (man erinnert sich gleich an Virgil's Anna, Dido's Schwester!) vielfach vorkommender Frauenname. In der Bibel werden drei Frauen dieses Namens erwähnt: 1) die Mutter Samuel's, die eine Gattin des Elkana aus Ramathaim — Zophim, die ihren nach langer Unfruchtbarkeit gebornen, ersten Sohn ihrem Gelübde zufolge dem Herrn weihte und dem Priester Eli für den Dienst Gottes übergab, bei welchem Anlasse ihr der bekannte, schöne Lobgesang in den Mund gelegt wird, der freilich ursprünglich bei anderem Anlasse gedichtet seyn muß, indem mehrere Züge desselben (z. B. V. 4. 10.) durchaus nicht auf Hanna und ihre Umstände passen; vielmehr scheint das, anderer gelegentlicher Andeutungen wegen (V. 5.) der Hanna beigelegte Lied eher Davidischen Ursprungs, es stammt jedenfalls aus der Königszeit und verherrlicht irgend einen bedeutenden Sieg über Feinde. Nach diesem Lobgesange ist großentheils derjenige der Maria, Luk. 1, 46 ff., gebildet. Hanna gebar übrigens noch 3 Söhne und 2 Töchter, 1 Sam. K. 1. 2. 2) Die Frau des Tobit aus dem Stamme Naphthali, Tob. 1, 9; 2, 1. 11; 11, 5.; nach der Vulgata, die Luther befolgt hat, wird 7, 2. 8. 14. 16; 8, 12. auch Reguel's Weib so genannt, wofür aber der griech. Text Ἔδνα hat. 3) Eine Prophetin aus dem Stamme Ascher, Tochter Phanuels; nach 7jähriger Ehe hatte sie — was zu ihrer besonderen Ehre angemerkt wird, da das spätere Judenthum und zum Theil auch das Heidenthum wie die ältere christliche Kirche die zweite Ehe, wo nicht verwarf, doch geringer schätzte, als den Wittwenstand, s. 1 Tim. 3, 2. (und dort Wetstein); 5, 5. 9. vgl. de Wette, Lehrb. d. christl. Sittenl. §. 252 ff.) — bis in's 84. Jahr als fromme Wittwe in Fasten und Beten zu Jerusalem

beim Tempel dienend Tag und Nacht verharrt. Als nun das Kind Jesus im Tempel dargestellt wurde, erkannte sie in ihm, Gott preisend, den verheißenen Messias und zeugte von ihm, ähnlich dem greisen Simeon, s. Luk. 2, 36 ff., vgl. Krummacher in Piper's evangel. Jahrb. IV, S. 43 ff. Rüetschi.

Hanno, s. Gregor VII. u. Guibert.

Hannover. I. Geschichte. (Allgem. Literatur: Joh. Karl Fürchtegott Schlegel: Kirchen- und Reformationsgeschichte von Norddeutschland und den Hannover'schen Staaten. Hannover 1828 ff. 3 Bde. — Rettberg: Ueber die Perioden einer Specialgeschichte der Hannoverschen Landeskirche in Illgen's Zeitschr. f. hist. Theol. Bd. V. Jahrg. 1835. St. 1. S. 267 ff. — W. Havemann, Geschichte der Lande Braunschweig und Lüneburg. Bd. 1. Göttingen 1853. Bd. 2. 1855.

1. Die Zeit der Gründung des Christenthums. (Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands. Bd. 2.) Das heutige Hannover wird dem größten Theile nach von einer Bevölkerung sächsischen Stammes (Westphalen, Ostphalen, Engern) bewohnt; im N.W. schließen sich Friesen an, im N.O. am Elbufer Slavische Stämme. Zuerst wurden die Friesen von der Predigt des Evangeliums erreicht (s. d. Art. Friesland), doch war die Kirche in Friesland erst sicher gegründet, als auch die Sachsen unterworfen und bekehrt waren. Die Bekehrungsversuche unter den Sachsen vor Karl dem Großen sind zum Theil sagenhaft, wenigstens unsicher (die beiden Ewalde), jedenfalls ohne nennenswerthen Erfolg. Bonifacius Wirksamkeit überschritt die Grenzen Sachsens wohl nicht, doch bereitete seine Predigt in Hessen und Thüringen die Bekehrung des Sachsenlandes vor. Hier mußte das Schwerdt dem Evangelium erst Bahn machen; in den langen blutigen Kriegen gegen Karl den Großen (772—803) vertheidigten die Sachsen ihre Götter und ihre Freiheit, bis sie an beiden verzweifelten. Schon während der Kriege arbeitete Karl planmäßig an der Bekehrung des Volks. Missionare, Bischöfe, Aebte begleiteten sein Heer; einzelne Theile des Landes wurden schon bestehenden auswärtigen geistlichen Stiftungen zur Bekehrung überwiesen. So die Gegenden an der Diemel dem Abte von Fulda, dann dem Bisthum Würzburg; die Gegend des späteren Bisthums Verden wahrscheinlich dem Kloster Amorsbach im Odenwalde. Die cellae Eresburg, Meppia, Visbeck, Rheine bildeten als Missionsstationen die Ausgangspunkte der Predigt; während von Westen einzelne auch in Friesland thätige Evangelisten, Willehad, Liudger, besonders kühn Lebuin oder Liafwin (vgl. die „vita Lebuini“ bei Pertz, Monumenta Germ. II, 360) eindrangen. Doch war der Erfolg wohl nicht groß. So lange die Sachsen ihre Freiheit zu retten hofften, gaben sie auch ihre Götter nicht auf. Das Regiment eines Bischofs schien ihnen unerträglich, der Zehnten ein Zeichen der Unfreiheit; die Habgier, oft auch die Grausamkeit der Sendboten, die wenigstens hie und da mehr Zehnten als Evangelium predigten (Alcuini ep. 37. 80.), schreckten ab. Erst nach Widukinds Taufe, als die Sachsen am Siege verzweifelten, ward das Christenthum rasch verbreitet. Schon 802 bei Aufzeichnung des sächsischen Rechts wird das Land als christliches angesehen (Eichhorn, Rechtsgesch. I, 61 f.), die Stiftung der Bisthümer vollendeten das Werk.

Die Gründung der Bisthümer ist dunkel. Die Angaben und ältesten Urkunden sind vielfach nachweisbar irrig, zum Theil absichtlich gefälscht. Schon früh finden sich zwei einander widerstreitende Angaben. Eine Nachricht aus der Zeit Otto's I. (De fundatione quarundam Saxoniae eccles. bei Leibnit. I, 260) läßt die Bisthümer sehr früh (772—784) gegründet werden, eine andere im Chronicon von Hildesheim (ibid. I, 742) legt die Stiftung sogar erst in die Zeiten nach Karl dem Großen. Die Wahrheit liegt wohl in der Mitte. Vor Beendigung des Krieges kann an eine Gründung von Bisthümern schwerlich gedacht seyn; es gab nur Missionsstationen, aus denen dann wohl allmählig Bisthümer entstanden. Die Bisthümer selbst sind folgende: In Westphalen 1) Münster, ursprünglich Mimigardeford, auch Mimigardeneford oder Mimigerneford (der neuere Name Monasterium seit dem Ende des 11. Jahrh.). Die auffallende Gestaltung der Diöces, die aus zwei völlig getrennten Theilen bestand, dem

Südergau, der nördlich von der Diöces Osnabrück begrenzt, sich noch in's heutige Hannover hineinerstreckte, und den fünf friesischen Gauen, die Seeküste von Lauwers bis diesseits der Ems umfassend (vgl. Ledebur, die fünf Münster'schen Gaue. Berlin 1836. Rettberg a. a. O. II. S. 425. 539), erklärt sich wohl aus der Missionsthätigkeit des ersten Bischofs Liudger (vgl. d. Art.). Die Stiftung des Bisthums fällt zwischen 802 und 805 (vgl. Erhardt, Regest. Hist. Westph. I. Nro. 244. Erhardt, Gesch. Münsters. Münst. 1837). — 2) Osnabrück gilt als das älteste Bisthum in Sachsen; eine Kirche war sicher vor 786 gegründet (Rettberg, a. a. O. II, 437); als erster Bischof kommt Wiho 803 vor (Möser, Osnabr. Gesch. Berl. u. Stettin 1780. Stüve, Gesch. von Osnabrück. C. Stüve, Gesch. des Hochstifts Osnabrück bis zum J. 1508. Osn. 1853. Grupen: Origenes Osnabrug. Lemgo 1768 in Orig. German. Tom. III.). In Engern: 3) Paderborn (Padrabrunna). Hier findet sich schon 777 eine Kirche, 785 wurde eine Basilica begonnen; das Bisthum ward erst kurz vor Karl's Tode gestiftet 810—812 (*Nic. Schaten*, Ann. Paderbornens. P. I. Neuhusii 1643. — Bessen, Gesch. des Bisthums Paderb. 1820. 2. Bd. — Hauptquelle für d. Gesch. d. Gründung Translatio S. Liborii AA. SS. Jul. V. p. 414). 4) Minden der gewöhnlichen Angabe nach 780, doch sicher später gegründet, umfaßte einen Theil des Calenbergischen und Hoya. Die Gründung des Stifts S. Bonifacii in Hameln legt die Sage in's Jahr 712, jedenfalls irrig (vgl. Rettberg II, 447. — Schlichthaber, Kirchengesch. d. St. Minden. — Fr. Sprenger, Gesch. von Hameln). 5) Bremen. Der erste Bischof Willehad, am 13. Juli 787 in Worms geweiht, war wohl nur Missionsbischof, noch ohne fest begrenzte Diöces, wie denn der Umstand, daß der bischöfliche Stuhl nach seinem Tode längere Zeit unbesetzt blieb, auf einen noch nicht völlig geordneten Zustand der Diöces deutet (vgl. Erhardt, Reg. I. Nro. 192.). Die Diöces umfaßte einen Theil Ostfrieslands, grenzte östlich an die Elbe bis da wo die Lühe mündet, welche mit der Oste die Grenze gegen Verden bildete. (Vita Willehadi bei Pertz II, 379. — Dunze, Gesch. v. Br. 1845. 2 Bde. — Lappenberg, Geschichtsquellen des Erzstifts Bremen. Br. 1828. — Pratje, Kurzgefaßte Relig.Gesch. der Herzogth. Br. u. Verden. Stade 1776). 6) Verden. Die älteste Geschichte ist sehr dunkel. Als erster Bischof wird Suidbert genannt; zuverlässige Kunde ist erst die Nennung eines Bischofs Harud auf einer Synode zu Mainz 829 (Hartzheim, Conc. Germ. II, 54). Unsicher sind die Angaben, das Bisthum habe seinen Sitz ursprünglich in Bardowik, nach Andern in Kofeld in der Altmark gehabt; sicherer ist die Verbindung mit dem Kloster Amorsbach. Die ursprüngliche Grenze bildete die Elbe bis zur Mündung der Havel, so daß die Diöces das Herzogthum Verden, einen Theil von Lüneburg und der Altmark umfaßte (vgl. Pfannkuche: Aeltere Gesch. d. Bisthums Verden. Verd. 1830). — Ostphalen: 7) Hildesheim (Elze). Als ursprünglicher Sitz des Bisthums für Ostphalen scheint Elze bestimmt gewesen, wo Karl 796 eine Kirche erbaute. Wahrscheinlich war jedoch das Bisthum, so lange es in Elze war, nur Missionsbisthum, vielleicht gar nur eine Missionsstation. Ludwig der Fromme verlegte 818 den Sitz nach Hildesheim; und diese Verlegung wird zugleich die eigentliche feste Gründung seyn. Die Diöcesangrenze bildete im Osten die Ocker, im Süden lagen Goslar und Gandersheim noch im Hildesheimischen Sprengel, doch war hier die Grenze zwischen Hildesheim und Mainz lange streitig (vgl. W. Ad. Lüntzel, die ältere Diöces Hildesheim. Hild. 1837. — De la Tour, Ueber die Errichtung des Bisthums Elze in Spangenberg u. Spiel, Vaterländ. Archiv. 1823. Bd. IV. S. 234. — Blum, Gesch. des Fürstenth. Hildesheim. Wolfenb. 1805. 2 Bde.). — 8) Ein bedeutendes Stück sächsischen Landes, der größere Theil des heutigen Göttingen und Grubenhagen ward mit dem Erzbisthum Mainz verbunden, wahrscheinlich als von diesem durch Missionsarbeit erworben. Endlich ragt noch im Osten das für Nordthüringen errichtete Bisthum Halberstadt, im Westen der Sprengel von Utrecht, einen Theil von Ostfriesland umfassend, in das heutige Hannover hinein.

Ihren Abschluß erhielt die Diöcesaneinrichtung erst durch die Gründung des Erz-

bisthums Hamburg-Bremen. Es ist seine Bestimmung erfüllend und den Geist seines ersten Erzbischofs bewahrend Missionskirche des Nordens geworden, die den ganzen Norden fast dem Evangelium gewonnen hat. (S. d. Art. Ansgar u. Hamburg-Bremen.)

Wie die Kirche des übrigen fränkischen Reichs war auch die Kirche des Sachsenlandes von Anfang an mit Rom verbunden. Doch macht sich der Einfluß Roms in der Karolingischen Zeit noch wenig geltend, desto mehr die Macht des Staats, die oft in eine Tyrannei des Grafen über den Bischof (z. B. Graf Cobbo beherrschte den bischöflichen Stuhl von Osnabrück 833 völlig) ausartete, der gegenüber die Bischöfe wieder durch engeren Anschluß an Rom Hülfe suchten (Egilmar von Osnabrück wendet sich mit einer Klage an den Pabst). Von der Lehnsfolge waren die Bischöfe nicht ausgeschlossen. Bei Ebstorf (richtiger Eppendorf vgl. Havemann I, 30) fielen in der Schlacht die Bischöfe von Hildesheim und Minden. Das schon ausgebildete Institut der Advocatie ward auch auf die neu gegründete Kirche übertragen. Zehnten bildeten die Haupteinkünfte, Zehntfreiheit kommt noch nicht vor; wo sie bewilligt wird, geschieht es gegen Entschädigung. Zu dem ursprünglichen Grundbesitz (zwei mansi) kamen reiche Schenkungen, Vermächtnisse, denen bereits durch Gesetze gewehrt werden mußte, Forstbann, Münz- und Marktrecht (888 Osnabrück vgl. Möser I, 336. — Bremen vgl. Lappenberg S. 32), Immunität. Je mehr die alte Freiheit unterdrückt wurde, desto zahlreicher begaben sich Freie in die Hörigkeit der Kirche. So kamen manche Bisthümer schon früh zu großem Reichthum, besonders Hildesheim. Der Clerus bestand anfangs aus Fremden, allmälig wendeten sich auch Inländer zum Kirchendienst, und bald mußte im Interesse des Heerbannes dem Drängen der Freien zum Kirchendienst gewehrt werden, so daß die Kirche sich zum Theil auf Unfreie angewiesen sah. Die vita canonica der Kleriker ward in die neuen Bisthümer früh eingeführt (can. IX. d. Synode zu Mainz a. 813), bei den Kathedralen monasteria clericorum errichtet. (In Hildesheim führte Günther von Rheims die vita canon. ein.) Selbst als gegen Ende des 9. und im Anfang des 10. Jahrh. anderswo die vita canonica schon in Verfall zu gerathen anfing, stand sie hier noch in Blüthe. Doch theilte bereits Wigbert von Hildesheim im Anfang des 10. Jahrh. den Klerikern ein bestimmtes Drittel des Kirchenvermögens zu (vgl. Blum I, 248). Die Bildung erhielt die Geistlichkeit erst auf ausländischen, dann auf inländischen Schulen (Corvey das seminarium apostolorum, Herford, Hildesheim), doch war sie, wie auch die wenigen literarischen Produkte dieser Zeit zeigen, nur gering. Klöster finden sich unter Karl dem Großen noch nicht, nur Mönchsniederlassungen zu Missionszwecken, wie Meppen. Unter Ludwig dem Frommen beginnt die Klosterstiftung mit den beiden für den ganzen Norden Deutschlands wichtigen Klöstern Corvey und Herford (Diöces Osnabrück). Bald folgen mehrere nach, unter ihnen Wunstorf (Diöces Minden) 871; Bücken, Barsum (Bleximo, Bircsinun in der Diöces Bremen von Ansgar und Rimbert gestiftet); Ramelsloh (Diöces Verden) Lamspringe 838 (872 vgl. Blum I, 139. — Diöces Hildesheim — bedeutender ist das 856 gestiftete Gandersheim). Die Klöster lebten nach der Regel Benedikts, erhielten früh Privilegien, aber noch keine Exemtionen. Der Eifer war noch stark, das Leben einfach und streng. Durch ihre Schulen besonders trugen sie viel zur Verbreitung christlichen Lebens bei. Die Art der Christianisirung des Landes von oben herab, oft nicht ohne Gewalt, brachte es mit sich, daß das Volk, obwohl äußerlich christlich geworden, doch innerlich noch nicht bekehrt war. Diese innere Bekehrung vollzieht sich allmälig im 9. Jahrh. Zahlreiche Spuren des Heidenthums lassen sich noch entdecken, selbst offener Abfall zum alten Götterdienst kommt vor, besonders als Lothar 841 die Sachsen aufwiegelte. Das Christenthum trat mehr als strenges Gesetz auf, vielfach schon getrübt, besonders durch Verehrung der Heiligen und Reliquien, mit denen das Land bald bereichert wurde durch zahlreiche translationes von Heiligen. Das Volk bedurfte des Gesetzes und selbst Stücke heidnischer Sitte gingen absichtlich und unabsichtlich in die kirchliche Sitte über. Doch zeigt der Heliand

(s. d. Art.), welch' herrliche Frucht das Christenthum auf diesem blutgedüngten Boden zu bringen vermochte.

2. Die erste Hälfte des Mittelalters bis zur Gründung des Herzogthums Braunschweig-Lüneburg 1235. — Aeußerlich treten in den Verhältnissen der Diöcesen keine große Veränderungen hervor. Nur das Erzbisthum Hamburg-Bremen kommt durch seine Missionsthätigkeit in den nordischen Reichen und unter den Slaven jenseits der Elbe zu einer alle Erzbisthümer überragenden Größe. Eine Zeitlang das „Rom des Nordens“ trat es, von Adalbert (s. d. Art.) während der kurzen Zeit, wo er den Traum eines nordischen Patriarchats träumte, auf die höchste Höhe gehoben, aber auch auf's Tiefste zerrüttet, in die Reihe der übrigen Erzbisthümer zurück. Der Osten, besonders Liefland, bot der Missionsthätigkeit ein neues Feld, aber keinen Ersatz. Aus seiner Diöces wurden mehrere neue Erzdiöcesen gebildet. Es hatte seinen Beruf erfüllt. Im J. 1222 ward das Erzbisthum von Hamburg völlig auf Bremen übertragen; seitdem existirte nur ein Erzbisthum Bremen, während dem Capitel in Hamburg nur ein Theil der Gerichtsbarkeit und Antheil an der Wahl blieb. Verden verlor den auf dem rechten Elbufer gelegenen Theil seiner Diöces an Ratzeburg 1158; durch die Bekehrung der Wenden auf dem linken Ufer sich entschädigend.

Die innere Entwickelung ist im Wesentlichen dieselbe wie in der Kirche Deutschlands dieser Zeit überhaupt. Das große Thema des Kampfes zwischen Pabstthum und Kaiserthum wiederholt sich auf engerem Gebiete, hier besonders interessant, weil die sächsischen Lande zum Theil der Schauplatz des mit dem kirchlichen untrennbar verbundenen politischen Kampfes waren, erst der Sachsenkriege, dann des Kampfs zwischen Hohenstaufen und Welfen. In dem Kampfe gegen Heinrich IV. standen die Bischöfe bis auf wenige, unter denen Adalbert von Bremen, des Kaisers Rathgeber, und Benno von Osnabrück, einer der wenigen wahrhaft treuen Freunde des Kaisers, auf Seiten der Gegner Heinrichs. Hatte früher der Kaiser die Bischöfe oft unmittelbar ernannt (z. B. Günther von Osnabrück 996, Bernward von Hildesheim und dessen Nachfolger Godehard, s. d. Art.), so ward in dem Kampfe der Päbste gegen Heinrich IV. und dessen Nachfolger die Freiheit der Wahl gewonnen. Von nun an finden wir vom Capitel canonice gewählte Bischöfe, in Osnabrück zuerst Dethard 1118, in Verden Maso 1116, in Münster Burkard von Holte 1113, doch ist in Halberstadt Otto 1122 noch vom Kaiser aufgedrungen. An die Stelle der Abhängigkeit vom Kaiser trat die von den Capiteln, die sich bald durch Wahlcapitulationen sicher zu stellen anfingen; zwischen Capitel und Bischof regte sich fast beständige Eifersucht, die oft in Streit aufloderte und den Bischof dem Capitel entfremdete. Schon 1205 verlegte Rudolph I. von Verden seine Residenz nach Rotenburg und dotirte die Stelle eines Vikars. Das Kirchengut mehrte sich rasch, oft nicht auf die redlichste Weise, großer Grundbesitz ward gewonnen. Fast alle Bisthümer kamen zu reichem Besitz, Hildesheim besonders unter Bernward (993 bis 1022); Osnabrück unter Benno II., Bremen unter Adalbert, doch mit großen Schwankungen bei'm Steigen und Fallen des Erzbischofs, Verden unter Dietrich II. und Siegbert († 1036). Daneben gewannen sie immer mehr Freiheiten, Privilegien, Zölle, Jagd, Fischerei, Regalien aller Art. War die Vogtei zum Schutz der Kirche gegründet eine einträgliche Tyrannei geworden, so brachten allmälig die Bischöfe die Vogteien durch Schenkung oder Kauf, durch List oder Gewalt in ihre Hände. In Münster gelang dieses Friedrich II., der das Vogteirecht von Teklenburg erkaufte 1173; in Hildesheim gewann Adalog 1180 die Vogtei, in Paderborn wurde sie 1193, in Osnabrück 1236 unter Conrad I. erlangt. Besonders bei der Zertrümmerung des großen sächsischen Herzogthums gewannen viele Kirchen ihre Vogtei. Seit dem 11. Jahrh. brachten die Bischöfe und einzelne Klöster auch ganze Grafschaften an sich. Besonders bei'm Sturze Heinrich's des Löwen und als Bernhard v. Ascanien die herzoglichen Rechte zu wahren nicht vermochte, kamen viele Grafschaften, die von dem Herzoge zu Lehen gingen, in die Hände der Bischöfe. Diese kamen zu Landeshoheit, wurden Reichsfürsten, obwohl sie selten

oder nie die ganze ehemalige Diöces gewannen, so daß bischöfliches Territorium und Diöces sich nirgend decken. Am Ende dieser Periode sind alle Bischöfe Reichsfürsten geworden (in Osnabrück nennt sich z. B. Engelbert 1225 zuerst princeps); die Kirchenregierung trat vor der weltlichen immer mehr zurück. Um so bedeutender waren die Aemter derer, welche an des Bischofs Statt die Kirche verwalteten. Besonders die Archidiakonate wurden zu einträglichen Aemtern, seit dem Anfang des 13. Jahrh. (in Osnabrück z. B. unter Adolph 1218—22) mit bestimmten Pfründen verknüpft. Dem Unwesen, welches mit der Verwaltung der Archidiakonate besonders in Osnabrück, Münster, Paderborn getrieben wurde, zu steuern, sandte sogar 1231 der Pabst einen Legaten zur Ordnung der Archidiaconats-Verhältnisse (vgl. Schaten, Ann. Paderborn. a. h. a.). Gegen Ende des Zeitraumes treten jedoch schon neue Würden auf (Officialen, Vikare), welche die Macht des Archidiaconats zu beschränken anfangen.

War die vita canonica der Geistlichen schon lange untergraben, so bedurfte es nur eines äußeren Anstoßes (in Hildesheim gab ihn z. B. 1039 der Brand des Capitelhauses), um sie vollends zu zerstören. Die Pfründen wurden getheilt, eigne Curien der Domherrn gebaut (in Halberstadt z. B. 1052); aus dem Kloster der Geistlichen war ein reich dotirtes Collegium von Chorherrn geworden, die ihren Dienst durch Vikarien versehen ließen. Versuche, die alte Strenge herzustellen, wurden auch hier gemacht, aber vergebens; selbst neu errichtete Stifter der canonici regulares stellten sich bald den alten gleich. Die Geistlichkeit verweltlichte hier wie überall; strenge Gesetze fehlten nicht, mehrten aber nur noch die Entsittlichung. Das Cölibatgesetz ward ziemlich früh durchgesetzt (in Bremen durch Adalbert), nur in Friesland ist dieses so wenig als der Zehnten je zur allgemeinen Geltung gekommen. Die meisten Bischöfe lebten mehr im Hoflager und im Felde, als in ihrer Diöces. In den Sachsenkriegen spielen Bischöfe eine Hauptrolle, in den Schlachten bei Langensalza und am Welfesholze ordnen Bischöfe die Schlacht. Noch tiefere Blicke in das Verderben öffnen Ereignisse wie der Rangstreit im Dome zu Goslar (Havemann, I, 320). Doch finden sich immer auch treffliche Bischöfe, die wie Bernward von Hildesheim, Imad v. Paderborn († 1076), Detmar von Osnabrück (1003—13) sich als Pfleger der Wissenschaften oder wie Godehard von Hildesheim als ächte Hirten ihrer Gemeinden bewiesen.

Die kirchlichen Stiftungen vermehrten sich rasch. Bestanden früher nur bei den bischöflichen Kathedralen Canonikatstifter, so gehörte es jetzt zur Würde einer Bischofsstadt, deren mehrere zu besitzen. Adalbert gründete in Bremen drei neue zu St. Willehadi, St. Stephani und St. Paul; in Osnabrück entstand 1011 das Canonicatstift St. Johann; in Hildesheim verwandelte Hezilo zwei schon bestehende Klöster in Canonicatstifter. Auch außer den bischöflichen Städten entstehen solche Stifter. In Goslar das Stift SS. Simonis et Judae und das Petersstift; in Nörten durch Lippold von Mainz das Petersstift (1055 vgl. Wolf, Gesch. des Petersstiftes in Nörten), in Eimbeck das Stift St. Alexandri durch Dietrich II. von Catlenburg u. a. m. Auch diese entwickelten sich ähnlich wie die Domstifter und fielen bald derselben Verweltlichung anheim. — Weit zahlreicher noch sind die Klosterstiftungen. Besonders reich ist die zweite Hälfte des 10. Jahrh. (St. Michael in Lüneburg von Otto dem Erlauchten gegründet, besonders durch Hermann Billung gepflegt, Poelde 952; Ringelheim, Hildewardshausen 960, Walsrode 972; Oldenstadt durch Bruno von Verden [früher Ülzen], Heslingen [später Zeven], Marienkloster bei Gandersheim 974; Harsefeld am Ende des 10. Jahrh. durch Heinrich I. von Stade). Das 11. Jahrh. ist, obwohl es auch nicht ganz an Klosterstiftungen fehlt (St. Michaelis in Hildesheim 1015, Stedesburg in derselben Diöces 1007, Iburg bei Osnabrück 1068—70, St. Blasii in Northeim) vergleichungsweise arm an solchen, es ist die bewegte Zeit der Sachsenkriege. Gegen Ende des Jahrhunderts beginnt ein neuer Aufschwung (Bursfelde 1093; Reinhausen, anfangs Canonicatstift 1099), der sich durch das ganze 12. Jahrh., die Zeit des h. Bernhard, Norbert u. a., hinzieht (Catlenburg 1104; Steina oder Marienstein bei Nörten 1104; Clus bei Eimbeck 1124;

Marienrode 1125; St. Georg und St. Marien in Stade 1130—40; Gertrudenberg bei Osnabrück 1137—41; Fredelsloh 1137; Celle [Cellerfeld]; Loccum 1170 [vgl. Weidemann, Gesch. des Klosters Loccum 1822], Oesede 1137—41, Lüne 1172, Lilienthal 1188; Neuwerk bei Goslar 1186, Ilfeld 1190, Marienwerder bei Hannover 1196; Alt-Kloster 1197). Im Anfang des 13. Jahrh. vermehrt sich die Zahl noch (Bersenbrück 1231; Rulle 1232; Alten-Medingen, Mariensee 1215, Wienhausen u. a. m.). Die Geschichte der Klöster schwankt auch hier zwischen Verfall und Reform, und die von Frankreich ausgehenden Reformationen durch die großen Congregationen der Klöster wirken auch hier ein. Wenn auch wenig Cluniacenser, so finden wir viele Cistercienserklöster unter den genannten (z. B. Loccum, Marienrode bei Hildesheim, Michelstein u. a.) und von dem großen vom heil. Norbert selbst gegründeten Kloster Kappenberg in der Diöces Münster gehen Einwirkungen der Prämonstratenser aus, so daß auch diesen zugehörige Klöster nicht fehlen. Die eigentliche Entfaltung der Bettelorden fällt erst in die folgende Zeit. Unter den geistlichen Ritterorden hatte besonders der Orden der deutschen Ritter im Lande große Besitzungen (Comthurei Luclum, Goslar), während die Johanniter in Friesland begütert erscheinen.

Was das kirchliche Leben anlangt, so ist äußerlich das Heidenthum völlig verschwunden, (Bischof Unwan zerstörte im Bremischen die letzten Reste), innerlich droht das Christenthum zu einem neuen Heidenthum zn werden. Die Erscheinungen sind dieselben wie aller Orten. Die großen Ketzerbewegungen, welche die Kirche anderswo zu bestreiten hatte, berühren diese Gegenden nur schwach. Doch läßt Kaiser Heinrich 1051 in Goslar einige Manichäer hinrichten, und 1225 ward Heinrich Minnicke, Probst im Kloster Neuwerk bei Goslar, in Hildesheim wegen Irrlehren verbrannt (Gruber, Parerg. Gotting. IV.).

3. Die zweite Hälfte des Mittelalters bis zur Reformation. Um die Mitte des 13. Jahrh. haben sich die Verhältnisse, wie sie aus der großen Umwälzung nach dem Sturze des großen Herzogthums hervorgingen, ziemlich sicher befestigt, nur daß die Gebiete sich hie und da mit der Zeit noch abrunden. Im Osten hat das Welfische Haus den ausgedehntesten Besitz, durch stets erneute Theilungen freilich stark zersplittert. Dazwischen schiebt sich das Bisthum Hildesheim, bis zur unglücklichen Stiftsfehde im Anfange der Reformation von bedeutendem Umfange. Im Norden haben Bremen und Verden Gebiete gewonnen, doch durch den Einfluß der Welfischen Macht und an der Küste durch Landstriche, in denen die alte freie Gemeindeverfassung sich im Kampfe gegen den Feudalstaat gehalten hat (besonders Land Hadeln), beschränkt. Dagegen sind im Osten, wo die Welfische Macht, obwohl eine Zeitlang bedeutend, später nicht mehr einzuwirken vermochte, die Bisthümer zu bedeutenden abgerundeten Gebieten gekommen. Neben Osnabrück Münster in Besitz des Niederstiftes Meppen. Ihnen zur Seite stehen nur kleinere weltliche Fürsten, nachdem die Macht der großen Häuser Ravensberg und Tecklenburg gebrochen ist. Hoya und Diepholz haben noch etwas größere Gebiete inne. Dagegen hat sich in Ostfriesland die freie Gemeindeverfassung erhalten, die auch größere kirchliche Freiheit im Gefolge hatte, bis sich über der alten Volksgemeinde die Häuptlinge erhoben und kurz vor der Reformation das Haus Cirksena (Edzard der Große) fast zur alleinigen Macht erhob. Außer der Kaiserstadt Goslar, die sich der Welfischen Macht gegenüber behauptete, sind einzelne Städte innerhalb des Welfischen Gebiets (Göttingen, Eimbeck, Northeim, Hannover, Lüneburg) mehr noch einzelne bischöfliche Städte besonders Osnabrück zu großer Unabhängigkeit gelangt.

Die Geschichte der Kirche ist die Geschichte des Verfalls, der sich überall so ähnlich sieht, daß es keine besondere Darstellung zu bedürfen scheint. Besonders stark zeigt sich der Verfall in den beiden oft vereinigten Bisthümern Bremen und Verden, von denen das letztere, am meisten von allen durch den Pabst besetzt, eine Reihe von schlechten Bischöfen aufzuweisen hat, wie kaum ein anderes. Die Klosterstiftungen mehren sich im 13. Jahrh. noch immer (Weende 1314, Mariengarten 1261, Isenhagen 1256 — auch

Collegiatstifter wie B. Mariae Virg. in Eimbeck 1297), besonders erhält Ostfriesland jetzt erst seine Klöster (Hemmo Suur: Gesch. d. ehemaligen Klöster in Ostfriesland. Emden 1838). Reformationen wurden immer auf's Neue versucht, besonders großartig unter der Leitung des Priors Busch (Busch: De Reformatione monasteriorum quorundam in Saxonia bei Leibn. Scr. Brunsw. II, 476 sqq.); Bursfelde ward der Mittelpunkt einer großen Congregation, zu der 1506 75 Klöster gehörten. Viele Klöster wurden gänzlich umgewandelt, besonders dem Orden der regulirten Chorherrn S. Augustini, von deren großem Kloster Windesheim die bedeutendsten Reformbestrebungen ausgingen, zugewiesen. Weniger verfallen waren die Bettelorden, die sich im 13. Jahrhunderte rasch verbreitet hatten; dagegen griffen sie verstörend in das Pfarramt ein, wogegen die Weltgeistlichen in Ostfriesland (hier waren die Orden 1323 zum Terminiren zugelassen und hatten mehrere Klöster) Dominikaner in Norden schon 1264, Dykhusen 1378, Franziskaner in Emden 1369) ein förmliches Bündniß schlossen (vgl. Suur Beil. V.). Daneben bethätigte sich der Corporationsgeist des Mittelalters in zahlreichen freieren Vereinen. In allen größeren Städten finden wir Beguinenhäuser, und während diese in Süddeutschland mannigfach in ketzerische Bestrebungen geriethen, und darin größtentheils untergingen, kamen sie hier zu großer Blüthe und wurden Pflanzstätten eines stillen, frommen Lebens. Von den Niederlanden her wirkten später die Brüder vom gemeinsamen Leben bedeutend ein. Besonders ihr großes Fraterhaus in Herford war auf weite Kreise von segensreichem Einfluß; auch in Hildesheim und Osnabrück bestanden Fraterhäuser. Endlich gab es zahlreiche andere geistliche Brüderschaften. Von allen am zahlreichsten sind in den östlichen Theilen des Landes die Kalandsbrüderschaften, die wohl nicht über das 13. Jahrhundert hinaufgehen, die aber auch rasch ausarteten und in bloß weltlicher Unterstützung und Schmausereien ihren Zweck fanden, während die gegenseitige geistliche Hülfsleistung, auf die es Anfangs abgesehen war, fast ganz zurücktrat.

Vorbereitend für die Reformation wirkten besonders die Brüder vom gemeinsamen Leben durch ihre Collatien und Verbreitung religiöser Bücher (vgl. Busch, l. c. II, 925). Im 15. Jahrh. finden sich bereits drei gedruckte niedersächsische Bibelausgaben (Köln 1470, Lübeck 1494, Halberstadt), doch erließ Berthold von Mainz 1486 ein Dekret dagegen (Guden, Cod. diplom. IV. 469). Beim Wiederaufleben der Wissenschaften ist besonders Münster (Rudolph v. Langen, Timann Camener, Joh. Murmellius u. a.) der Mittelpunkt für diese Gegenden.

4. Die Zeit der Einführung der Reformation bis zum Religionsfrieden von Augsburg 1555. Die Verhältnisse der östlichen Theile des jetzigen Hannover werden bei'm Beginn der Reformation wesentlich durch den Ausgang der Hildesheimischen Stiftsfehde bestimmt, die um so tiefer eingriff, da sie mit dem Wahlkampfe zwischen Franz I. von Frankreich und Karl V. auf's Engste zusammenhängt. War die Hildesheimische Partei (neben Johann von Hildesheim, Heinrich der Mittlere von Lüneburg, die Grafen Anton und Johann von Schaumburg, Friedrich von Diepholz und Jost II. von Hoya) anfangs ihren Gegnern (Erich von Göttingen-Calenberg, Heinrich der Jüngere von Braunschweig und Franz Bischof von Minden) überlegen (Sieg bei Soltau 1519), so ging dieses Uebergewicht verloren, als Karl V. zur Krone berufen wurde, und die Fehde endete durch den Vertrag von Quedlinburg 1523 damit, daß Hildesheim den größten Theil seiner Besitzungen verlor (außer der Stadt verblieb ihm nur Steuerwold, Peine, Marienburg). Johann entsagte; Heinrich der Mittlere ging nach Frankreich. Alle an der Fehde betheiligten Länder waren auf's Tiefste zerrüttet und erschöpft, als in der Reformation eine tiefere, geistige Bewegung begann.

a. Das Herzogthum Lüneburg. An die Stelle Heinrichs des Mittleren, der noch immer geächtet 1520 das Land zum zweiten Male verließ, traten hier seine Söhne Otto und Ernst, von denen der letztere (Otto entsagte 1527) sich durch die Einführung der Reformation den Namen »der Bekenner« erworben hat. Die ersten Regungen der neuen Lehre finden sich in Celle, wo zuerst Wolf Zyclop aus Zwickau, nachher in

minder stürmischer Weise Gottschalk Cruse aus Braunschweig und neben ihm Bock, Mylau (oder Mylar) und etwas später Martin Oudermark wirkten. Von Zyclop ging ein „geistlich Scharmützel“ mit den Franciskanern in Celle aus, dann folgten von den Kapellänen und Predigern in Celle aufgesetzt: „Artikel darinnen etlike mysbruke by den Parren des Förstendoms Lüneborg entdecket, vnde dar yegen gude ordenynge angegeuen werden;“ anfangs wie es scheint Privatschrift (der Verfasser ist unbekannt, jedenfalls nicht wie gewöhnlich angegeben Oudermark), nachher als eine Art vorläufige Kirchenordnung angenommen (vgl. Richter, K.OO. des 16. Jahrh. I, 70. Uhlhorn, die Kirchenordn. von Hannover. Vierteljahrsschr. f. Theol. u. Kirche 1853. 2 H.). Unterdeß ging Ernst, früh von der Wahrheit der evangelischen Lehre durchdrungen, festen Schrittes weiter, und als die Partei der Prälaten zum Schutze der alten Kirche Heinrich den Mittlern noch einmal zurückrief, entschieden auf einem Landtage zu Scharnebeck (Gründonnerstag 1527) die Stände sich für die Reformation und versprachen, sich die Annahme der evangelischen Lehre nach Kräften angelegen seyn zu lassen (vgl. Jacobi, Landtagsabschiede I, 145). Jetzt ging Ernst rasch vorwärts. Nach einer Unterredung mit Luther in Torgau noch in demselben Jahre, räumte er den Anhängern der neuen Lehre die Kirchen in Celle und Lüchow ein, hob alle Archidiaconate und weltlichen Präposituren auf, löste das Fürstenthum von dem Diöcesanverbande mit Verden und Hildesheim, und vertheilte die Pfarrer unter Superintendenten (Havemann, a. a. O. II, 104). Große Bemühungen wendete Ernst auf die Reformation der Klöster, doch erfuhr er hier manch' harten Widerstand, obwohl er nach und nach bei den Meisten die Reformation durchsetzte. Auch die Stadt Lüneburg widerstrebte noch. Von Augsburg, wo Ernst das Bekenntniß mit unterschrieb, brachte er 1530 den Urbanus Regius (König) mit, der von nun an das Amt eines Generalsuperintendenten des Fürstenthums bekleidete. Dieser leitete die Einführung der Reformation in der Stadt Lüneburg, wo das Werk jedoch nur langsam vorschritt und noch viele Verhandlungen nöthig machte. Im Lande selbst ordnete Urbanus die kirchlichen Zustände sicher und fest; er war es, der einer Verwendung des Kirchenguts zur Tilgung der großen Schulden des Landes, welche die weltlichen Räthe anriethen, festen und glücklichen Widerstand entgegensetzte (Havemann a. a. O. II, 127). Als Regius den 23. März 1541 starb, hatte im ganzen Lande mit Ausnahme einiger Klosterkirchen die Reformation festen Bestand gewonnen (Heimbürger: Urbanus Regius. — Bertram, Evangelisches Lüneburg. Braunschw. 1719. 4.). Ihm folgte im Amte Oudermark, der 1543 eine Generalvisitation hielt (vgl. Schlegel II, 137), worauf in demselben Jahr eine Kirchenordnung publicirt wurde, die jedoch nur von den Einkünften der Kirchendiener und von Ehesachen handelt (Richter II, 54. Uhlhorn, a. a. O. S. 177 ff.). Ernst starb am 11. Jan. 1546, nachdem er den Sieg des Evangeliums gesehen, der Unglückszeit des Schmalkaldischen Krieges ward er wie Luther durch den Tod entnommen (vgl. Bertram: Leben Herzog Ernst's. Heimbürger: Ernst der Bekenner). Während der Unmündigkeit seiner Söhne führten der Erzbischof Adolph von Köln und der Graf Otto von Schaumburg die vormundschaftliche Regierung, ohne die Religionszustände des Landes, das eine Regentschaft verwaltete, wie man von ihnen gefürchtet (beide waren katholisch), anzutasten. Als Adolph von Köln das Interim zur Annahme übersandte, antworteten die Stände ablehnend auf dem Landtage zu Ülzen 1548 (vgl. Uhlhorn a. a. O. S. 191). Der Rath zu Lüneburg, der sich jetzt der Reformation kräftiger annahm, beschickte den Tag zu Hamburg und verwarf mit dieser Stadt und Lübeck zusammen ebenfalls das Interim auf's Entschiedenste, nahm auch die von Aepin verfaßte Controversschrift, die zu dem besten gegen das Interim gerechnet wird (Magdeburg 1549 in 4.), mit an.

b. Ganz anders standen die Verhältnisse in Calenberg-Göttingen. Ein kräftiger Fürst, Erich der Aeltere, mit ganzem Herzen der alten Kirche anhangend, stand hier der Einführung der Reformation entgegen, und das Erzbisthum Mainz, dessen Sprengel ein großer Theil des Landes angehörte, unterstützte ihn darin durch seinen

Amtmann auf dem Rusteberge und das Officialat in Nörten. Im Jahr 1523 erschien ein strenges Edikt gegen die lutherische Sekte (bei Schlegel II, 581). Dennoch ließ sich auch hier die Reformation nicht unterdrücken. Zuerst kam sie in den Städten zum Siege. In Göttingen 1529 (Kirchenordnung von Winkel bei Richter I, 143); in Hannover 1533 (K.O. von Urbanus Regius 1536 bei Richter I, 273), in Northeim 1539 (K.O. von Ant. Corvin bei Richter I, 287). In der zweiten Gemahlin Erich's Elisabeth, der Tochter Joachim's von Brandenburg, erwuchs der evangelischen Kirche eine Pflegerin und nach Erich's Tode (26. Juli 1540), als sie für den noch unmündigen Erich den Jüngeren die vormundschaftliche Regierung führte, säumte sie nicht, die Reformation durchzuführen (vgl. Havemann, Elisabeth, Herzogin von Braunschweig-Lüneb. Gött. 1839). Sie berief dazu als Superintendenten Antonius Corvinus (über ihn und seine reformatorische Thätigkeit s. d. Art. Corvinus). Elisabeth hatte die Freude, das Werk rasch gedeihen zu sehen. Als sie die Vormundschaft 1545 niederlegte, war das ganze Land bis auf einige Klöster, die noch hartnäckig Widerstand leisteten (besonders Loccum, das erst unter dem Abte Johann VII. 28. Juni 1591 die Reformation annahm; das Cisterzienserkloster Marienwerder war bis 1630 katholisch), lutherisch. Doch sollte noch eine schwere Prüfung über dasselbe kommen. Erich trat 1546 in des Kaisers Dienst und zog gegen die Stände des Schmalkaldischen Bundes zu Felde. Nach vergeblicher Belagerung Bremens ward er 23. Mai 1547 bei Drakenburg an der Weser geschlagen. Obwohl er noch am 12. Sept. 1547 gelobte, das Land bei der evangelischen Lehre zu lassen, begann 1548, als auf Corvin's Bedenken das Interim verworfen wurde, eine gewaltthätige Reaction, die das Land wieder katholisch machen sollte. Manche fielen ab, die meisten blieben treu, Corvin ward in hartem Gefängniß zum Märtyrer, Elisabeth's Bitten und Klagen fanden kein Gehör bei ihrem Sohne. Aber mit seinem Vetter Heinrich d. J. von Braunschweig-Wolfenbüttel verfeindet, schloß Erich gegen Ende 1532 ein Bündniß mit dessen Gegner Albrecht von Brandenburg-Culmbach, in Folge dessen er auf einem Landtage in Hannover, um die Hülfe der Stände zu gewinnen (April 1553), gelobte „das Wort Gottes hinfür ohne Verhinderung lehren zu lassen" (vgl. über diese Zeit Havemann II, 296—338, wo sich viele neue Urkunden finden, nach denen auch die im Art. Corvin gegebene Darstellung zu ergänzen ist). Die vertriebenen Prediger kehrten zurück und zum zweiten Male ward die evangelische Kirche gegründet, der bald der Religionsfriede volle Sicherheit gab, obwohl es dem Lande, so lange Erich II. lebte, an geistlicher Pflege immer mangelte.

c. Sehr ruhig und ohne große Bewegungen ward Grubenhagen der Reformation gewonnen. Philipp I, der seit 1526 das wiederholt zerstückelte Land vereinigte, war schon auf dem Wormser Reichstage von Luthers Worten ergriffen. Seit 1532 führte er ohne großen Widerstand die evangelische Lehre in seinem Gebiete ein. Nur in Eimbeck stellten sich Schwierigkeiten entgegen. Dort waren schon früh (seit 1522) lutherische Prediger aufgetreten, aber die großen geistlichen Stifter hatten ihre Vertreibung durchgesetzt. Später (1534) sandte Bugenhagen, nachdem auch der Rath auf Seite der neuen Lehre getreten war, andere Prediger, aber die Stifter leisteten noch immer Widerstand. Erst im J. 1539 gelang es, einen Vertrag zu schließen, durch welchen der Stadt Eimbeck für ihre Pfarreien die evangelische Lehre gesichert wurde; 1545 ward auch für die Stifter eine Reformations-Ordnung erlassen (Havemann II, 363). Herzog Philipp nahm mit seinen vier Söhnen am Schmalkaldischen Kriege lebhaften Antheil und lehnte nach dem unglücklichen Ausgange das Interim fest und entschieden ab. Ihm folgte 1551 sein Sohn Ernst, der bei Mühlberg an der Seite Johann Friedrich's gestritten und mit ihm gefangen war. Im Geiste des Vaters führte er das Werk fort.

d. In der freien Reichsstadt Goslar finden wir seit 1521 evangelisch Gesinnte (Lindenbrüder). Anfangs unterdrückt kam die Reformation, zuerst von Bugenhagen, dann von Amsdorf geleitet, trotz den Anfeindungen Heinrich's d. J. von Braunschweig, der 1528 die Stadt vergeblich belagerte, zum Siege. Ein 1528 zwischen Rath und Gil-

den geschlossener Vertrag (Havemann, II, 208) wies sämmtliche Stadtkirchen den Evangelischen zu. Amsdorf verfaßte 1531 eine Kirchenordnung (bei Richter I, 154). Trotz mancher Schwankungen blieb die evangelische Lehre von da an bestehen, selbst als es Heinrich 1547 nach seiner Rückkehr gelang, die Stadt zu züchtigen. Tilemann Heshusius, 1552—56 Superintendent, gab ihr 1555 eine Consistorialordnung (bei Richter II, 163). — Vgl. Trumphius, Goslar'sche Kirchenhistorie 1704. 4. — Heineccius: Kurze historische Nachricht von dem Zustande der Kirche in Goslar. Gosl. 1704. 4.

e. Unter tiefgehenden Erschütterungen und nicht ohne leidenschaftliche Bewegungen fand die Reformation in der Stadt Hildesheim Eingang. Hier stand ein mächtiger geistlicher Fürst, ein reiches Capitel, ein den Neuerungen entschieden abholder Rath der evangelischen Lehre entgegen, und auch die ärmere Bevölkerung, durch Empfang reichlicher Spenden den geistlichen Stiftungen gewogen, war mehr als einmal bereit, ihren Fanatismus zum Schutze der alten Kirche einzusetzen. Als dennoch einzelne Prediger das Evangelium verkündeten, manche von der Bürgerschaft ihm gewonnen wurden, nahm der Rath im Einverständniß mit dem Capitel strenge Maßregeln. Das Lesen lutherischer Bücher ward bei harter Strafe verboten, zahlreiche Bürger mußten um des Glaubens willen die Stadt meiden. So gelang es trotz der Mahnungen der benachbarten befreundeten Städte Braunschweig und Goslar und der dem Evangelio ergebenen Fürsten Philipp von Hessen, Ernst von Lüneburg die Reformation niederzuhalten, wenn auch nicht ohne beständige Gährung. Als daher 1542 der Hauptgegner der Reformation im Rathe Hans Wildefüer starb, als in demselben Jahre das benachbarte braunschweigische Land von den schmalkaldischen Bundesfürsten erobert wurde, da begab sich eine Frauengesandtschaft von Hildesheim in das Lager des Landgrafen Philipp vor Wolfenbüttel und begehrte dessen Unterstützung zur Einführung der reinen Lehre. Auf eine zweite Gesandtschaft von Männern (22. Aug. 1542) ließen die Schmalkaldischen Fürsten mit dem Rath unterhandeln, und als nun auch die Städte Magdeburg, Braunschweig, Goslar für ihre Glaubensgenossen Fürsprache erhoben, vermochte der Rath nicht länger zu widerstehen. Aber durch den langen Druck war die ruhige Bahn der Entwickelung verloren und so fehlte es jetzt nicht an Excessen allerlei Art von Seiten der Evangelischen, welche die früher erfahrene Härte den Katholischen reichlich vergalten. Bugenhagen, Winckel und Corvin ordneten die kirchlichen Verhältnisse. Der erstere entwarf eine Kirchenordnung, die mit einer Vorrede Corvins 1544 erschien (bei Richter II, 78). Vergebens suchte der Bischof, Valentin von Teutleben, der damals in Rom die Restitution der in der Stiftsfehde verlorenen Güter betrieb, das Geschehene rückgängig zu machen, ein Monitorium Karl's V. hatte keine Wirkung; ebensowenig die darauf folgende Achtserklärung. Auch auf das Amt Peine, das die Stadt pfandweise inne hatte, dehnte sich die Reformation aus, selbst das übrige Stift blieb nicht unberührt. Valentin † 1551. Unter seinem Nachfolger Friedrich v. Holstein erhielten die kirchlichen Zustände festen Halt. Der Dom ward zurückgegeben, dagegen räumte Friedrich in einem Vertrage von 1553 gegen Rückgabe des verpfändeten Peine sechs Kirchen in der Stadt den Evangelischen ein; selbst im Amte Peine blieb die evangelische Kirche unangefochten. Durch einen Receß vom Jahre 1562 vereinigten sich beide Kirchenparteien dahin, daß beiderseits eine ungestörte Ausübung der Religion stattfinden solle (vgl. Lüntzel, die Annahme des evangelischen Glaubensbekenntnisses von Seiten der Stadt Hildesheim. Hild. 1842. — Lauenstein Hildesh. Ref. Historie. Havemann II, 164 ff.). Im sogenannten kleinen Stift, den Aemtern Peine und Steuerwolt brachte der Herzog Adolph von Holstein, der nach dem Tode seines Bruders, des Bischofs Friedrich, dieselben in Pfandbesitz hatte, die Reformation zur Durchführung, indem er 1561 durch Joach. Mörlin eine Kirchenordnung für Steuerwolt und Peine (bei Richter II, 224) abfassen ließ.

f. In der Grafschaft Hoya fand die evangelische Lehre raschen Eingang, da die Grafen Jodocus und Erich von Hoya, welche 1520 wieder zum Besitz des Landes kamen und gemeinschaftlich regierten, Beide der lutherischen Lehre ergeben waren. Adrian Bux=

schott aus Antwerpen lehrte anfangs in Nienburg, dann in Hoya; nach Nienburg ward Jodocus Kramer, nach Stolzenau Nic. Krage berufen. Buxschott verfaßte eine Kirchenordnung (vgl. Rathlef, Gesch. der Hoya'schen K.O. Hannöv. Magaz. 1762. St. 73.). Der Nachfolger des Grafen, Jobst Albrecht, setzte das Werk fort; ein Versuch des Bischofs Christoph von Verden, zur Zeit des Interims die geistliche Gerichtsbarkeit wieder zu gewinnen, ward durch eine Synode der Prediger der Grafschaft abgewehrt (Schlegel II. 228).

g. In der Grafschaft Diepholz vermochte der Graf Friedrich, den seine Gemahlin der evangelischen Lehre gewonnen, die Reformation gegen den Widerspruch des Stifts Osnabrück Anfangs nicht durchzusetzen. Dies gelang erst seinem Nachfolger Johann seit 1537. (Vgl. *Hamelmann,* Hist. ren. evang. I, 789.)

Schwerere Kämpfe als in den östlichen Gebietstheilen, wo die dem evangelischen Glauben bald ganz gewonnene Welfische Macht vorherrschte, hat die Reformation in den drei großen geistlichen Gebieten in Osnabrück, Bremen und Verden zu bestehen gehabt.

h. Zwar wurde in Osnabrück die evangelische Lehre früh und kräftig verkündet. Der erste, der dafür die Stimme erhob, war Gerhard Hecker, Augustiner-Provinzial, der in Erfurt Luthers Lehrer gewesen war; neben ihm standen Lukas von Horsten, Lector im Dominikanerkloster, Missing, Pastor am Dom und sein Caplan Pollius. Ihre Predigt blieb nicht ohne Erfolg, aber mit dem reinen Eifer vermischte sich bald unreine Leidenschaft, und als der lang genährte Haß gegen die Uebergriffe der Geistlichkeit in einen Aufruhr unter Johann von Oberg's, eines Hildesheimers, Anführung ausbrach, nach kurzem Siege jedoch durch den Bischof Erich von Grubenhagen mit Gewalt unterdrückt ward, da mußte das Evangelium mit darunter leiden (1525). Viele wurden zurückgeschreckt und der Neuerung abhold. Doch blieben die evangelischen Lehrer in der Stadt; neue, unter ihnen besonders Adolph von Klarenbach, der nachher als Märtyrer fiel, kamen hinzu; ihr ungestörtes Wirken gründete in der Stille fester, was bis dahin nur augenblickliche Erregung gewesen war. Aber noch einmal ward die ruhige Entwickelung durch den stürmischen Eifer Einzelner gestört. Während die Parteien sich immer schroffer entgegentraten, ihr Haß gegen einander noch durch große Unglücksfälle, deren Schuld eine Partei der andern zuschob, gemehrt wurde, kam Dietrich Buthmann, ein unruhiger, lebhafter Mensch, aber begabt und fähig auf das Volk zu wirken, in die Stadt. Nach einem leicht erfochtenen Siege in einer Disputation ward er zum Prediger an St. Marien bestellt, auch die übrigen Kirchen mit evangelischen Predigern besetzt. Da starb Erich am 9. Mai 1532. Domcapitel und Stadt, die wohl einsahen, daß sie sich gegenseitig bedurften, schlossen einen Vergleich, in dem das Capitel bürgerliche Lasten zu tragen versprach, der Rath, die Reformation zu unterdrücken. Mit der Wahl Franz von Waldeck hörte der Druck allerdings auf, als aber Buthmann das Volk immer mehr aufreizte, als sich die Auftritte von 1525 wiederholten, ward der Aufstand bald besiegt und nun die Reformation völlig unterdrückt, die evangelischen Prediger vertrieben (1532). Für eine Zeitlang verstummte die neue Lehre; die Münster'schen Wiedertäufer-Unruhen wirkten nachtheilig zurück. Das Volk hing hier, wie fast überall in Norddeutschland, den Wiedertäufern an, ihre Apostel fanden Anhang, und nur mit Mühe hielt der Rath eine Bewegung zu ihren Gunsten nieder. Das mußte noch mehr von jedem Reformationsversuche abschrecken, die Geistlichkeit trat ganz in ihre alten Rechte und Macht wieder ein, im Jahre 1540 wagten sie es sogar, die längst abgekommenen Heiligentrachten zu erneuen. Da griff der Rath ein. Jetzt war das Geschlecht herangewachsen, das 1521—32 die Predigt gehört. Der Bischof war dem hessischen Hause befreundet, in Feindschaft mit Heinrich d. J. von Braunschweig der Reformation günstig geworden. Ruhig und sicher setzte der Rath diese jetzt in's Werk. Nachdem er mit dem Bischofe einen dahin zielenden Vertrag geschlossen, ward von Lübeck der Superintendent Bonnus berufen, der am Lichtmeßtage 2. Febr. 1543 ankam und das Werk begann. Die Kirchen zu St. Marien und St. Katharinen wurden evangelisch, der Dom blieb katholisch, das Capitel zu St. Johann schwankte und that halbe Schritte. Prediger wurden berufen,

eine Kirchenordnung, von Bonnus abgefaßt, eingeführt (s. Richter II. 23); doch behielt die alte Kirche noch immer einen starken Anhang, der die Umstände, sobald sie günstiger wurden, zu benutzen nicht unterließ. Im Jahre 1547 kam die Stadt in die Acht, mit schwerer Buße mußte sie sich, als Graf Reinhard v. Solms mit einem Heere heranzog, loskaufen; der Bischof kehrte ganz zum Alten zurück, von allen Parteien verachtet, zwang ihn das Capitel, in allen Stücken seinen Willen zu thun. Als die Stadt ihren Glauben bewahrte, kehrte der Graf v. Solms im Juli 1548 zurück und zwang sie, ihre Prädicanten zu entlassen und das Interim anzunehmen. Aber die Restitution hatte keinen Bestand; es zeigte sich, daß das Alte seine Kraft verloren, die Kirchen standen leer, unevangelische Predigten zu halten durfte Niemand wagen. Bald rief der Rath die evangelischen Prediger zurück, noch vor dem Passauer Vertrage war die Reformation wieder hergestellt, der dann der Augsburger Religionsfriede einstweilen Sicherheit verlieh.

Auch das Stift wurde um diese Zeit der evangelischen Lehre gewonnen, doch blieben auch hier neben den Evangelischen viele der alten Kirche zugethan. In Meppen, um dieses gleich anzufügen, obwohl es politisch zu Münster und nur kirchlich zu Osnabrück gehörte, begann die Umwandlung 1538, von Franz bei seinem Schwanken nicht gehindert, zum Theil gefördert. Er bereiste selbst 1551 das ganz lutherisch gewordene Land. Als sich Graf Arnold von Bentheim, durch seinen Hofprediger Joh. Loen gewonnen, sich der Zustimmung seiner Geistlichkeit versichert, wurde die evangelische Kirche dort seit 1544 in Ruhe eingeführt.

i. In den beiden Stiftern Bremen und Verden regierte Christoph, ein Bruder Herzog Heinrich's d. J. von Br. Wolfenbüttel, ein seltsam gemischter Karakter, weichlich und ausschweifend und doch wieder streng und hart in Erfüllung kirchlicher Pflichten. An Beten, Singen und Messelesen, was er täglich selbst that, hatte er eben solche Freude, wie an prachtvollen Hoffesten und dem Leben mit seinen Concubinen, die er an mehreren Orten des Stifts hielt; ein Weltkind, das die Güter des Stifts verpraßte und doch wieder nach dem Ruf eines Heiligen strebte, wie er denn unter andern einen neuen Mönchsorden (ordo columbarum) zu stiften beabsichtigte. Ein solcher Mann mußte der Reformation feind seyn. Dennoch gelang es ihm nur im Stift Verden, wo er residirte, nicht ohne Grausamkeit (Bornemacher, Kirchherr zu St. Rembert, ließ er 1525 in Verden verbrennen, weil er lutherische Bücher ausgetheilt) die reformatorische Bewegung niederzuhalten; in dem größeren Stift Bremen reichte seine Macht dazu nicht aus. In der Stadt Bremen gewann die neue Lehre, seit sie dort 1522 von dem Märtyrer Heinrich von Zütphen gepredigt war, immer mehr Anhang. Unter großen Stürmen 1530—1532 siegte sie völlig (Kirchenordn. v. 1534 bei Richter I. 241), ohne daß Christoph es hindern konnte. Ebensowenig vermochte er das auf dem Lande. Zwar besiegte er die Wursaten, als diese das Evangelium angenommen, in einem blutigen Kriegszuge und legte ihnen im Frieden von 1530 die Herstellung der alten Kirche auf; der Friede wurde aber nicht gehalten und 1534 verfaßte Hermann Oettinger eine Kirchenordnung für das Land (vgl. Schlegel II. 101). Die Stadt Buxtehude erhielt 1552 eine Kirchenordnung durch Aepin (vgl. Richter II. 503); auch im alten Lande breitete sich die evangelische Kirche aus. Stade, wo die Anfänge der Reformation sehr dunkel sind, war zur Zeit des Passauer Vertrags zum größten Theile evangelisch (vgl. Uhlhorn, die alte Stadische Kirchenordn. Vierteljahrschr. f. Theol. u. Kirche 1851, S. 257. — Ibid. 1852, H. 2). Das Land Hadeln empfing 1542—44 (nicht wie irrig oft angegeben ist 1526) eine Kirchenordnung (b. Richter II. 72, vgl. *Otto Henrici*, Jus eccl. Hadelericum. Hamb. 1704). Im Schmalkadischen Kriege vertheidigte sich Bremen siegreich, die Schlacht bei Drakenburg erhielt den Norden frei. Beim Religionsfrieden wurden auch alle Landpfarren mit evangelischen Geistlichen besetzt, nur in einzelnen Klöstern hielt sich noch der Katholicismus. — Vgl. Pratje, Religionsgesch. der Herzogthümer Bremen und Verden. — Pratje, vermischte Abh. I. 361.

Ueber Ostfriesland und dessen Reformationsgeschichte s. d. Art. Friesland.

5) Die Zeit vom Augsburger Religionsfrieden bis zum Westphälischen Frieden ist auch in den jetzt hannoverschen Landen die Zeit der Consolidirung der kirchlichen Verhältnisse. Die verschiedenen Confessionen gewinnen ihre seitdem nicht mehr wesentlich veränderten festen Gebiete. Anfangs ist die evangelische Kirche noch bedeutend im Fortschreiten begriffen. Außer einigen Stiftern und Klöstern in Mitten rein evangelischer Gebiete, die jetzt völlig der Reformation gewonnen werden, siegt diese im Stift Verden, wo nach Christoph's Tode (1558) dessen Bruder Georg der Reformation keine Hindernisse mehr in den Weg legte, dessen Nachfolger Eberhard von Holle seit 1566 die Reformation vollendete. Dann beginnt ein Rückschlag, zuerst durch die besonders von den Jesuiten geleiteten gegenreformatorischen Bewegungen, dann im offenen Kampfe des 30jährigen Kriegs. In den Bisthümern Osnabrück und Hildesheim hat die römische Kirche auf diese Weise Einzelnes wieder gewonnen. Schon unter Philipp Sigismund begann das Capitel in Osnabrück durch Jesuiten an der Gegenreformation zu arbeiten. Itel Friedrich, sein Nachfolger, ging noch weiter und Franz Wilhelm von Wartenberg, im Jahre 1625 unter dem Einflusse liguistischer Waffen gewählt, suchte, als die kaiserlichen Heere im Norden siegten, mit Gewalt Stadt und Stift der römischen Kirche wieder zuzuführen. Der Sieg der Schweden brachte wieder Glaubensfreiheit, welche durch die Bestimmungen des Westphälischen Friedens gesichert wurde, obwohl im sogenannten Vollmar'schen Durchschlage, der die Grenze der beiden Confessionen im Stift festsetzte, der evangelischen Kirche Manches verloren ging. Ein Consistorium Augsb. Conf. sicherte den Bestand. In Meppen ging der evangelischen Kirche ein bedeutenderes Gebiet wieder verloren. Auch Hildesheim ging im Lauf des 30jährigen Kriegs für eine Zeitlang verloren. Das große Stift, seit 1523 in den Händen des Welfischen Hauses, ward dem Bischofe Ferdinand restituirt, in der Stadt das Lutherthum auf Franz Wilhelm's Betrieb völlig unterdrückt. Aber die Siege Herzog Georg's gewannen das Land wieder, das dann, nach Georg's Tode in Folge des Banquets zu Hildesheim 1640, von Christian Ludwig zum zweiten Male verloren wurde, selbst ohne der evangelichen Kirche ihren Bestand zu sichern. Der Adel sollte auf 70, die Bauern auf 40 Jahre bei der freien Ausübung ihrer Religion belassen werden (Goslar'scher Accord 1642). Im Westphälischen Frieden ward zwar das Stift für das Welfische Haus nicht wieder gewonnen, aber das Normaljahr auch auf Hildesheim ausgedehnt und so der evangelischen Kirche ihr Bestehen gesichert. Ein Consistorium Augsb. Conf. nach dem Muster des Wolfenbütteler ward 1651 errichtet.

Ebenso schließt sich die lutherische Kirche gegenüber der reformirten ab äußerlich wie innerlich. In Ostfriesland finden beide Confessionen nach harten Kämpfen ihr festes Gebiet. Bremen ward unter Hardenberg zum größten Theil zum Calvinismus hinübergezogen, mit der Stadt zugleich einzelne Theile des Landes. Die Bremischen Kämpfe zittern im ganzen Norden nach. In heftigen kryptocalvinistischen Streitigkeiten (Osnabrück, Stade, Göttingen u. n. a. O.) erwehrt sich die lutherische Kirche des Calvinismus. Die Niedergrafschaft Lingen ward in Folge der oranischen Herrschaft seit 1648 unter Wilhelm II. und III. reformirt.

Endlich befestigt sich die lutherische Kirche nach Innen durch ausführliche Kirchenordnungen und corpora doctrinae. Im Herzogthum Lüneburg kam die lutherische Kirche unter trefflichen Fürsten und ausgezeichneten Generalsuperintendenten zu großer Blüthe. Die Herzöge Heinrich und Wilhelm erließen 1564 eine neue Kirchenordnung (Richter II. 285); in Celle ward ein Consistorium errichtet; 1576 folgte das Corpus doctrinae Wilhelminum (Uelzen 1576; es enthält neben den ökumenischen Symbb., der C. A., Apol., Art. Smalc. und den beiden Katechismen auch die Formulae caute loquendi von Urbanus Regius — 1583 ward statt des anfangs mehrere Aenderungen enthaltenden Abdrucks der C. A. ein neuer besorgt), während der Herzog durch seinen Generalsuperintendenten Bonsack sich bei Abfassung der Form. Conc. betheiligte, die dann ebenfalls angenommen wurde. (In der Vorrede der neuen Auflage der Kirchenordn. Uelzen 1598 ist sie bestimmt unter die symb. Bücher aufgenommen.) Die Stadt Lüneburg erhielt

1575 eine ausführliche Kirchenordnung (Bertram, Evangel. Lüneburg S. 201 ff., bei Richter II. 398). Bald nachher bekam das Land durch die Erwerbung der Grafschaften Hoya (1582) und Diepholz (1585) einen bedeutenden Zuwachs. In Hoya hatte Graf Albrecht 1581 eine neue durch Jodocus Glaneus und Fr. Rus abgefaßte Kirchenordnung publicirt (b. Richter II. 456) und ein Consistorium errichtet. In Diepholz hatte Herzog Wilhelm schon als vormundschaftlicher Regent die kirchlichen Angelegenheiten geleitet. Eine Zeitlang scheint die Lüneburger Kirchenordnung von 1564 in Geltung gewesen zu seyn, dann soll 1571 eine eigene Kirchenordnung für Diepholz verfertigt seyn (vgl. *König*, Bibl. Agend. 261). Jetzt wurden beide Länder in den kirchlichen Organismus des Herzogthums Lüneburg aufgenommen. Hier trat bald nachher der Mann ein, der die größte Wirkung auf die Lüneburgische Kirche geübt hat, Johann Arndt (s. d. Art.). Im Jahre 1611 berufen, hielt er 1615 eine Generalvisitation, auf Grund deren dann zur Ausarbeitung einer Kirchenordnung geschritten wurde, die 1619 erschien. Das Consistorium ward weiter ausgebildet, an der Spitze stand ein Generalissimus; neben regelmäßigen Generalvisitationen (alle zehn Jahre) sollen jährliche Specialvisitationen und Predigersynoden gehalten werden. Auch auf Grubenhagen, wo unter Herzog Wolfgang 1581 eine Kirchenordnung publicirt (Richt. II. 452) und in Herzberg ein Consistorium angeordnet war, wurde diese Kirchenordnung ausgedehnt, als nach dem Tode Herzog Philipp's 1596 und längerem Streite mit Herzog Julius von Br. Wolfenbüttel, der das Land zuerst in Besitz genommen, der größte Theil desselben 1617 an Lüneburg fiel. Die Stürme des 30jährigen Kriegs schlugen auch hier der Kirche tiefe Wunden, doch strebte man schon gegen Ende desselben, als der Norden größere Ruhe bekam, das Kirchenwesen wieder zu ordnen. Im Jahre 1643 erschien eine neue, im Wesentlichen unveränderte Ausgabe der Kirchenordnung. Sie ist die noch heute geltende (neuer Abdruck Hannover 1854).

Traurig war der Zustand der Kirche in Göttingen-Calenberg, so lange Erich II. regierte, ohne Aufsicht und Pflege. Nach Erichs Tode 1584 fiel das Land an Br. Wolfenbüttel und nahm nun an der Entwickelung der Kirche dieses Landes unter den ausgezeichneten Fürsten Julius und Heinrich Julius Theil (s. d. Art. Braunschweig). Eine Generalvisitation wurde 1588 gehalten, dann das Land kirchlich neu organisirt. Das Land ward in zwei Generalsuperintendenturen in Münden und Pattensen getheilt, unter ihnen Superintendenturen. Ein eignes Consistorium ward nicht errichtet, das Land vielmehr dem Wolfenbütteler Consistorium, das deßhalb von Helmstädt nach Wolfenbüttel verlegt ward, untergeordnet; die Braunschweig-Wolfenbüttel'sche Kirchenordnung von 1569 (von Herzog Julius) auf das Land ausgedehnt, doch den Städten Hannover, Hameln, Northeim, Göttingen gewisse Rechte in ceremoniis garantirt (Ganderheim'sche Landtagsabschied vom 10. Okt. 1601 b. Ebhardt, Gesetze und Verordnungen für den Bezirk des Consistoriums zu Hannover. Hann. 1845. I. 174). Sie ist noch heute als Calenbergische Kirchenordnung in rechtlicher Geltung. Unter Friedrich Ulrich's schwacher Regierung und den furchtbaren Verwüstungen des 30jährigen Kriegs verwilderte die Kirche von Neuem, zugleich durch die mit Härte betriebene Ausführung des Restitutionsedikts bedrängt, bis nach Friedrich Ulrichs Tode in dem Vergleich von 1635 Calenberg-Göttingen dem Herzog Georg zufiel, dem bedeutendsten Fürsten des damaligen Welfischen Hauses, der auch die Neuordnung der kirchlichen Angelegenheiten sogleich mit Eifer und Liebe angriff. Am 31. März 1636 trat ein Consistorium für das Land in Hannover in Thätigkeit, anfangs dürftig besetzt, bald vergrößert, besonders durch Justus Gesenius, damals schon durch seine kleine Katechismusschule bekannt (s. d. Art.). Das 1637 mit der Regierung nach Hildesheim verlegte Consistorium kehrte unter Christian Ludwig, als dieser Hildesheim aufgab, 21. Juli 1642 für immer nach Hannover zurück. Erst nach und nach konnte es gelingen, die tief gesunkenen kirchlichen Zustände des Landes zu heben.

6) Für die Zeit von 1648 bis auf unsere Tage bedarf es einer Darstellung der inneren Entwickelung nicht, da diese im Wesentlichen mit der allgemeinen zusammen-

trifft, eine speciellere Darstellung aber die Grenzen dieses Artikels überschreiten würde. Wir geben deßhalb nur die Hauptpunkte der äußeren Kirchengeschichte, d. h. die Geschichte der Ansammlung der heute im Königreich Hannover zusammengeschlossenen Gebietstheile. Zunächst wurden die größten Theile des Welfischen Gebiets vereinigt. Im Jahre 1671 fiel zunächst dem Herzogthum Lüneburg der ehemals Dannenbergische Antheil zu, der bisher ein eigenes Consistorium abwechselnd in Lüchow und Dannenberg gehabt hatte. Jetzt ward dieser Landstrich ebenfalls dem Consistorium in Celle untergeordnet und statt der Calenbergischen die Lüneburgische Kirchenordnung eingeführt. Mit dem 1705 erfolgten Tode des Herzogs Georg Wilhelm fiel dann Lüneburg mit Hoya und Diepholz dem Kurfürsten Georg Ludwig zu und ward auch kirchlich incorporirt, indem das Cellische Consistorium mit dem zu Hannover vereinigt wurde, jedoch unter Belassung der Lüneburger Kirchenordnung. Die Ober-Superintendentur in Celle erlosch 1707 und statt dessen wurden zwei General-Superintendenturen in Celle und Harburg errichtet; für die Grafschaften Hoya und Diepholz 1743 eine neue General-Superintendentur. Die Herzogthümer Bremen und Verden, welche 1648 unter die Krone Schweden kamen, hatten seit 11. Dez. 1651 ein Consistorium in Stade, welches auch bestehen blieb, als die Herzogthümer 1715 von Hannover erworben wurden. Das Land Hadeln, ehemals dem Herzoge von Sachsen-Lauenburg gehörig, ward 1731 dem Kurfürsten von Hannover zugesprochen und ist stets politisch wie kirchlich in seiner besondern Verfassung geblieben. Die bedeutenden, nach der französischen Occupation erworbenen Gebiete blieben zum Theil in ihrer völligen kirchlichen Integrität. So Ostfriesland (1815). Mit dem Consistorium in Osnabrück wurden die reformirten Kirchen in Lingen und Meppen vereinigt. Bentheim, 1815 mit Hannover verbunden, blieb mit seinem reformirten Kirchenwesen gesondert. Hildesheim (seit 1814 hannöverisch), mit dem Goslar verbunden wurde, behielt bis 1817 sein eignes Consistorium, dann ward dieses mit dem Consistorium Hannover verbunden. Von den von Hessen abgetretenen Landstrichen wurden die Aemter Uchte, Freudenberg mit Hoya, Auburg mit Diepholz, Bovenden mit Göttingen verbunden und obwohl unter Belassung ihrer kirchlichen Ordnung dem lutherischen Consistorium Hannover zugetheilt. Der Theil des Herzogthums Lauenburg diesseits der Elbe ward bei der Niedersächsischen (Lauenburgischen) Kirchenordnung von 1585 (b. Richter) belassen, sonst mit Lüneburg vereinigt dem Consistorium Hannover überwiesen.

II. Statistisches. Nach der Zählung vom 3. Dez. 1852 betrug die Einwohnerzahl Hannovers mit Rücksicht auf Religionsverschiedenheit:

	Lutheraner	Reformirte	Katholiken	Sonstige christl. Sekten.	Israeliten.
In dem Bezirke der Landdrostei Aurich (Ostfriesland)	125,576	52,792	3762	633	2366
" Hannover (Calenberg, Hoya, Diepholz) .	339,341	1018	6208	31	3360
" Hildesheim (Hildesheim, Göttingen, Grubenhagen, Hohnstein)	296,734	7627	60,302	197	3023
" Lüneburg (Lüneburg, Lauenburg) . . .	336,274	406	1007	96	981
" Osnabrück (Osnabrück, Lingen, Aremberg-Meppen, Bentheim)	89,227	26,519	145,497	38	684
" Stade (Bremen und Verden, Hadeln) .	271,280	6838	500	76	1140
Berghauptmannschaft Clausthal (Harz)	35,601	20	91	—	8
Zusammen	1,494,033	95,220	217,367	1071	11,562

Totalsumme 1,819,253.

Die kirchliche Eintheilung ist folgende:

I. Lutherische Consistorien. 1) Consistorium zu Hannover, a. Generalsuperintendentur Calenberg (12 Inspectionen); b. Generalsuperintendentur Göttingen (9 Insp., darunter 1 reform. Bovenden); c. Generalsuperintendentur Grubenhagen und Harz (6 Insp.); d. Generalsuperintendentur Lüneburg-Celle'schen Theils (13 Insp.); e. Generals. Lüneburg-Harburg-Dannenberg'schen Theils (8 Insp.); f. Generals. Hildesheim (11 Insp.); g. Generals. Hoya und Diepholz (7 Insp.); h. Superintendentur Ilfeld für die Grafschaft Hohnstein. α) Gräflich Stolberg-Stolberg'sches Consistorium zu Neustadt a. H. β) Gräflich Stolberg-Werningerodisches Forstamt Sophienhof; i. 13 geistliche Ministerien in den größeren Städten. 2) Consistorium zu Stade, umfaßt eine Generalsuperintendentur für beide Herzogthümer Bremen und Verden mit 14 Inspectionen und drei geistlichen Ministerien. Auch dieses Consistorium umfaßt einzelne reformirte Gemeinden. 3) Consistorium zu Otterndorf für das Land Hadeln mit zwei Superintendenten. 4) Consistorium Augsb. Conf. zu Osnabrück umfaßt a. das Fürstenthum Osnabrück (4 Inspectionen); b. die Niedergrafschaft Lingen (1 Insp. theils reformirt); c. Herzogthum Aremberg-Meppen. 5) Consistorium der Stadt Osnabrück (provisorisch bestätigt, umfaßt nur die Stadt selbst). 6) Consistorium zu Aurich, umfaßt die lutherischen und reformirten Gemeinden im Fürstenthum Ostfrieslaud und dem Harlingerlande; a. lutherische Generalsuperintendentur (5 Städte und 9 Inspectionen; b. reformirte Generalsuperintendentur (4 Städte und 8 Inspectionen).

II. Außer den hier bereits aufgezählten reformirten Gemeinden finden sich noch als kirchlich selbstständig organisirt: 1) Die Grafschaft Bentheim mit 14 Parochieen unter einem Oberkirchenrath in Nordhom. 2) Die reformirte Conföderation, zu der im Königreich Hannover die Gemeinden Celle, Göttingen, Hannover, Münden gehören (s. d. Art. Braunschweig).

Jedes der verschiedenen Consistorien ist für sich ganz selbstständig, nur dem Ministerium der geistlichen und Unterrichts-Angelegenheiten unterstellt; jedes hat seinen besonderen Candidatenstand und bildet auch für sich ein Pfarrbesetzungssystem, so daß Uebergänge von einem Consistorialbezirke in den andern selten und nur unter besondern Veranlassungen vorkommen. Der lange gehegte Plan eines Oberconsistoriums (schon vom Abte Molanus angeregt) ist, obwohl in der neuern Zeit vielfach verhandelt, noch nicht zur Ausführung gekommen. Ebenso ist ein Entwurf zu einer Presbyterial- und Synodal-Verfassung Entwurf geblieben. Landesuniversität ist Göttingen, doch besteht nicht für alle Bezirke ein gesetzlicher Zwang zum Besuch derselben. Deßhalb studiren auch viele auswärts, namentlich aus den Herzogthümern Bremen und Verden, denen immer eine Neigung zur stark ausgeprägten lutherischen Orthodoxie eigen gewesen ist und die deßhalb mit der Landesuniversität, der von Anfang an ein mild lutherischer Typus eigen war, von jeher nicht sehr harmonirt haben. Am nächsten ist der Universität der Consistorialbezirk Hannover auch durch das Institut des akademischen Ephorats, von dem eine Aufsicht über die Theologie Studirenden des Consistorialbezirks geübt wird, verbunden. Die Ostfriesischen und Bentheimischen Reformirten, in deren Gemeinden noch zum Theil holländisch gepredigt wird, studiren zum Theil auf holländischen Universitäten. Predigerseminare bestehen, jedoch in geringem Umfange, im Kloster Loccum und mit einem Cooperatoreninstitute verbunden in Hannover. Die Zahl der Candidaten ist in den meisten Consistorien groß, doch bedeutend im Sinken; in Ostfriesland weit geringer. Die Examina werden bei den einzelnen Consistorien bestanden. Die Pfarren werden zum größeren Theile von den Consistorien besetzt, zum Theil steht Privatpatronen oder in den Städten Magistraten die Besetzung zu, der geringste Theil wird durch Wahl besetzt. Doch ist das Verhältniß in den verschiedenen Bezirken verschieden. In den Consistorialbezirken Hannover, Stade und Osnabrück sind die meisten Pfarren landesherrlichen Patronats, daneben Privatpatronate, sehr wenig Wahlstellen. In Hannover

von 742 Pfarren 406 landesherrlich, 252 Patronat- oder Wahlpfarren (Gemeindewahlen nur circa 12, meist im Hildesheim'schen) und 24 gemischten Patronats. Im Cons. Bezirk Stade sind 121 landesherrlich, 15 Privatpatronat, 3 werden durch Magistrate, 5 durch Gemeindewahlen besetzt. In Osnabrück 34 landesherrlich, 7 Privatpatronat, 7 Gemeinde. Im Lande Hadeln werden alle Pfarren durch die Gemeinde besetzt. Im Landbezirke Aurich wiegen die Gemeindewahlen vor (Luth.: 27 Consistorium, 4 Patronat, 59 Gemeinde; Reform. 6 Consistorium, 14 Patronat, 68 Gemeinde). Doch steht wenigstens im Consistorialbezirke Hannover den Gemeinden ein Widerspruchsrecht zu, wenn sie nach einer sogenannten Aufstellungspredigt etwas an den Gaben, Lehre und Wandel des ernannten Geistlichen aus ehehaften Gründen auszusetzen haben, und die Gemeinde stellt den Vocationsschein aus. Zur Vertretung der Gemeinde in vermögensrechtlicher Beziehung und zur Verwaltung des Kirchenvermögens besteht seit 1848 ein von der Gemeinde gewählter Kirchenvorstand. Die Aufsicht über eine Inspection führt der Superintendent, dem ein weltlicher Beamter als weltlicher Kirchencommissarius zur Seite steht. Doch sind die geistlichen Ministerien in den Städten von der Inspection eximirt. Die Superintendenten visitiren im Cons. Bezirk Hannover die Pfarren ihrer Inspection alle drei Jahre, die Generalsuperintendenten die Pfarren, welchen ein Superintendent vorsteht oder deren Pastor zu einem städtischen Ministerium gehört, alle sechs Jahre. Die von der Lüneburger Kirchenordnung (früher auch von der Kirchenordnung der Herzogin Elisabeth von 1542) vorgeschriebenen Predigerconvente (oder Predigersynoden) sind 1855 auf den ganzen Consistorialbezirk Hannover ausgedehnt. — Als Katechismus ist in den meisten Landestheilen der 1791 eingeführte, von Koppe unter Beihülfe von Schlegel und Jacobi verfaßte „Hannover'sche Landeskatechismus", der die älteren Katechismen von Walther und Gesenius verdrängte, noch in Gebrauch, daneben der kleine lutherische, in den reformirten Gemeinden der Heidelberger. Die Confirmanden müssen im Consistorialbezirk Hannover vor der Confirmation vor dem Superintendenten eine Ephoratprüfung bestehen, die über ihre Zulassung entscheidet. Im Liturgischen ist die alte Ordnung zerfallen (im Consistorialbezirk Hannover 1800 durch ein Ausschreiben völlig zerstört), ohne daß eine neue bis jetzt hergestellt wäre. Versuche einer Neubildung fehlen nicht, einstweilen strebt man in der alten Ordnung wieder festen Boden zu gewinnen. Unter den zahlreichen Gesangbüchern hat das Hannover'sche einen großen Reichthum alter Schätze bewahrt, wie kaum ein anderes in Deutschland, während die Gesangbücher von Osnabrück u. a. fast das Aeußerste in entgegengesetzter Richtung leisten (vgl. S a r n i g h a u s e n, Das allgemeine deutsch-lutherische Gesangbuch. Hannover 1855). Eigenthümlich ist den Consistorialbezirken Hannover und Stade eine mehrfach veränderte Perikopenreihe (Verordnung vom 10. Nov. 1769), in der die Evangelien und Episteln zum Theil über das alte Maß hinaus verlängert sind, und Schriftlektionen (theils fortlaufende einzelner Bücher in bestimmter Reihenfolge, theils für die Festtage besonders ausgewählter Abschnitte) mit kurzer Erklärung zwischen Verlesung der Perikopen und der Predigt eingeschaltet.

Die Verhältnisse der r ö m i s c h - k a t h o l i s c h e n K i r c h e in Hannover sind durch die am 26. März 1824 erlassene, unterm 20. Mai 1824 bestätigte Umschreibungsbulle „Impensa Romanorum Pontificum" (abgedruckt bei R i c h t e r, Kirchenrecht Anhang D.) geordnet. Es bestehen zwei Diöcesen Hildesheim und Osnabrück. Nur Hildesheim hat einen Bischof mit einem Capitel von sechs Capitularen, Osnabrück einstweilen einen Weihbischof als Generalvicar ohne Capitel. Zur Diöcese Hildesheim gehören 12 Decanate und die vereinzelten Gemeinden in Hannover, Celle, Göttingen u. s. w. Zur Diöcese Osnabrück die römischen Katholiken im Fürstenthum Osnabrück, in der Niedergrafschaft Lingen, im Herzogthum Aremberg-Meppen und Ostfriesland.

Mennoniten finden sich in Ostfriesland (vier Prediger in Emden, Leer, Neustadt-Gödens und Norden). Dort auch eine Herrnhutergemeinde. In den übrigen Landestheilen suchen allerdings die Baptisten in neuerer Zeit Propaganda zu machen, bis jetzt ohne nennenswerthen Erfolg.

Literatur: Ubbelohde, Statistik von Hannover 1826. — Harseim u. Schlüler, Statistik von Hannover 1848. Außer den älteren und neueren allgem. Gesetzsammtungen Ebhardt, Gesetze für den Bezirk des Consistorii zu Hannover. Hann. 1845. 2 Bde. — Ruperti, Kirchen- und Schulgesetzgebung der Herzogthümer Bremen und Verden. Verden 1844. — Material zu einer kirchlichen Statistik enthalten: Spiel und Spangenberg, Vaterländisches Archiv. — Hannover'sches Magazin. — Salfeld, Beiträge. — Vierteljährliche Nachrichten. G. Uhlhorn.

Hansestädte. Unter diesem Namen fassen wir die Darstellung der kirchlichen Gegenwart von Hamburg, Lübeck und Bremen zusammen.

1) Hamburg zählt ungefähr 150000 Lutheraner, 2015 Reformirte, 2108 Katholiken, gegen 200 Mennoniten und 6—7000 Juden. Die Hamburger Staatsverfassung ist innig mit der Kirche verbunden, indem die Stadt in 5 Kirchspiele eingetheilt ist, unter denen eins 50000 Seelen zählt. Die für jede Kirche gewählten Adjunkten, Subdiakonen und Diakonen bilden die bürgerlichen Collegia der 180ziger und Sechziger und drei aus diesen letztern gewählte Diakonen in jedem Kirchspiel das Collegium der Oberalten. Die Regierung der Kirche steht dem Senat und den Sechzigern zu; sie haben für den öffentlichen Gottesdienst Sorge zu tragen, Religionsstreitigkeiten zu entscheiden und die Liturgie zu bestimmen. Das Ministerium der Stadtgeistlichen, an dessen Spitze der Senior steht, hat nur ein Gutachten zu geben. Aus dem Collegium der Sechziger und Hundertachtziger werden die Juraten auf zwei Jahre gewählt, diese haben für die ökonomischen Angelegenheiten der Kirche Sorge zu tragen. Diejenigen, welche schon Juraten gewesen sind oder noch gegenwärtig diese Würde bekleiden, bilden mit den im Kirchspiel wohnenden Senatoren, den Kirchspielherren, das große Kirchencollegium. Die beiden aktiven Juraten nebst den Leichnamsgeschwornen, denen die Sorge für Kanzel, Altar nebst Zubehör obliegt, heißen Beede oder das kleine Kirchencollegium. Dies ist die erste Instanz, wählt die Kirchenbeamten und mit den Mitgliedern des großen Kirchencollegiums die Prediger, der Senat hat die Bestätigung. Die Prediger der Nebenkirchen werden von den besonderen Vorstehern gewählt, die der Landkirchen von den Landherren (Senatoren) aus der Zahl der von den dortigen Juraten Vorgeschlagenen. Die Zahl der Prediger in Stadt und Land ist 36 und 6 in den beiderstädtischen Gebieten, deren Stellen abwechselnd von Hamburg und Lübeck besetzt werden. Es gibt in Hamburg fünf Hauptkirchen: St. Michaelis, St. Katharinen, St. Petri, St. Nikolai, St. Jakobi, an jeder steht ein Hauptpastor und drei Diakonen, an St. Nikolai jetzt nur zwei Diakonen, außerdem gibt es einen Prediger am Waisen-, am Kranken- und Werk- und Armenhause und vier in den beiden Kirchen der Vorstädte, für die Gefängnisse sorgt ein Katechet, auch die Schiffspredigerstelle wird durch einen Katecheten verwaltet, einen studirten Oberküster gibt es nur noch an St. Michaelis. Auf dem Lande gibt es neun Kirchspiele, mit Altenwalde zehn geistliche Stellen. Die Geistlichen stehen in bürgerlicher Hinsicht unter den weltlichen Gerichten, in geistlichen unter dem Senat und dem Collegium der Sechsziger, sie bilden kein Consistorium, sondern nur ein Ministerium, zum Senior wird gewöhnlich der älteste Hauptpastor vom Senat ernannt, der bei Gleichheit der Stimmen im Ministerium den Ausschlag gibt, sonst hat er keine Gewalt zu üben, sondern muß sich an den Senat wenden. Die Hauptpastoren haben keine Seelsorge zu üben, Brautpaare proklamiren sie allein, trauen können sie wie die Diakonen; sie bilden mit einigen Senatoren und den Oberalten das Scholarchat, das die Oberaufsicht über die Schulen hat. Die Hauptpastoren prüfen die Candidaten, halten die Colloquia und führen die Diakonen ein. Taufen und Trauungen sind an das Kirchspiel, aber nicht an bestimmte Prediger desselben gebunden; Beichtstuhl und Confirmation sind gänzlich frei. Die Amtsverrichtungen bildeten früher den größten Theil der Einkünfte, denn die Besoldung der Diakonen beträgt nur 1800—2400 Mrk., doch hat diese Einnahme der Stolgebühren und Geschenke sehr abgenommen, die Besoldung der Hauptpastoren beträgt 4000 Mrk. Als Kirchenordnung gilt noch die 1529 von Bugenhagen entworfene mit den Veränderungen durch Aepin vom

Jahr 1556. Die neueste Kirchenagende ist vom Jahr 1788 mit Veränderungen von 1817—1820. Das neueste Gesangbuch ist vom Jahr 1843; ein neuer rationalistischer Katechismus ist 1819 eingeführt worden. Die Verpflichtung auf die symbolischen Bücher, darunter auch die Concordienformel, ist den Worten nach sehr streng, wird aber in der Praxis sehr leicht genommen. Im Sommer werden in jeder Hauptkirche vier, im Winter drei Predigten gehalten, in der Woche jeden Tag eine in irgend einer Kirche, letztere werden aber größtentheils fast gar nicht besucht, vorzugsweise besucht wird in der Regel die Hauptpredigt.

Die Reformirten, Katholiken und Mennoniten, früher nur geduldet (die Katholiken sind erst 1784 concessionirt, die Reformirten 1785), haben seit 1814 und 1819 mit den Lutheranern gleiche bürgerliche Rechte, nur können sie nicht in die bürgerlichen Collegia gewählt werden, weil diese zugleich Kirchen-Collegia sind, und in den Bürger-Conventen müssen sie sich über kirchliche Angelegenheiten ihres Stimmrechtes begeben. Es besteht für die Nicht-Lutheraner eine eigene Deputation, bestehend aus einem Senator, einem Syndikus und zwei Sechzigern. Die Reformirten theilen sich in eine deutsche Gemeinde mit zwei Predigern und eine französische Gemeinde mit einem Prediger. Den Kirchenrath der deutschen Gemeinde bilden vier Aelteste und fünf Diakonen, das Consistorium der französischen Gemeinde drei Aelteste und drei Diakonen. Der Kirchenrath hat das Aufsichtsrecht und die Vertretung der Gemeinde bei der Obrigkeit. Außerdem gibt es eine evangelisch-reformirte englische Gemeinde nach den Grundsätzen der Congregationalisten, concessionirt 1818, sie haben einen Prediger, fünf Vorsteher und einen Sekretär. Seit 1834 besteht in Hamburg auch eine englisch bischöfliche Kirche mit einem Prediger, der von London aus angestellt wird, da der englische Staat einen Theil der Ausgaben bezahlt; Vorsteher sind zwei Church Warden. Die Mennoniten halten ihren Gottesdienst in Altona auf holsteinischem Gebiet, wo sie eine Kirche haben. Die katholische Gemeinde hat eine Kirche und zwei Prediger. Die Verwaltung des Kirchenvermögens besorgen vier Provisoren und ein Sekretär. Die Gemeinde steht unmittelbar unter dem Pabst, der durch den vicarius apostolicus mit ihr communicirt. Bei der Anstellung der Geistlichen haben der Weihbischof, der Generalvikar und der Domdechant zu Münster das jus praesentandi, der Bischof zu Münster das jus nominandi, worauf der vicarius apostolicus ihnen die Vollmacht zu geistlichen Amtsverrichtungen ertheilt.

Auch in Hamburg fing man gegen Ende des vorigen Jahrhunderts an, sich immer mehr vom kirchlichen Lehrbegriff und vom kirchlichen Leben zu entfernen, obgleich der Senior Joh. Melchior Goeze den kirchlichen Lehrbegriff tapfer vertheidigte. Die Zahl der Communicanten war z. B. im Jahr 1770: 80000, im Jahr 1790: 50000, ja später fiel sie auf 30000; unbegrenzt war der Leichtsinn, unglaublich und ungereimt der Luxus und zwar nicht ohne Einfluß der französischen Emigranten. Heilsam wirkte hierauf der französische Druck, die Zahl der Communicanten stieg wieder auf 40000, doch war sie im Jahr 1841 wieder selbst noch unter die Zahl von 30000 gesunken (29143). Der christliche Lehrbegriff ist leider bei der großen Mehrzahl auch jetzt noch fast gänzlich unbekannt, oder sie ist jetzt feindselig gegen ihn gesinnt; in den gebildeteren Kreisen hat zwar in dieser Beziehung ungefähr seit 1822 eine Umkehr stattgefunden, aber die Zahl derer, die ein warmes Interesse für das Christenthum und die Kirche haben, ist nur klein und die Richtung im Allgemeinen ganz indifferent gegen alle kirchlichen Angelegenheiten. Die kleine Zahl der kirchlich Gesinnten hat durch Vereine zu wirken gesucht, die Wirksamkeit derselben ist aber nicht groß, nur insofern humanistische Beziehungen damit verknüpft sind, finden sie allgemeinere Anerkennung; so ist das Rauhe Haus in Horn von Männern der verschiedensten Richtungen unterstützt worden. Dies Rettungshaus für verwahrloste Kinder, errichtet von Dr. Wichern, sondert je 12 Kinder zu einer Familie ab, die unter der Aufsicht eines Bruders (eines Gehülfen) sich an ein christliches Familienleben wieder gewöhnen sollen. Damit ist eine Brüderanstalt verbunden, um Männer für christliche Zwecke auszubilden, und in neuerer Zeit für höhere Stände ein abgesondertes Pen-

sionat, um auf Abwege gerathene Kinder, oder solche, die in Gefahr sind, in solche zu gerathen, wieder für ein christliches Leben zu erziehen. Hieran schließt sich der Verein für innere Mission, der in Hamburg wenig von der Kirche getragen keine große Wirksamkeit gewinnen zu können scheint. Auch der Hamburger Zweig der norddeutschen Missionsgesellschaft fristet nur ein kümmerliches Leben, die Leitung der Gesellschaft, die früher in Hamburg ihren Sitz hatte, ist deßhalb auf Bremen übergegangen. Eines großen Beifalls erfreuet sich dagegen in Hamburg der Gustav-Adolf-Verein, der besonders in der letzten Zeit viele Mitglieder gewonnen und reiche Beiträge gesammelt hat. Ein weiblicher Verein für Armen- und Krankenpflege, geleitet von Amalie Sieveking, sucht in den untern Klassen einen Kreis christlicher Familien zu erhalten und zu bilden. Ein Jünglingsverein, gestiftet in der Absicht, unter den einsamen jungen Leuten christliches Leben zu wecken und nähren, kann eben nicht große Früchte aufweisen. Der Haß, der in früheren Jahren sich gegen die sogenannten Mystiker aussprach — denn so nannte man die Rechtgläubigen ohne Unterschied hier — hat sich freilich verloren, statt dessen ist aber eine allgemeine Gleichgültigkeit eingetreten, die schwer zu einem neuen Leben zu erwecken seyn wird.

Vergl. F. H. Neddermeyer, Zur Statistik und Topographie der Freien- und Hansestadt Hamburg und deren Gebietes. Hamburg 1847. Rheinwalds Repertorium Bd. 6. S. 121. 138. Bd. 37. S. 272 ff.

Lübeck. Hier bekannten sich der Zählung von 1851 zufolge bei einer Bevölkerung von ungefähr 43000 Seelen 41373 Personen zur lutherischen Kirche. Die noch geltende Kirchenverfassung ist die von Bugenhagen 1531 verfaßte, doch erhielt bald nach dem Sturze Wullenwebers die kirchliche Verfassung eine etwas andere Gestalt, die bürgerliche Vertretung im Kirchenregiment fiel weg, dasselbe ward ausschließlich in die Hände des Senats gelegt, der sich allein durch den Superintendenten in seinem absoluten Regiment etwas beschränkt sah. Die Würde eines solchen hörte auf mit dem Jahre 1796, ein Theil seiner Funktionen ist an den Senior des Ministerii übergegangen, der als primus inter pares das Ministerium beruft, das aus allen 15 Geistlichen der Stadt, den Pastoren und Predigern besteht, die Landgeistlichen dagegen stehen in gar keiner Beziehung zum Ministerium, sondern ausschließlich unter dem Senat. Lübeck'sche Dörfer gehören in kirchlicher Hinsicht theils zu Lauenburg, theils zu Mecklenburg-Strelitz, theils zu Holstein, theils zum Fürstenthum Lübeck; dagegen sind auch Dörfer dieser Länder eingepfarrt in Lübeck'sche Dörfer. Der Senat hat die vier Geistlichen in den vier Kirchdörfern Slutup, Nusse, Behlendorf und Genin zu ernennen. Die zwei Pastoren in Travemünde, der Hauptpastor und Diakonus werden von den Vorstehern, dem Pastor der Marienkirche und dem Senior ernannt. Die Kirchenvisitationen haben schon seit 1680 aufgehört. Das Ministerium bildet den geistlichen Beirath des Senats, der in Liturgicis ohne das Gutachten des Ministeriums nichts anzuordnen pflegt. Die Stadt zählt fünf Hauptkirchen, jede unter einem besondern Vorstande. Dieser besteht aus zwei Senatoren, von denen einer als Obervorsteher die Hauptleitung hat, ferner zwei bürgerlichen Vorstehern, früher Diakonen genannt, die die Aeußerlichkeiten besorgen. Die jetzt noch so genannten Diakonen, an der Zahl 8—9 an jeder Kirche, bilden ein sich selbst ergänzendes Collegium, diese Diakonen besorgen nur die Sammlungen in den Kirchen und haben bei Predigerwahlen zusammen zwei Stimmen. Jede der fünf Hauptkirchen hat einen Pastor, der von der Vorsteherschaft der Kirche und den übrigen vier Pastoren gewählt wird. Er hat die Hauptpredigt, die Aufsicht über die Liturgica, auch ist er Beichtvater und kann zu jeder Zeit in seinem Kirchspiel copuliren. Ihm zur Seite stehen in drei Kirchen zwei, in den übrigen ein geistlicher Diakon, Prediger genannt, von denen der eine die Inspektion der Volksschulen des Kirchspiels hat und Mitglied des Schulcollegiums ist. Ihre Funktionen sind die Taufen, Beichten, Copulationen, Verwaltung des Abendmahls und die Nebengottesdienste Sonntags Nachmittags und die Wochengottesdienste in Vertretung des Pastors. Gewählt werden die Diakonen von der Vorsteherschaft der Kirche, dem einen

Hauptpastor und den Diakonen. Außerdem ist noch ein Prediger am Werk-, Armen- und Zuchthaus, der von der Vorsteherschaft dieser Anstalten und dem Senate angestellt wird, und ein Prediger in der Vorstadt St. Lorenz, einem Filial von St. Petri. Das Krankenhaus wird von einem Diakonen am Dom, das Siechenhaus von einem Geistlichen an St. Jakobi und das heil. Geisthospital von dem zweiten Diakon an St. Jakobi mit besorgt. Die reformirte Gemeinde, die im Jahr 1851 440 Mitglieder zählte, hat seit 1826 eine Kirche in der Stadt, seit 1825 erhielt sie gleiche bürgerliche Rechte und eine bestätigte presbyterianische Verfassung*). Die katholische Gemeinde mit einer Kapelle und einem Geistlichen zählte 1851 237 Mitglieder.

Die Zahl der Communicanten beläuft sich jährlich auf 10000 in der Stadt, also über 1/3 der Bevölkerung. Der Hauptgottesdienst ist immer noch ziemlich besucht in fast allen Hauptkirchen. An kirchlichen Vereinen existirt ein Missionsverein zur Bekehrung der Heiden, der im Jahre 1853 eine Ausgabe hatte von 2030 Mrk. und einen Saldo von 1616 Mrk.; der Verein steht in Verbindung mit den Landgemeinden, die hierher ihre Beiträge senden. Der Gustav-Adolf-Verein zählt 150 Mitglieder; die Bibelgesellschaft gegen 200. Die innere Mission hat keinen besonderen Verein in Lübeck, durch freiwillige Beiträge (eine wöchentliche Schillingsammlung) wird ein Rettungshaus für verwahrloste Kinder (36 Knaben) und ein Kinderhospital mit zwei Diaconissinnen erhalten. Auch existirt ein Verein für entlassene Sträflinge seit 1841, der 1852 eine Ausgabe hatte von 1059 Mrk. Ein Besuchsverein von Frauen übt eine gesegnete Thätigkeit unter den Armen, er hatte 1853 eine Einnahme von 2881 Mrk., eine Ausgabe von 2569 Mrk. Ein Jünglingsverein unter dem Namen: Feierabend zählt gegen 50 thätige Mitglieder, während 100 eingeschrieben sind, seine Ausgabe betrug 1855 457 Mrk.

Vergl. Deecke, die freie und Hansestadt Lübeck 2. Ausg. Lübeck 1854. Behrens, Topographie und Statistik von Lübeck, neue Ausgabe Heft 1. Funck, Hauptpunkte der Kirchenverfassung. Auch sind zu vergleichen: Die neuen lübschen Blätter, die alle statistischen Resultate des statistischen Vereins zu Lübeck enthalten.

Bremen. Obgleich die Lutheraner in Bremen die stärkere Anzahl bilden 35000—40000, war doch bis in neuerer Zeit die reformirte Kirche (die Zahl ihrer Mitglieder beträgt ungefähr 15000) die herrschende; rücksichtlich der bürgerlichen Rechte sind in neuerer Zeit beide Kirchen gleichgestellt. Der Senat ist im Besitz des jus circa sacra und des protestantischen Episkopatrechts und übt bis dahin dieses Recht durch eine Commission aus seiner Mitte oder auch dann und wann durch dazu delegirte Glieder der Geistlichkeit. Es ist aber jetzt im Werke, eine vermittelnde kirchliche Behörde, einen Kirchenrath zu bilden, der aus weltlichen und geistlichen Mitgliedern bestehen soll. Das „Venerandum Ministerium“ besteht aus den Predigern der Pfarrkirchen in der Alt-, Neu- und Vorstadt. Es ist ein vom Senat anerkanntes Collegium, das Examina der Candidaten, Ordinationen und dergleichen besorgt, es wendet sich in besonderen Fällen mit Vorstellungen an den Senat, der ihm auch die Befugniß nicht abspricht, in Dingen „die das Christenthum und seine Gebräuche“ betreffen, ein votum consultativum abzugeben. Als 1803 der bis dahin hannoversche Dom mit seinen Pertinentien bremisch wurde, konnte und wollte die Geistlichkeit desselben mit jenem Collegio schon um der Confession willen nicht verschmolzen werden, sie nun, drei Prediger an der Zahl, repräsentirt mit den später eingesetzten lutherischen Predigern zu St. Pauli in der Neustadt und zu St. Remberti in der Vorstadt, sowie mit dem lutherischen Pfarrprediger zu St. Ansgarii die lutherische Kirche in Bremen.

Die Gemeinden haben das Recht, sich zu versammeln und durch die Kirchenvorstände vorbereitete Beschlüsse über ihre Angelegenheiten zu fassen, doch unterliegen jene der Bestätigung des Senats. Sie wählen ihre Prediger, Schullehrer und andere Kirchenbeamte

---

*) In der Zeit des Rationalismus hat sie den Leuchter des Evangeliums aufrecht gehalten. Anm. d. Red.

und legen durch ihre Vorsteher den Bauherren, dem Kirchenvorstande und demnächst auch dem Senat die Rechnung über die Verwaltung des Kirchenvermögens ab.

Die Altstadt ist in vier Kirchsprengel eingetheilt: U. L. Frauen, St. Martini, St. Ansgarii und St. Stephani, außerdem ist die Neustadt ein Kirchsprengel und zwei sind in den Vorstädten St. Remberti und St. Michaelis. An diesen Kirchen stehen gegenwärtig zehn Prediger, doch sind mehrere Stellen unbesetzt. Der Dom, die ehemalige erzbischöfliche Kathedrale, ist die Hauptkirche der Lutheraner, die in den verschiedenen Sprengeln umherwohnen. Die Zahl der lutherischen Geistlichen beläuft sich in der Stadt auf sechs; auf dem Landgebiet, das aus eilf Kirchspielen besteht, sind eilf Prediger. Die Zahl der Katholiken in Bremen beträgt 1800—2000. Eine Union der Reformirten und Lutheraner hat man vergebens versucht. In Bremen zeigt sich das christliche Leben recht lebendig in den vielen Vereinen, unter diesen steht oben an die norddeutsche Missionsgesellschaft, deren Hauptsitz jetzt in Bremen ist. — Ferner besteht ein Verein für innere Mission, ein Verein für entlassene Gefangene, ein Jünglingsverein, ein Männer- und ein Frauenverein für Kranke, ein Verein für Seeleute, ein Verein für die deutschen Protestanten in Nordamerika, eine Bibelgesellschaft, ein Traktatenverein ꝛc. Klose.

Hansiz, Markus, Jesuit und Kirchengeschichtschreiber des 18. Jahrh., geboren den 23. April 1683 bei Völkermarkt in Kärnthen, tritt in das Jesuitencollegium zu Eberndorf, studirt in Wien, wird Priester, Lehrer der Philosophie zu Gratz 1713, widmet sich aber bald ausschließlich der Geschichte, besonders der Kirchengeschichte Deutschlands. Angeregt durch den Vorgang der Gallia Christiana (Paris 1656 ff.), der Italia sacra von Ughelli (Venedig 1717 ff.), der Anglica sacra von Wharton (London 1691) und beseelt von dem damals mehrfach in der katholischen Ordensgeistlichkeit erwachten Sinn für kirchliche Geschichtsforschung, faßte Hansiz den großartigen, wenn gleich für seine Zeit verfrühten Plan einer Germania sacra, und begann auch alsbald die Ausführung mit der 1727 erschienenen Geschichte der Lorcher Kirche und des Bisthums Passau, worauf 1729 das Erzbisthum Salzburg folgte. Nachdem er eine Reise nach Rom gemacht, die ihn mit Muratori, Maffei u. A. zusammenführte, ist er 1731—54 theils mit einigen kleineren Schriften verschiedenen Inhalts, theils aber vorzugsweise mit den Vorarbeiten zum III. Band der Germania sacra, der das Bisthum Regensburg enthalten sollte, sowie mit Sammlung von Materialien für die Bisthümer Wien, Neustadt, Seckau, Gurk, Lavant u. s. w., auch für die Geschichte Kärnthens beschäftigt: viele Bände Collectaneen von ihm sollen noch in Wien und anderwärts sich finden. Aber nur noch die Einleitung zum dritten Band war ihm vergönnt herauszugeben (1754). Nachdem ihn dieser prodromus durch die darin geübte freie und scharffinnige Kritik mit den Stiftsherrn von St. Emmeram ebenso in einen gelehrten Streit verwickelt, wie zuvor schon seine Kritik der salzburgischen Lokaltradition vom heil. Rupert ihm manche Gegner erweckt hatte, zog sich der 73jährige Greis 1756 von aller literarischen Thätigkeit zurück, suchte aber fortan durch gelehrte Rathschläge, die er seinen Ordensbrüdern in Klagenfurt und Gratz ertheilte, sowie durch die Verbindungen, die er mit den gelehrten Vätern von St. Blasien (s. Gerbert) anknüpfte, die Fortführung des begonnenen Werkes zu fördern. Er starb den 5. September 1766 zu Wien, 84 Jahre alt. Der Titel seines Hauptwerks ist: Germania Sacra, tom. I.: Metropolis Laureacensis cum episcopatu Pataviensi, chronologice proposita auctore P. Marco Hansiz, S. J. Augustae Vind. 1727 fol. — tom. II.: Archiepiscopatus Salisburgensis chronolog. propos. a. P. M. H. Aug. V. 1729 fol. — tom. III.: de episcopatu Ratisbonensi prodromus, s. informatio summaria de sede antiqua Ratisbonensi, innovans omnia, nec non Salisburgensem et Frisingensem plenius illustrans. Viennae 1754 fol. So sind es freilich nur einige Bruchstücke, die unter dem vielversprechenden Titel einer Germania sacra von dem österreichischen Jesuiten begonnen, von den schwäbischen Benedictinern zu St. Blasien fortgesetzt wurden (Ussermanns episc. Wirceburgensis. St. Blasien 1794. 4. Ambros. Eichhorns episc. Curiensis St. Blasien 1797. 4. und Tr. Neugarts episc. Constantiensis tom. I.

ebend. 1803. 4., der zweite Band bloß handschriftlich vorhanden); aber doch besitzen wir in ihnen rühmliche Denkmale deutschen Fleißes und tüchtige Vorarbeiten zur deutschen Landes- und Kirchengeschichte; und Hansiz insbesondere zeichnet sich nicht bloß durch Gelehrsamkeit und Forscherfleiß, wie durch fließende Darstellung aus, sondern auch durch ein Maß von Wahrheitsliebe und historischer Kritik, das weiter ging als seine Glaubens- und Ordensgenossen gerne sahen.

S. Walch, bibl. theol. III, 314; Meusel, Lex.; Adelung zu Jöcher; Baur in der Hall. Encykl.; J. Pletz in der Wiener theol. Zeitschr. 1834. I. S. 13 ff.; vgl. auch Rettberg, K.G. Deutschl. I, S. 2 ff. Wagenmann.

Hantwill, Joh. v., — nach Andern Hanwil, Hauteville, d'Alta Villa; Nantwil (nach Gyraldi und Vossius), Annewil (J. Leland); d'Annavilla, von einem Flecken Anneville in der Normandie, woher er stammen soll, welchen Namen aber vier Gemeinden daselbst führen — ein Dichter, der im 12. Jahrh. blühte, bekannt unter dem Namen „Archithrenius" (eigentlich Erzheuler; von Threni, Klagelieder, z. B. des Jeremias, abzuleiten), welchen er an die Spitze seines Hauptwerkes setzte. Daß er nicht in England, sondern in der Normandie geboren worden, beweist eine Stelle im Prolog desselben, s. *Oudin*, Comment. de scriptor. eccles. Tom. III. p. 1621, wiewohl er zu Oxford Doktor und Benediktinermönch im Kloster St. Alban, in der Diöcese von London, ward. Genanntes in neun Büchern verfaßte Werk widmete er dem Erzbischof von Rouen, Walter von Coutance (de Constantiis) unter dem Titel: Joh. Archithrenii Opus, worin er mit Bitterkeit das Elend des Menschenlebens beweint, die verschiedenen Klassen der Gesellschaft durchgeht und allwärts nur Stoff zu Klagen findet. Es erschien im Druck zu Paris 1517 in 4. bei Josse Badius Ascensius. Diese einzige Ausgabe ist aber sehr selten und schon Fabricius Biblioth. med. et inf. lat. IV. p. 82 wünschte eine neuere. Nach Leland ist der Stil des Dichters für seine Zeit elegant, polirt und selbst glänzend zu nennen, Andere bezeichnen seine Verse als schwülstig und den Bau derselben als barbarisch. Doch gesteht man ihm den Vorzug origineller Gedanken, lebhafter Bilder und mancher gelungenen Schilderungen und schreibt ihm außerdem noch Epigramme, Briefe und ein Gedicht „de rebus occultis" zu. Du Boulay in seiner Geschichte der Universität Paris führt ihn (S. 458) als Lehrer an derselben auf und setzt seinen Tod in den Anfang des 13. Jahrhunderts. S.

Haphtharen, s. Bibeltext des A. T. Bd. II. S. 152.

Hara (הָרָא), eine Landschaft in Assyrien, wohin die jenseitigen Stämme von Phul und seinem Nachfolger abgeführt wurden, 1 Chron. 5, 26., welche übrigens bei dieser ersten Verbannung so besetzt worden zu seyn scheint, daß sie bei der Wegführung der diesseitigen Stämme des Reiches Israel durch Salmanassar nicht mehr erwähnt wird, 2 Kön. 17, 6. Rosenmüller und Gesenius verstehen darunter das persische Gebirgsland Irak, welches im Arab. den Namen Gebirg führt, wovon das hebr. Wort nur eine Uebersetzung wäre. Ein näherer Beweis läßt sich darüber nicht führen. Vaihinger.

Haran (חָרָן, nach dem Arabischen dürrer Ort, Steppe, Sept. *Χαῤῥάν,* Vulg. Haran).

1) Name einer Stadt des nordwestlichen Mesopotamiens, welche man auf dem Wege von Ur der Chaldäer nach Kanaan berühren mußte, 1 Mos. 11, 31. 32. Sie war der Zwischenaufenthalt Abrahams, nach seiner Auswanderung von Ur, das demnach im nördlichen Bergland Mesopotamiens zu suchen ist (Knobel, Völkert. S. 171), nicht in Babylonien, wie jüdische und arabische Sagenschriftsteller faseln, da man von einem Zuge aus der Landschaft Babylonien nicht über Haran nach Palästina kommt. Denn Haran, eine Stadt, die in der ältesten Erzvätergeschichte noch 1 Mos. 12, 5; 27, 43; 28, 10; 29, 4. als Stammsitz Nahors, des Bruders Abrahams, 1 Mos. 24, 47., somit auch Bethuels und Labans vorkommt und 24, 10. Stadt Nahors genannt wird, kennen wir auch von anderwärts her. Nämlich bei den Arabern, wo sie حَرَّان heißt

und nach d'Anville 57° 10' östl. L., 36° 40' nördl. Br. in einer weiten, von Bergen umschlossenen Ebene an einer alten Verbindungsstraße liegt. Sie ist das *Κάῤῥαι*, Carrae der Griechen und Römer (Herod. 4, 13, 7. Ptol. 5, 18, 12. Strab. 16, 747. Plin. 5, 21. Lucan. 1, 104), berühmt durch die Niederlage des Crassus (Dio Cass. 40, 25. Schlosser, Weltgesch. f. d. V. 4, 62.), und wird von Ammian. Marc. 23, 3. eine sehr alte Stadt genannt. Sie muß aber auch, wenigstens zur Zeit Hiskias, eine bedeutende Stadt gewesen seyn, sonst wäre sie nicht 2 Kön. 19, 12. unter den von dem Assyrer Sanherib (Jes. 37, 12.) eroberten Städten besonders hervorgehoben, wo sie einer ganzen Landschaft den Namen gegeben hat. Im N. T. wird sie Apostelgesch. 7, 2. und von Joseph. Antt. 1, 16, 1. erwähnt. Groß und wichtig war sie noch bis in die Zeit der arabischen Herrschaft, erst Abulfeda Anfang des 14. Jahrh. führt sie (Mesop. p. 16) als zerstört an. Dem Niebuhr (2, 410.) wurde sie als ein kleiner Ort zwei Tagereisen südöstlich von Orfa bezeichnet. — Abraham wanderte erst von hier aus selbstständig nach Kanaan aus, was sich aus 1 Mos. 12, 4. 5. vgl. mit Apg. 7, 4. ergibt. Ganz wahrscheinlich ist es nun, daß er auf seinem südwestlichen Zuge nach Kanaan, der ihn in gerader Linie über Damaskus führte, sich in dieser Stadt eine Zeitlang aufhielt und daselbst seinen tüchtigen Oberknecht und Schaffner Elieser erwarb, 1 Mos. 15, 2.

2) Als dieselbe Stadt wird von mehreren Schriftstellern, namentlich auch Winer (1, 464), die Ezech. 27, 23. genannte Stadt gleiches Namens bezeichnet, welche dort als in Handelsverhältnissen mit Tyrus stehend aufgeführt ist. Nun ist an sich nicht unwahrscheinlich, daß auch das mesopotamische Haran mit Tyrus Großhandel getrieben hat, da es an einer bedeutenden Verbindungsstraße lag. Allein in Ezechiel wird es mit Kanne (כַּנֵּה) an der Südküste Arabiens, bei den Griechen (Peripl. mar. eryth. p. 15. Ptol. 6, 7, 10., vgl. Plin. 6, 26.) *Κανη* genannt, und Eden (עֶדֶן) d. h. Aden zusammen genannt, welches Städte an der Südküste Arabiens sind und deren Händler wie die Harans Sabäer genannt werden. Also muß auch das von Ezechiel aufgeführte Haran an derselben Küste liegen, obgleich es durch keine weitere Stelle belegt ist. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß ein Theil des Stammes Haran, der in Mesopotamien wohnte, nach Arabien gezogen ist, wohin die semitischen Stämme und namentlich auch Abrahamiden ihren Wanderungszug gerne nahmen. Denn auch das dort genannte Assur bezeichnet nicht die in Mesopotamien oder Assyrien wohnende Nation dieses Namens, sondern in der nahen und unmittelbaren Verbindung mit arabischen Stämmen eine südarabische Völkerschaft aus den Nachkommen Abrahams von der Ketura, die Assurim (אַשּׁוּרִים), welche als Nachkommen Dedans, eines Enkels Abrahams, 1 Mos. 25, 3. aufgeführt sind. Sie werden als Händler von Saba (שְׁבָא), eines im Binnenlande wohnenden Brudervolkes, bezeichnet, von denen sie die köstlichsten Waaren bezogen und an die Tyrer absetzten. Oft finden wir von den Auswanderungszügen und Heergeleiten gleichnamige Städte mit denen ihrer Urheimath angelegt.

3) Name eines Sohnes Kalebs von einem Kebsweibe, 1 Chron. 2, 46. Da kann das Wort dann so viel als Edler, Freier heißen nach Fürst, Lexikon, der übrigens ganz unrichtig 1 Mos. 11, 26—31. hieher zieht, da dort vielmehr

4) Haran (הָרָן) steht, was etwa Starker heißt und noch 1 Chron. 23, 9. von einem Leviten vorkommt. Im Deutschen wird dieser Name gleich mit dem des Landes geschrieben, hat aber, wie man sieht, einen anderen Anfangsbuchstaben. **Vaihinger.**

Hardenberg, Dr. Albert, und die hardenbergischen Religionsbewegungen in Bremen. Albert Hardenberg, ein durch gründliche Gelehrsamkeit, besonnenen Scharfsinn und liebenswürdige mit Milde und Verträglichkeit im Umgange verbundene Unbescholtenheit des Wandels ausgezeichneter protestantischer Theolog des Reformationszeitalters, ist sowohl durch sein persönliches Verhältniß zu Luther und Melanchthon, als noch mehr durch die Abendmahlsstreitigkeiten, in die er sich wider seinen Willen verwickelt sah, für die Kirchengeschichte von großer Bedeutung. Er wurde im Jahre 1510 in Hardenberg, einem Flecken der niederländischen Provinz Overyssel,

geboren und hieß eigentlich mit seinem Familiennamen Rizäus, vertauschte denselben aber, der Sitte der Gelehrten seiner Zeit folgend, mit dem Namen seines Geburtsortes, unter dem er später auftrat und sich berühmt machte. Einer überlieferten Nachricht zufolge war er durch seine Familie dem Pabste Hadrian VI., welcher den 14. Sept. 1523 starb, nahe verwandt, und dieser Umstand scheint nicht ohne Einfluß auf die Wahl seines Berufes geblieben zu seyn. Denn schon als Knabe wurde er von seinem Vater zur Erziehung und zum Schulunterrichte dem Kloster Aduwert in der Provinz Gröningen übergeben, wo er sich bis zum Jahre 1530 mit angestrengtem Fleiße auf die akademischen Studien gründlich vorbereitete. Von dem Kloster mit Geld hinlänglich unterstützt, bezog er darauf, zwanzig Jahre alt, die Universität Löwen, um sich den theologischen Wissenschaften zu widmen. Hier befreundete er sich bald mit dem polnischen Edelmanne Johann von Laski, dem nachmaligen Reformator Westfrieslands, und lernte des Erasmus und der deutschen Reformatoren Schriften kennen, aus denen er zuerst die reineren Vorstellungen von den Wahrheiten des Evangeliums schöpfte. Um seinen besseren Einsichten, die er unbedenklich beim Disputiren äußerte, gemäß handeln zu können, ward er Baccalaureus der Theologie und drang in seinen Vorträgen immer entschiedener auf Christus und die Aussprüche der Apostel. So sehr er sich aber auch von dem frischen Hauche des Reformationsgeistes, der schon damals in den Niederlanden wehte, angeregt fühlte, so hielt er doch äußerlich fortwährend an dem althergebrachten Glauben der Kirche fest. Erst nach einem achtjährigen Aufenthalte, als er sich in Löwen seiner freisinnigen Ansichten wegen nicht mehr sicher glaubte, begab er sich nach Frankfurt a. M. und von da nach Mainz, wo er im Jahre 1539 die Würde eines Doktors der Theologie erwarb. Da er sich noch nicht öffentlich vom Pabstthume losgesagt hatte, so kehrte er, unbekümmert um seine Sicherheit, im Jahre 1539 nach Löwen zurück, erregte aber hier sehr bald den Verdacht der Irrgläubigkeit und wurde von mehreren Lehrern der Universität bei der Regierung zu Brüssel als Ketzer angeklagt. Schon sollte er als Gefangener dahin abgeführt werden, als die Studirenden mit einem Theile der Bürger ihn in Schutz nahmen und es durch ihre Vorstellungen dahin brachten, daß man sich begnügte, seine Schriften zu verdammen und zu verbrennen. Er selbst sicherte sich, hierdurch gewarnt, frühzeitig genug vor weitern Verfolgungen seiner Gegner durch die Flucht in das Kloster Aduwert, wo ihm der wohlgesinnte und aufgeklärte Abt eine Stelle unter den Lehrern der blühenden Klosterschule gab. Drei Jahre widmete er sich hier, von regem Eifer für die evangelische Wahrheit erfüllt, mit unverdrossenem Fleiße dem wissenschaftlichen Unterrichte und versah zugleich den Dienst des Klosterpredigers.

Obschon Hardenberg bisher aus äußeren Rücksichten die altherkömmlichen Gebräuche der katholischen Kirche beobachtet hatte, so vermochte er doch jetzt nicht länger seiner durch gründliches Forschen in der klösterlichen Zurückgezogenheit gewachsenen Ueberzeugung von den Wahrheiten des Evangeliums zu widerstehen; es bedurfte daher kaum noch der Zureden seines Freundes Johann von Laski, um in ihm den Entschluß, sich völlig von der römischen Kirche zu trennen, zur Reife zu bringen. So trat er im Jahre 1543 die Reise nach Wittenberg an, voll Verlangen, die großen Reformatoren, deren Ansichten und Grundsätzen er im Herzen längst ergeben war, zu hören und persönlich kennen zu lernen. Ueber sein Erwarten fand er bei ihnen eine freundlichere Aufnahme, als er je zu hoffen gewagt hatte; denn Luther gewann ihn bei näherer Bekanntschaft so lieb, daß er einst im Gespräche mit Anderen auf ihn hindeutend äußerte: „En, hic alter ego erit!“ während ihn Melanchthon, angezogen von seinem liebenswürdig bescheidenen Wesen und seiner scharfsinnigen Gelehrsamkeit, einer innigen Freundschaft würdigte, die er in einem vertrauten Briefwechsel bis an seinen Tod fortsetzte *). Auch war es Melanchthon, der ihn im Jahre 1544 dem Erzbischofe von Köln, Hermann Grafen

*) Vgl. Philippi Melanchthonis ad D. Albertum Hardenbergium Epistolae, editae a Christoph. Pezelio. Bremae 1589.

von Wied, empfahl, als derselbe von der Universität Wittenberg einen tüchtigen Theologen verlangte, welcher seine angefangene Reformation vertheidigen und ihm auf dem Reichstage Beistand leisten sollte. Hardenberg begab sich sofort nach Speier zum Kurfürsten, welcher an seinen feinen Sitten und trefflichen Redegaben solches Wohlgefallen fand, daß er ihn zum Hofprediger ernannte. In diesem Verhältnisse leistete er dem edlen Fürsten durch seine gründliche, mit tüchtiger Geschäftsgewandtheit verbundene Gelehrsamkeit wesentliche Dienste, indem er gleich anfangs in dessen Angelegenheiten eine Reise nach Straßburg und in die Schweiz unternahm, wo er sich mit den gelehrten Theologen Bucer, Pellikan und Bullinger eng befreundete, dann aber nach seiner Rückkehr im Rathe des Erzbischofs seine ganze Thätigkeit auf die Beförderung der Reformation richtete und eine Zeitlang das Predigtamt in Kempten an der geldrischen Grenze verwaltete. Mit Recht konnte damals Melanchthon in herzlicher Freude über des Freundes Wirksamkeit schreiben: „wie lieblich ist es, wo Rechtschaffenheit und Klugheit gepaart sind."

Indessen war es nach fortgesetztem Bemühen den Widersachern des Erzbischofs im Domcapitel zu Köln gelungen, durch ihre Klagen den Kaiser und Pabst gegen ihn aufzureizen und zu bewirken, daß er im Jahre 1545 das Erzbisthum verlassen und seine Reformationsbestrebungen aufgeben mußte. Dadurch war auch Hardenbergs Stellung in Köln unhaltbar geworden. Es ist daher die Nachricht keinesweges unwahrscheinlich, nach welcher er schon im Laufe des Jahres 1546, ohne Zweifel durch Luthers und Melanchthons Vermittelung, als Prediger an der Jacobikirche in Einbeck angestellt ward. Doch sah er sich im folgenden Jahre veranlaßt, dies Amt wieder aufzugeben und die Stadt, es ist ungewiß, ob freiwillig oder gezwungen, mit einem andern Aufenthaltsorte zu vertauschen*). Er begab sich nach Braunschweig, wo er mit Melanchthon zusammentraf, der daselbst einige Zeit verweilte, um den Gefahren des schmalkaldischen Krieges aus dem Wege zu gehen. Noch vor der Rückkehr Melanchthons nach Wittenberg erhielt Hardenberg die Aufforderung seines Gönners, des Grafen Christoph von Oldenburg, die Stelle eines Feldpredigers bei ihm zu übernehmen, da er im Begriff sey, mit einem bedeutenden, im Lüneburgischen gerüsteten Heere einen Angriff auf das Gebiet des Herzogs Erich von Braunschweig zu machen und die von kaiserlichen Truppen belagerte Stadt Bremen zu entsetzen. Im Gefolge des Grafen wohnte er darauf am 23. Mai 1547 der Schlacht bei Drackenburg bei und wird namentlich unter den Prädikanten erwähnt, welche durch ihre begeisterten Reden das protestantische Heer zu muthigem Kampfe anfeuerten und dasselbe nach ruhmvoll errungenem Siege nach Bremen begleiteten. Hier hielt er nach wiederholter Aufforderung eine Predigt, welche so ungetheilten Beifall fand, daß ihm das Domcapitel auf Empfehlung der Prediger Jakob Probst und Johann Timann, und mit Genehmigung des Grafen Christoph von Oldenburg das Predigtamt an der den Lutheranern kurz vorher überlassenen Domkirche anvertraute. Für einen ihm zugesicherten jährlichen Gehalt von 120 rhein. Gulden verpflichtete er sich, jeden Sonntag des Mittags 12 Uhr, sowie jeden Sonnabend des Morgens 8 Uhr deutsch zu predigen und außerdem jeden Mittwoch um 2 Uhr nach alter Weise im Capitelhause eine theologische Vorlesung zu halten, wodurch sich ihm eine erwünschte Gelegenheit darbot, manche Religionswahrheiten deutlicher darzustellen und wissenschaftlich zu begründen.

In Bremen hatte sich die Reformation auf dieselbe Weise wie in den meisten Städten Norddeutschlands ohne große Schwierigkeiten Bahn gebrochen; der schnöde Ablaßhandel

---

*) Vgl. Crome, Reformation in Einbeck, 1780 in 4. Planck in der Gesch. der protest. Theologie von Luthers Tode bis zur Einführung der Concordienformel Bd. II. Th. 2. S. 142 bezweifelt die Anstellung Hardenbergs in Einbeck, weil sie sich mit den übrigen gewissen Datis seiner Geschichte in diesem Jahre nicht wohl vereinigen lasse. Wenn man indessen bedenkt, wie häufig die Prediger in den Städten damals wechselten, und wie oft Luther und Melanchthon Männer ihrer Bekanntschaft zu Predigerstellen in den Städten Norddeutschlands empfahlen, so möchte die Angabe doch nicht so unwahrscheinlich seyn, als Planck meint.

und die anstößige Lebensart des größten Theils der Geistlichkeit einerseits, sowie der rege gewordene Forschungsgeist und das erwachte Freiheitsgefühl des Bürgerstandes andererseits hatte derselben auch hier den Eingang erleichtert. Dazu kam, daß dem Erzbischofe Christoph, einem Bruder des Herzogs Heinrich des Jüngern von Braunschweig, die bedrängte Lage, in die ihn seine maßlose Genußsucht immer tiefer verwickelte, zwang, seinen regelmäßigen Aufenthalt im Bisthum Verden zu nehmen und dem Rathe und der Bürgerschaft der Stadt Bremen Vieles zu gestatten, was er bei seiner angeborenen Herrschsucht und seinem hartnäckigen Beharren im Katholicismus unter andern Umständen niemals würde eingeräumt haben. So konnte es dem glaubensmuthigen und begeisterten Heinrich von Zütphen nicht sehr schwer werden, daselbst die Gemüther für die neuen Glaubensansichten zu gewinnen, nachdem er mit Genehmigung des Raths und begünstigt von angesehenen Gelehrten und Bürgern, welche die Grundsätze der Reformation längst von Holland her kannten, am Sonntage vor Martini (10. Novbr.) 1522 in der Ansgariikirche die erste evangelische Predigt gehalten hatte. Zwar eiferten die Mönche der beiden Bettelklöster in der Stadt heftig gegen ihn, und selbst manche Domcapitularen verbanden sich mit ihnen, um den gefährlichen Redner zu verdrängen; gleichwohl behauptete er sich unter dem Schutze mehrerer Rathsmitglieder, namentlich Heinrich Esich's, Eberhard Speckhan's und des Bürgermeisters Meimer von Borken, zwei Jahre lang als Prediger der Ansgariikirche. Der Eindruck, den seine Predigten fortwährend machten, war so stark, daß ihn das Volk mit immer wachsender Theilnahme hörte und der Rath dadurch veranlaßt wurde, einen Abgeordneten nach Wittenberg zu senden, um die Schriften der Reformatoren (die sogenannten „Martensbooke") zu holen. Als endlich dennoch der kühne Reformator, von den Verfolgungen des Erzbischofs und des Klerus unablässig beunruhigt, die Stadt verließ und bald darauf am 11. Dez. 1524 zu Meldorf in Ditmarsen durch verblendete Eiferer den Märtyrertod erlitt, setzten in Bremen die beiden Prediger Jakob Probst, ein Augustiner von Antwerpen, und Johann Timann von Amsterdam das von ihm begonnene Reformationswerk mit solchem Erfolge fort, daß schon im Jahre 1525 in allen Kirchen, mit Ausnahme des Doms, die römische Messe sammt den lateinischen Gesängen abgeschafft, das Abendmahl unter beiderlei Gestalt ausgetheilt und Jakob Probst als erster evangelischer Superintendent der Stadt angestellt ward. Das größte Verdienst um die Befestigung der Reformation erwarb sich außer den genannten Männern damals zu Bremen der Syndicus von der Wick, der um so mehr eine ehrenvolle Erwähnung verdient, da er später bei Münster für den evangelischen Glauben selbst sein Leben in frommer Hingebung aufopferte.

So erfreulich indessen im Ganzen auch die Fortschritte waren, welche die Reformation in Bremen gleich anfangs unter einem großen Theile der Einwohner machte, so fehlte es doch auch hier in den nächsten Jahren nicht an inneren Bewegungen und ernstlichen Reibungen zwischen den Anhängern der römischen Lehre und den Bekennern des evangelischen Glaubens. Nachdem jedoch der Rath im Jahre 1528 das Augustinerkloster in ein Gymnasium verwandelt und auch die übrigen Klöster eingezogen und deren Einkünfte zum Besten der Kirchen und Schulen bestimmt hatte, entschied sich der Sieg immer mehr für die gute Sache. Schon im Jahre 1529 wurde den Bürgern verboten, im Dom die Messe anzuhören; darauf drangen am 24. März 1532 die Hundertmänner, nachdem sie die Theilnahme an der Stadtregierung vom Rathe erzwungen hatten, in den Dom, schlugen den Domherren und Vikarien die lateinischen Bücher zu und nöthigten sie aus der Stadt zu weichen. Doch wurde allen Vertriebenen im folgenden Jahre sowohl die Rückkehr als der ungehinderte Besitz ihrer Rechte, Würden und Einkünfte unter der Bedingung der Einstellung des katholischen Gottesdienstes gestattet. Viele derselben verließen jetzt freiwillig die katholische Kirche und wurden eifrige Beförderer der Reformation. Endlich kam auch 1534 ein Vertrag zwischen der Stadt und dem Erzbischofe zu Stande, dem gemäß der evangelische Gottesdienst, wie bisher, unverändert so lange bestehen sollte, bis ein Generalconcil darüber entscheiden würde. Um

dieselbe Zeit ließ der Rath durch den Prediger Johann Timann eine Kirchenordnung in plattdeutscher Sprache verfassen, welche, von Joh. Bugenhagen durchgesehen und von Luther gebilligt, im Jahre 1534 zu Magdeburg im Druck erschien und sogleich eingeführt wurde*). Auf diese Weise ordnete und befestigte sich die evangelische Kirche nicht nur in der Stadt selbst, sondern verbreitete sich auch leicht und schnell in der ganzen Umgegend, so daß es der Rath in Uebereinstimmung mit der Bürgerschaft wagen durfte, dem schmalkaldischen Bunde beizutreten und nach der Besiegung des kaiserlichen Heeres in der Schlacht bei Drackenburg die Annahme des am 15. Mai 1548 zu Augsburg proklamirten Interims entschieden zu verweigern. Allein kaum waren alle äußern Hindernisse glücklich überwunden und die Rechte der Protestanten durch den Religionsfrieden vom Jahre 1555 sicher gestellt, als im Innern der Stadt der heftige Parteistreit zu entbrennen begann, welcher tief in das kirchliche und bürgerliche Leben eingriff und für Bremen von den bedeutendsten Folgen war.

Um den Hergang dieses Streites in seinem Zusammenhange getreu darzustellen, ist es nöthig, zu Hardenberg zurückzukehren, dem durch die Ernennung zum Domprediger eine vom Rathe unabhängige in mancher Beziehung höchst angenehme Stellung zu Theil geworden war. Seine ausgezeichnete Beredtsamkeit zog bald eine solche Menge von Zuhörern herbei, daß die Räume des Doms sie kaum zu fassen vermochten. Ueberdies vereinigte er mit einer heiteren Geselligkeit eine seltene Gewandtheit im Umgange, wodurch es ihm leicht wurde, die allgemeine Liebe der Bürger und die Freundschaft der vorzüglichsten unter ihnen, vor allen des gelehrten Rektors Molanus und des ebenso staatsklugen als gelehrten Bürgermeisters Daniel von Büren, welcher während seiner siebenjährigen Studienzeit in Wittenberg mit Luther und Melanchthon in enger Vertraulichkeit gelebt hatte, zu gewinnen. Diese glückliche Lage, deren Hardenberg sich erfreute, erregte allmählig den Neid der übrigen Geistlichen, und es konnte nicht fehlen, daß sie denselben im Zusammenleben mit ihm bei verschiedenen Veranlassungen äußerten, so sehr er selbst auch jede Gelegenheit zu ernstlicher Zwietracht vorsichtig zu vermeiden strebte. Vorzüglich war es der Prediger der Martinikirche, Johann Timann, welcher im Bewußtseyn seiner früheren Verdienste um die Befestigung der Reformation in Bremen zuerst gegen Hardenberg hervortrat und, von leidenschaftlicher Rechthaberei und Herrschsucht getrieben, einen Streit mit ihm herbeizuführen suchte, wodurch er der Urheber der folgenreichen, noch lange nach seinem Tode fortdauernden Bewegungen wurde. Da er sich indessen anfangs darauf beschränkte, den beneideten Domprediger in geselligen Kreisen durch verletzende Aeußerungen über dessen Glaubensrichtung anzugreifen, während er insgeheim bei mehreren angesehenen Mitgliedern des Rathes Abneigung und Verdacht gegen ihn erweckte, indem er ihm die Freundschaft mit Johann von Laski und den Schweizern zum Vorwurf machte, so verfloßen beinahe acht Jahre unter der feindseligen Spannung, bevor der Streit auf den Kanzeln und in den Gemeinden zum Ausbruche kam. Die nächste Veranlassung dazu boten Timann die kurz vorher ausgebrochenen Abendmahlsstreitigkeiten mit Calvin dar, in welchen er sich auf's Engste mit dem hamburgischen Fanatiker Westphal verband und als rüstiger Streitgenosse desselben im Jahre 1555 unter dem Titel: „Farrago sententiarum in vera et catholica doctrina de coena Domini consentientium“ eine Sammlung apostolischer und streng orthodoxer Zeugnisse gegen die Sakramentirer drucken ließ**). Unverkennbar beabsichtigte er damit, nicht nur diejenigen zu bestreiten,

---

*) Sie ist von den bremischen Predigern unterschrieben und dem Rathe gewidmet unter dem Titel: „Der Ehrentriken Stadt Bremen Christlike Ordeninge in dem hilligen Evangelio, thom gemeenen Nutte, sampt etlicher, Christliker Lere erer Predicanten“ — mit dem Motto aus 1 Kor. K. 2.: „Was uns von Christus gegeben ist, lehren wir, nicht in Worten menschlicher Weisheit, sondern wie der heilige Geist lehrt.“

**) Der vollständige Titel des merkwürdigen Buches lautet: Farrago sententiarum in vera et catholica doctrina de coena Domini consentientium, quam firma assensione et uno spiritu juxta

welche die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi bei dem Abendmahle verwarfen, sondern auch jeden zu verdammen, der die Lehre von der Ubiquität oder der körperlichen Allenthalbenheit des Heilandes nicht annehmen wollte; denn er erklärte, der gehässigen Polemik seiner Partei gemäß, daß, wer diese leugne, von der Grundidee der lutherischen Kirche abweiche. Hierauf verlangte er von sämmtlichen Lehrern in der Stadt und deren Gebiete, um sich von der Reinheit ihres Glaubens zu überzeugen und Einheit der Lehre unter ihnen zu bewirken, daß sie ihre Zustimmung zu dem Inhalte seines Buches durch die Unterschrift ihrer Namen bekennen sollten. Während sich die übrigen Prediger, mit Ausnahme von Anton Grevenstein und Johann Quackenbrügge, bereitwillig in die Forderung fügten, wies Hardenberg dieselbe freimüthig zurück und sprach sein Mißfallen über dies Verfahren so stark aus, daß der bisher zurückgehaltene Groll in vollem Maße gegen ihn losbrach. Auf allen Kanzeln wurde nur von der Ubiquität gepredigt; Timann und dessen Genossen nannten ihn öffentlich einen Zwinglianer, Schwärmer und Nestorianer, welcher die Naturen in Christo scheiden und theilen, ja ganz zerreißen wolle. Und als der hart Beschuldigte sich dessen ungeachtet immer noch ruhig verhielt, brachten sie es dahin, daß er nebst dem Superintendenten Jakob Probst auf den Palmdienstag (1556) vor die Wittheit, d. h. vor die vier Bürgermeister und die vier ältesten Rathsherren citirt wurde. Da mußte, wie Hardenberg selbst erzählt, der Bürgermeister Daniel von Büren zunächst Jakob Probst um seinen Glauben vom heiligen Sakramente fragen. Dieser legte sein Bekenntniß ab und beklagte es dann, daß allerlei Sprache gegen Dr. Martin Luther's Lehre gehört werde. Darauf wandte man sich zu Hardenberg, um ihn darüber zu befragen. Er antwortete: er wisse von keiner neuen Lehre; er sey nach Bremen berufen, Gottes Wort zu predigen; was aber den Artikel vom Abendmahle angehe, so habe er des aufgeregten Zwistes wegen so wenig als möglich davon gesprochen; er bezeuge übrigens, mit der augsburgischen Confession eins zu seyn und streite nur gegen die Ubiquität. Das Colloquium dauerte über fünf Stunden und Vieles wurde hin und wider geredet. Als man endlich Hardenberg drängen wollte, auf die augsburgische Confession und die Apologie zu schwören, bat er inständig, man möge ihn mit einem Eide verschonen und schloß mit den Worten: „Liebe Herren! daß Herr Jakob klagt, er höre wider Luther's Lehre vom Sakrament warnen, das kann ich wohl verstehen und bekenne, daß ich ihm als einem Freunde vertraut habe, wie ich mit Herbert Langen zu Wittenberg von Herrn Philipp Melanchthon gehört habe, daß Dr. Luther ihn zu sich gefordert habe, ehe er nach Eisleben zog, wo er starb, und habe zu Philipp gesagt: „ich muß bekennen, der Sache vom Abendmahl ist zu viel gethan,“ worauf Philippus geantwortet: „Herr Dr., so lasset uns eine Schrift stellen, worin die Sache gelindert werde, daß die Wahrheit bleibe und die Kirche wieder einträchtig werde,“ darauf Dr. Luther gesagt: „ja, lieber Philippe! ich habe es viel und oftmals gedacht, aber so wird die ganze Lehre verdacht, ich will es dem allmächtigen Gott befohlen haben, thut ihr auch etwas nach meinem Tode.“ Das hat Herr Philipp zu Herrn Herbert Langen und mir gesagt, so wahr als Gott Gott ist!“

Wenngleich Hardenberg fest davon überzeugt war, daß er in der Lehre vom Abendmahle mit Melanchthon, dem Verfasser der augsburgischen Confession, im Geiste und Sinne vollkommen übereinstimmte, so hielt er sich doch nicht für verpflichtet, den von ihm geforderten Eid abzulegen, sagte jedoch, man möge den nächsten Sonnabend zu seiner Predigt kommen, in welcher er seine Ueberzeugung vollständig darlegen und mit Schriftstellen beweisen werde. Damit nicht zufrieden, setzte der Rath eine neue Conferenz an, der auch Timann und die übrigen Prediger beiwohnten, und wiederholte die frühere For-

---

divinam vocem ecclesiae A. C. amplexae sunt, sonant et profitentur, ex apostolicis scriptis, praeterea ex orthodoxorum tam veterum quam recentiorum perspicuis testimoniis contra Sacramentariorum dissidentes inter se opiniones diligenter et bona fide collecta, per Joann. Timannum, Amsterodanum, Pastorem Bremensem. Francof. 1555. in 8.

derung eines förmlichen Bekenntnisses. Da erklärte sich nach einigen Protestationen Hardenberg wider Aller Erwarten bereit, dasselbe auf der Stelle abzulegen, zog bei diesen Worten die Timann'sche Schrift hervor, las die von ihm vorher zu diesem Zwecke angezeichneten Stellen wörtlich daraus ab und betheuerte hoch und heilig, daß er die Wahrheit dieser Sätze anerkenne, sowie er überhaupt niemals an der wahren und wirklichen Gegenwart Christi im Abendmahle gezweifelt habe. Dies offen ausgesprochene Geständniß brachte eine unerwartete Wirkung auf die gegenwärtigen Rathsherren hervor; alles mühsam erweckte Mißtrauen gegen Hardenberg schien nun auf Einmal völlig beseitigt, und an sämmtliche Prediger erging das nachdrückliche Gebot, unter einander in Frieden zu leben und sich in der Folge alles Streitens und Scheltens auf der Kanzel zu enthalten. Nichtsdestoweniger beharrten Timann und seine Genossen, da sie ihre Absicht für immer vereitelt sahen, wenn sie sich der Aufforderung des Rathes fügten, in der Verfolgung ihres Gegners. Mit größerem Eifer als je sprachen sie in und außer der Kirche ihre Warnungen vor dem gefährlichen Irrthume aus, welcher die wichtige Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi umgehen wolle und dadurch die reine lutherische Lehre vom Abendmahle entstelle.

Sechs Monate lang vermied es Hardenberg sorgfältig, den erneuerten Angriffen seiner Widersacher entgegenzutreten, bis er endlich aus Rücksicht auf seine Gemeinde den dringenden Bitten seiner Freunde nachgab und sich entschloß, in einer öffentlichen Predigt die Lehre von der Ubiquität durch Gründe der Schrift und der Vernunft zu widerlegen, und zugleich zu beweisen, daß die wahre Gegenwart Christi im Sakramente des Abendmahls durchaus nicht an eine allgemeine, wesentliche Allgegenwart der Menschennatur Christi gebunden sey, sondern auf ganz anderen Gründen beruhe. Bei dem Eindrucke, den diese mit großer Geistesüberlegenheit und Mäßigkeit gehaltene Predigt in der Stadt machte, würde es schwerlich den Vertheidigern des strengen Lutherthums gelungen seyn, den Kampfplatz gegen ihn länger zu behaupten, wenn nicht sein vertrauter Freund, der Bürgermeister von Büren, den Rath durch die in voller Versammlung unbedachtsam gethane Aeußerung, daß weder er noch Hardenberg eine fleischliche Gegenwart unter dem Brode annehme, auf's Neue aufgebracht hätte. Von diesem Augenblicke an betrachtete der größte Theil des Rathes Hardenberg und seine Anhänger in der That als Irrgläubige und Sakramentirer, schloß demgemäß sofort Büren von der Deputation aus, welche die Religionssachen besorgte, ließ, während Hardenberg auf einer Besuchsreise zu seinem Freunde Laski abwesend war, von den Predigern ein streng orthodoxes Bekenntniß vom Abendmahle aufsetzen und drang bei dem Domcapitel darauf, Hardenberg zur Unterschrift desselben zu zwingen. Als dieser aber nach seiner Rückkehr sich weigerte und deshalb mit der gewaltsamen Vertreibung aus der Stadt bedroht wurde, richtete er ein ausführliches Rechtfertigungsschreiben an den Rath, in welchem er seine Bedenken gegen das Bekenntniß der Prediger auseinandersetzte und schließlich darum bat, sein Schreiben mit jenem Bekenntnisse zugleich zur Entscheidung nach Wittenberg zu senden. Diese Bitte setzte die von Timann geleiteten Rathsmitglieder um so mehr in Verlegenheit, als auch die Bürgerschaft, vor welche die Angelegenheit verfassungsmäßig gebracht werden mußte, ungeachtet der ängstlichen Hinweisung des Bürgermeisters Kenkel auf die großen Gefahren einer Begünstigung der Sakramentirer, in unbefangener und freisinniger Erwägung der Umstände den besonnenen Beschluß faßte, den gelehrten, über den Verstand des gemeinen Manns gehenden Streit von der hohen Schule zu Wittenberg, von wo die reine Lehre ausgegangen sey, entscheiden zu lassen und vorher festzusetzen, daß diejenige Partei, gegen welche das Urtheil der Wittenberger ausfallen würde, vom Lehramte sofort entfernt werden sollte. Einem solchen einstimmig gefaßten Beschlusse der Bürgerschaft zuwider zu handeln, durften die Eiferer im Senate und Predigtamte nicht wagen; daher wählten sie zuverlässige Männer ihrer Partei aus, welche das von Timann aufgesetzte und von sämmtlichen Stadtpredigern unterschriebene Bekenntniß ohne Hardenbergs Rechtfertigungsschreiben in Wittenberg überreichen und die angesehensten Theologen der Universität im Voraus

für ihre Ansicht zu gewinnen suchen sollten. Sobald Hardenberg von diesem unredlichen Verfahren Kunde erhielt, eilte er, allen Beschwerden der Kälte und der schlechten Wege Trotz bietend, im Anfange des Winters 1556 nach Wittenberg, wo er bald zu seiner Betrübniß die ungünstige Stimmung erkannte, die ihm bei den Mitgliedern der theologischen Fakultät, besonders bei Johann Bugenhagen, bereitet war. Selbst seine gerechte Forderung, sein Glaubensbekenntniß vom Abendmahle in einer öffentlichen Disputation zu vertheidigen, wurde kalt zurückgewiesen, und er mußte unverrichteter Sache nach Bremen zurückkehren. Voll von bitterem Unmuthe wünschte er jetzt, obgleich er verheirathet war, und Familiensorgen ihn drückten, sein Amt niederzulegen und bat deshalb die Domherren mit Thränen in den Augen um seine Entlassung, stand jedoch, als mehrere derselben diesen Schritt, als seiner unwürdig, lebhaft widerriethen und ihn ermuthigend auf ihren Schutz, sowie auf den gesunden Volkssinn der Bürgerschaft und den Beistand einiger ihm befreundeter Magistratsmitglieder hinwiesen, alsbald von dem gefaßten Vorsatze wieder ab.

Am 10. Januar 1557 langte endlich die Antwort der wittenbergischen Universität an, deren Inhalt indessen so allgemein gehalten und so unbestimmt war, daß sie die Erwartung der strengen Lutheraner wenig befriedigte und sie nöthigte, einen anderen Weg einzuschlagen, um Hardenberg aus der Stadt zu verdrängen. Zu dem Ende forderten sie von ihm nochmals die unbedingte Unterschrift der augsburgischen Confession und der Apologie, und als er diese, wie man gehofft, standhaft weigerte, suchten sie einige geistliche Ministerien Niedersachsens, in denen der lutherische Feuergeist vorherrschte, in den Streit zu ziehen. In der That erfolgten auch in kurzer Zeit nach einander dringende Gesuche der Städte Lüneburg, Lübeck und Hamburg an die Herzöge von Mecklenburg, Württemberg und Sachsen, sowie an den König von Dänemark, die zwinglische Ketzerei, die sich in Bremen aufgethan, mit Gewalt zu unterdrücken; und sogar bei dem Rathe und der Bürgerschaft Bremens selbst ließen es die zelotischen Ministerien an Androhungen der schrecklichsten Strafgerichte Gottes nicht fehlen, wofern nicht Hardenberg so bald als möglich aus der Stadt und deren Gebiete entfernt würde.

Mittlerweile war der leidenschaftlichste Gegner Hardenbergs, der Pastor Johann Timann, im Jahre 1557 auf einer ihm übertragenen Visitationsreise in der Grafschaft Hoya gestorben; aber seine Partei sorgte zeitig dafür, daß ein ungleich heftigerer Eiferer, der seines leidenschaftlichen und herrschsüchtigen Karakters wegen kurz vorher aus der Pfalz verwiesene Tilemann Heßhus an seine Stelle berufen wurde. Mit diesem Manne, der jedes Mittel, das ihn seinem Ziele näher bringen konnte, für recht hielt, und der überall, wohin er kam, den Samen der Zwietracht und des Unheils ausstreute, sollte sich jetzt Hardenberg auf Verlangen des Rathes in eine Disputation über das Abendmahl einlassen und wurde, als er die unbillige Zumuthung mit ruhiger Entschlossenheit ablehnte, ohne Weiteres für einen Sektirer und Gottesleugner erklärt. Und kaum war dies geschehen, so machte der Senat öffentlich bekannt, daß er, damit die Stadt nicht vom Religionsfrieden ausgeschlossen und von Gott ewig verdammt werde, den reinen lutherischen Glauben mit aller Strenge aufrecht zu erhalten Willens sey, und forderte zu diesem Zwecke die Bürger auf das Rathhaus, um sich von jedem Einzelnen die Erklärung geben zu lassen, ob er es in der Abendmahlslehre mit Hardenberg, oder mit den Stadtpredigern halte. Es war vergebliche Mühe, daß sich Büren und mit ihm vier Magistratsmitglieder des ungerecht behandelten Hardenberg annahmen und ihre Stimme wider das eingeschlagene Verfahren des Rathes, welches ebenso sehr mit der Freiheit streite, als gegen die beschworene Verfassung sey, laut erhoben. Die Gegenpartei ging sogar auf den Rath von Heßhus noch weiter und erlaubte den Predigern, alle diejenigen, welche Hardenbergs Predigten im Dom besuchten oder sonst als Anhänger desselben verdächtig waren, weder zum Abendmahle, noch bei den Taufen als Gevatteren zuzulassen, wenn sie nicht vorher der gottlosen Meinung ihres Irrlehrers entsagten.

Durch diese auffallenden Maßregeln der ultralutherischen Partei waren einige Un-

ruhen in der Stadt entstanden, welche mit schändlicher Bosheit Hardenberg von seinen Gegnern zur Last gelegt wurden und dem Rathe einen willkommenen Anlaß gaben, die Entfernung desselben von dem Erzbischofe Georg, der seinem am 22. Januar 1558 verstorbenen Bruder Christoph gefolgt war, drohend zu fordern. So wenig auch der Erzbischof an die Wahrheit der gegen seinen Domprediger vorgebrachten Beschuldigungen glaubte, so fürchtete er doch, ihn nicht länger vor Gewaltthätigkeiten schützen zu können, da erst kurz vorher ein Versuch von seiner Seite, als Vermittler zwischen den streitenden Parteien aufzutreten, mißlungen war. Er brachte deßhalb die ganze Angelegenheit an die in Braunschweig versammelten Kreisstände, um nicht selbst in eine ernstliche Fehde mit dem bremischen Senate verwickelt zu werden.

Ungeachtet Hardenberg auf diese Art der unmittelbaren Verfolgung seiner Feinde entzogen, die rein theologische Frage in eine staatlich-kirchliche umgewandelt und somit die Untersuchung gegen ihn auf dem Kreistage in einen gesetzmäßigeren Gang geleitet war; so konnte er doch kaum im Zweifel darüber seyn, daß das Endurtheil für ihn ungünstig ausfallen würde, da seine Richter in ihrer Ansicht von den niedersächsischen Theologen abhingen, die sich längst als seine eifrigsten Gegner in der Abendmahlslehre gezeigt hatten. Gleichwohl blieb er auch in diesem letzten Kampfe gegen unduldsamen Glaubenszwang seiner Ueberzeugung treu und sprach dieselbe mit ebenso offener Wahrheitsliebe, als unzweideutiger Bestimmtheit in einem ausführlichen Bekenntniß aus, welches die Kreisstände von ihm forderten. „Christus,“ sagt er darin, „der gen Himmel gefahren ist und in seinem himmlischen, für uns unerforschlichen Zustande zur Rechten des Vaters sitzt, regiert und erfüllt als Gott und als Mensch Alles in Allem. Christi Leib aber befindet sich in einem gewissen beschränkten Raume des Himmels, wie Augustin und viele andere Väter behaupten, und ich glaube, daß dies die wahre Meinung der Kirche sey. Da aber der Zustand jenes verklärten Leibes Christi uns überhaupt ganz unbekannt, und auch in der Schrift keine deutliche Belehrung darüber uns mitgetheilt ist, so will ich darüber mit Niemand streiten. Daß aber Christus als wahrer Gott und Mensch bei uns auf Erden sey, können und dürfen wir sicher behaupten, da uns die Schrift davon versichert. Und wiewohl ich weiß, daß Gleichnisse wenig oder nichts beweisen, und ich auch weiter nichts daraus herleiten will; so bekenne ich doch, daß mir das Gleichniß nicht mißfällt, welches mehrere alte und neue Lehrer in dieser Sache zur Erläuterung gebraucht haben. Wie die Sonne zwar nur an einem Orte des Himmels sichtbar und beschränkt, und dennoch in ihren Strahlen und mit ihrer belebenden Kraft wirklich und wesentlich auf dem ganzen Erdboden gegenwärtig ist, so ist der ganze Christus und auch sein Leib, ob sich gleich der letztere an einem bestimmten Orte befindet, doch durch sein Wort und die heiligen Sakramente wahrhaftig und wesentlich — aber nicht quantitative, qualitative aut localiter — im Abendmahle gegenwärtig, und wird uns darin ausgetheilt. Denn das Abendmahl ist nach Pauli Zeugniß die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, wo mit Brod und Wein der Leib und das Blut Christi wahrhaftig und wesentlich gereicht und empfangen werden. Aber die Gegenwart und Darreichung des Leibes Christi findet nicht auf eine natürliche und physische Art oder dermaßen statt, daß der Leib dabei seinen Ort veränderte, oder mit den sichtbaren Zeichen vermischt, oder darin eingeschlossen würde. Dennoch ist diese Gegenwart nicht erdichtet und nicht bloß eingebildet, sondern wahrhaftig und wesentlich, weil sie Christus verheißen hat. Wenn daher ein Mensch den Worten Christi glaubt, so kann er von der wahren Gegenwart und Mittheilung seines Leibes ebenso gewiß versichert seyn, als er mit seinen Augen die Sonne gegenwärtig sieht. Ja wegen der wundervollen sakramentlichen Vereinigung der sichtbaren Symbole des Brods und Weins mit der Sache selbst, welche sie bezeichnen sollen, läßt sich immer sagen, daß der Leib Christi auch den Sinnen gegenwärtig dargestellt und auf seine Art mit dem Munde empfangen und genossen werde. Weil aber Christus das Abendmahl nur seinen Jüngern, die an ihn glaubten, einsetzte, und die ganze Stiftung nur für seine Kirche bestimmte; so halte ich es für besser, von der Frage: ob auch die Gottlosen den

Leib Christi empfangen, vor dem Volke zu schweigen. Anders mag es sich mit den Unwürdigen verhalten, von denen 1 Korinth. 11. die Rede ist. — Ueberhaupt bediene ich mich, wenn ich von diesen göttlichen, überhimmlischen und alle Vernunft übersteigenden Dingen zu reden habe, der Ausdrücke der Schrift, der alten Kirche und der augsburgischen Confession nach der Erklärung, welche die protestantischen Kurfürsten und Fürsten in dem frankfurtischen Abschiede davon gemacht haben. Will aber Jemand diese Ausdrücke auf eine fleischliche, räumliche und physische Gegenwart und Genießung des Leibes Christi deuten, welche eine Vermischung desselben mit den Zeichen, oder eine Einschließung in die Zeichen, oder auch eine andere irrige Vorstellung voraussetzte, von dem erkläre ich mich getrennt.« Am Schlusse fügt er seine Appellation an alle Stände und Gelehrte der augsburgischen Confession, und vornehmlich an die angesehensten Akademieen derselben, Wittenberg, Leipzig, Marburg und Heidelberg hinzu.

Dies Bekenntniß, dessen wichtigste Sätze wir hier wörtlich mitgetheilt haben, weil sie seine Meinung vom Sakramente des Abendmahls am klarsten aussprechen, händigte Hardenberg einer Gesandtschaft der Kreisstände in Bremen ein, welche dasselbe zur vorläufigen Beurtheilung einigen niedersächsischen Theologen übergaben, die sich durch ihren Eifer für das reine Lutherthum am meisten hervorthaten, und deren unheilvollen Einfluß Hardenberg recht deutlich zu Braunschweig auf dem Kreistage selbst erfuhr. Denn sie unterwarfen daselbst nicht nur seine und der bremischen Prediger Ansichten ihrer parteiischen Censur, sondern bewirkten auch, daß seine Appellation an auswärtige Universitäten für unstatthaft erklärt und überdies an ihn das Ansinnen gestellt wurde, fünf höchst verfänglich abgefaßte Fragen auf der Stelle kategorisch zu beantworten. Da er jedoch gegen diese neue Unbilligkeit beharrlich protestirte, gestattete man ihm zwar zuletzt die schriftliche Beantwortung der Fragen, theilte ihm dieselben aber erst am Abend mit und kündigte ihm dabei an, daß der Kreisconvent seine Antworten den folgenden Morgen unfehlbar erwarte. Er übergab sie des Morgens früh unter der Aufschrift: „Brevis et aperta ad quaestiones mihi a Dominis et Statibus inferioris Saxoniae propositas responsio D. Alberti Hardenbergii,“ und noch an dem nämlichen Tage (den 8. Febr. 1561) erfolgte der Kreisschluß, der dahin lautete, »daß Dr. Albert Hardenberg wenigstens innerhalb der nächsten vierzehn Tage von dem Domkapitel zu Bremen, — jedoch citra infamiam et condemnationem — seines Dienstes und Predigtamts zu entlassen, und zur Verhütung fernerer Zwietracht, Unruhe und Empörung aus der Stadt, deren Gebiete und dem ganzen niedersächsischen Kreise fortzuschaffen sey; er selbst aber in der Folge sich alles öffentlichen und heimlichen Predigens gänzlich zu enthalten habe.«

So hatten endlich Hardenberg's Gegner ihre Absicht erreicht, und er sah sich nach einer vierzehnjährigen Wirksamkeit auf immer von seiner Gemeinde losgerissen, die ihm ihre Liebe und Achtung selbst noch beim Scheiden noch dadurch an den Tag legte, daß sie ihm nicht nur bei seinem Abzuge unter vielen Thränen und Wehklagen ein sehr zahlreiches Geleit gab, sondern auch nach demselben an den Senat eine Klage- und Beschwerdeschrift richtete, in welcher sie seine Lehre rechtfertigte. Um ihn der Sorgen für sein ferneres Fortkommen zu überheben, bot ihm sein Freund und Beschützer, der Graf Christoph von Oldenburg, auf's Freundlichste eine sichere Aufnahme an und gewährte sie ihm vier Jahre im nahen Kloster Rastede. Von da ging er im Jahre 1565 als Prediger nach Sengwarden, einem ansehnlichen Flecken in der Herrschaft Knyphausen, folgte aber am 18. Oktober 1567 einem Rufe nach Emden, wo er Pastor Primarius und Superintendent wurde und den 18. März 1574, allgemein geachtet, im vierundsechzigsten Lebensjahre starb.

In Bremen war mit Hardenbergs Entfernung die Ruhe keineswegs wieder hergestellt. Zwar hatte sich der herrschsüchtige Heßhus schon vorher nach Magdeburg begeben und mußte sich damit begnügen, aus der Ferne auf die bremischen Bewegungen einzuwirken; allein die streng lutherische Partei trug dafür Sorge, daß einer der heftigsten orthodoxen Eiferer jener Zeit, der Doctor Simon Musäus, an die Stelle des alters-

schwachen Jakob Probst als Superintendent nach Bremen berufen wurde. Musäus war seit dem Jahre 1558 Professor der Theologie in Jena gewesen und hatte sich daselbst sowohl durch eine lebhafte Theilnahme an der Verfolgung der milder gesinnten lutherischen Geistlichen, als auch durch seine Widersetzlichkeit gegen das neuerrichtete Consistorium in Weimar so verhaßt gemacht, daß ihm die sächsischen Herzöge mit Freuden seine Entlassung ertheilten. Jetzt hoffte er in Bremen um so sicherer seine hierarchischen Absichten durchführen zu können, je zuversichtlicher er auf die Unterstützung des Rathes rechnen zu dürfen glaubte. In dieser Voraussetzung stellte er gleich bei seinem ersten Auftreten den Grundsatz auf, daß dem Predigtamte das unbeschränkte Bannrecht in geistlichen Angelegenheiten gebühre, und traf demgemäß die nachdrücklichsten Maßregeln, um alle noch übrigen Anhänger Hardenbergs aus der Stadt zu vertreiben, indem er sämmtlichen Predigern gebot, nicht bloß auf allen Kanzeln gegen dieselben zu predigen, sondern sie auch, wenn sie sich nicht zu dem vorgeschriebenen Glauben bekennen wollten, von aller kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen. In der That wurde gegen mehrere freisinnige Bürger schonungslos verfahren, und sogar der Pastor Grevenstein aus keinem andern Grunde, als weil er, von seinem Gewissen getrieben, das unchristliche Verdammen Hardenberg's und seiner Anhänger unterließ, auf Betrieb des Superintendenten vom Rathe ohne weiteren Prozeß abgesetzt und aus der Stadt verwiesen.

So lange sich Musäus auf die Verfolgung der Hardenbergischen Partei beschränkte, fand er bei der überwiegenden Mehrzahl der Rathsherren bereitwillige Hülfe; als er indessen in seinen herrschsüchtigen Bestrebungen weiter vorschritt und eine neue Kirchenordnung einführen wollte, welche die Geistlichkeit berechtigen sollte, das Bannrecht ebensowohl gegen jeden Bürger ohne Ausnahme, wie gegen die Anhänger Hardenberg's anzuwenden, schien doch eine solche hierarchische Bevormundung dem Magistrate zu bedenklich. Er versagte daher der vorgelegten Kirchenordnung die Bestätigung und machte statt derselben am 3. Januar 1562 ein Religionsedikt bekannt, nach welchem jeder der Hardenbergischen Ketzerei vom Abendmahle Beschuldigte als Sakramentirer sofort aus der Stadt zu verbannen sey. Es war unverkennbar, daß man vermittelst dieses Ediktes zunächst den durch echte Frömmigkeit, umfassende Gelehrsamkeit und gediegene Beredtsamkeit bei der Bürgerschaft hoch angeschriebenen Bürgermeister von Büren, dem der Ordnung nach bei dem bevorstehenden Regierungswechsel der Vorsitz im Magistrate eingeräumt werden mußte, zu verdrängen beabsichtigte. Allein Büren ließ sich dadurch nicht schrecken. Mit derselben muthigen Hingebung für Wahrheit und Recht, die er stets bewiesen, bekannte er sich auch jetzt als Hardenbergs Freund und Anhänger und protestirte laut wider das neue Edikt. Darauf erklärten seine Gegner, bewogen durch sein entschlossenes Benehmen und das große Ansehen, dessen er in der Stadt genoß, daß sie ihm den Vorsitz gestatten wollten, wenn er sich dazu verstände, die Religionssachen abzugeben und ausschließlich der Entscheidung des gesammten Rathes zu überlassen. Er forderte jedoch beharrlich alle gesetzlichen Rechte des regierenden Bürgermeisters, und als die Gegner darauf dachten, an seiner Stelle einen andern Bürgermeister zum Vorsitzenden zu wählen, erschien er am 19. Januar 1562, begleitet von mehr als viertausend ihm ergebenen Bürgern auf dem Rathhause und erzwang, ohne sich irgend eine andere Gewaltthätigkeit zu erlauben, den vollen Besitz des ihm gebührenden Amtes. Ebenso wurde der Rath gezwungen, das neue Religionsedikt wieder aufzuheben und drei Tage später einen Vertrag zu bestätigen, den Büren zum Schutze seiner Partei aufgesetzt hatte.

Mit schlecht verhehltem Unmuthe blickten der hochmüthig eifernde Musäus und seine Gesinnungsgenossen auf die Veränderungen hin, die so plötzlich unter ihren Augen vorgingen, und ehe sie noch etwas dagegen unternehmen konnten, regte sich unter den Bürgern der lange zurückgehaltene Groll gegen sie und beschleunigte ihre Entfernung aus der Stadt. Zuerst sah sich Musäus genöthigt zu weichen; ihm folgten zwölf andere Prediger, deren Stellen unverzüglich durch milder gesinnte und vorurtheilsfreie Geistliche wieder besetzt wurden. Je höher Bürens Macht in der Stadt stieg, desto verlassener fühlten

sich nun die Rathsherren, die ihm früher in Verbindung mit den Predigern widerstrebt hatten; und noch waren nicht drei Monate nach der Aufrichtung des Vertrages verflossen, so vereinigten sie sich zu dem verderblichen Beschlusse, insgeheim einzeln zu entweichen und einen Theil der öffentlichen Gelder und die wichtigsten Urkunden aus dem Archive mit sich zu nehmen, um sich wenigstens äußerlich das Ansehen zu geben, als ob sie, und nicht die geringere Zahl der Magistratsmitglieder, den rechtmäßigen Senat ausmachten. Unter diesem Vorgeben wandten sie sich auch sogleich an alle niedersächsischen Kreisstände und suchten diese für sich gegen die ketzerische Stadt in Bewegung zu setzen. In der That bereiteten sie ihr durch dies verrätherische Verfahren große Verlegenheiten; von verschiedenen Seiten wurde ihr die Zufuhr an Lebensmitteln abgeschnitten, Hamburg und Lübeck kündigten den Bremern jede Handelsverbindung auf; und Danzig nahm sogar ihre Schiffe und Güter in Beschlag. Trotzdem hielt die Bürgerschaft unerschütterlich mit ihrem Bürgermeister Büren zusammen, bis es dessen Klugheit und Besonnenheit nach beharrlichem Bemühen gelang, im Jahre 1568 zwischen den beiden streitenden Parteien zu Verden einen Vergleich abzuschließen, durch welchen den Ausgetretenen, mit Ausnahme der beiden Verhaßtesten, die Rückkehr und der unverletzte Besitz ihrer Güter unter der Bedingung gestattet ward, daß sie sich vorher verpflichteten, die mitgenommenen Gelder und Urkunden zurückzuliefern, auf ihre früheren Stellen im Senate Verzicht zu leisten und dem neuen Rathe den Eid der Treue zu schwören. Ein anderer wichtiger Punkt des Vergleiches betraf die Glaubensfreiheit in Bremen, welche gerade so wieder hergestellt werden sollte, wie sie vor den Hardenbergischen Bewegungen stattfand.

Seitdem behauptete sich in Bremen die von Hardenberg angeregte freiere Glaubensrichtung, welche, den Meinungen Philipp Melanchthon's folgend, die Mitte zwischen der reformirten und lutherischen Kirche hielt und deßhalb nicht unpassend die philippistische genannt wird. Eine natürliche Folge dieser Richtung war es, daß der Rath und das Ministerium der Stadt nicht nur im Jahr 1580 die Unterschrift der Concordienformel, weil sie einige Sätze Melanchthon's verwarf, verweigerten, sondern auch sich immer mehr der reformirten Kirche näherten und sich ihr endlich ganz zuwandten, nachdem sie 1618 die Einladung zur Theilnahme an der Dortrechter Synode angenommen hatten. Dagegen nahmen die Erzbischöfe die Lehre der augsburgischen Confession in Schutz, und der letzte derselben, Friedrich von Dänemark, ließ, trotz aller Protestation des Stadtmagistrates, den Lutheranern zur freien Ausübung ihres Gottesdienstes den seit Hardenbergs Vertreibung verschlossen gehaltenen Dom wieder öffnen. Vieles ist seitdem geschehen, um die beiden protestantischen Parteien zu versöhnen. Gleichwohl bedurfte es erst der geläuterten Ansichten der neueren Zeit, um ihnen auch gleiche Rechte zu gewähren.

Quellen: Eine würdige Lebensbeschreibung Hardenbergs, so sehr er dieselbe auch verdient, fehlt noch; ein reiches, zum Theil noch nicht benutztes Material dazu befindet sich in den Archiven der Stadt Bremen. Ein vollständiges Verzeichniß seiner selten gewordenen Schriften hat Rotermund im bremischen Gelehrten-Lexikon Th. I, S. 157 ff. und im Gelehrten Hannover Bd. II, S. 244 ff. zusammengestellt. Von den Hardenbergischen Bewegungen handeln: Löscher, ausführliche Hist. motuum zwischen Lutheranern und Reformirten, Bd. III.; J. G. Walch, hist. und theolog. Einleitung in die Streitigkeiten, sonderlich außer der lutherischen Kirche, 5 Bde.; *Gerdes*, Hist. motuum eccles. in civitate Bremensi, tempore A. Hardenbergii suscitatorum. Gron. 1756; Dänische Bibliothek Bd. V, S. 160 ff.; Hardenberg's im Dom zu Bremen geführtes Lehramt, Bremen 1779. 4.; Planck, Geschichte der Entstehung u. s. w. des protestantischen Lehrbegriffs Th. 5 u. 6. Leipz. 1798; Schlegel, Kirchen- und Reformationsgeschichte von Norddeutschland. 2. Bd. G. H. Klippel.

Harding, Stephan, s. Cisterzienser Bd. II. S. 704. 705.

Hardouin, Jean, der paradoxeste unter den alten und neuen Gelehrten, war geboren zu Quimper (in der ehemaligen Bretagne) 1646 und der Sohn eines Buchhändlers daselbst. Ganz jung noch ließ er sich unter die Jesuiten aufnehmen, deren Tracht

er 67 Jahre lang trug. Er schrieb Anfangs über Numismatik und gab gelehrte Abhandlungen über die Münzen der Alten heraus, gerieth aber bald mit allen Alterthumsfreunden und Kennern der Chronologie in Streit durch die Behauptung, die er 1693 in einer Schrift aufstellte, daß alle klassischen Werke des Alterthums, sowohl in Prosa als Poesie, mit Ausnahme von Homer, Herodot, Cicero, dem älteren Plinius, den Georgica des Virgil, den Satiren und Briefen von Horaz — im 13. Jahrhundert unter der Leitung eines gewissen Severus Archontius von Mönchen verfaßt worden seyen. Der gelehrte Träumer wollte beweisen, daß die Aeneis das Machwerk eines Benediktinermönchs und den Ereignissen nachgebildet sey, welche den Triumph des Christenthumes über das Judenthum herbeigeführt hatten, Troja's Brand, meinte er, sollte die Zerstörung Jerusalems abbilden; Aeneas, der seine Götter mit nach Italien nimmt, sey nichts als das personifizirte Evangelium, das den Römern gepredigt ward, und das Gedicht lediglich nichts als eine allegorische Beschreibung der Reise des Petrus nach Rom, wohin jedoch der Apostel nach Hardouin's Versicherung nie gekommen war. Die Horazischen Oden stammen aus derselben Fabrik und unter der Lalage sey die christliche Religion zu verstehen.

In seiner Abhandlung de Nummis Herodiadum behauptete Hardouin, Herodes sey ein Athener, ein Heide und Platoniker gewesen, und in seinem lateinischen Commentar über das N. T. — Christus und die Apostel hätten bloß lateinisch gepredigt. Seine Ordensobern veranlaßten ihn jedoch, seine Irrthümer zu widerrufen. Er unterwarf sich, behielt aber dennoch seine Ueberzeugung. In seinen Federkriegen mit Basnage, Leclerc, Bayle, Huet, dem Cardinal Noris, Vaillant u. A. verfuhr er mit der größten Anmaßung und Grobheit, worin ihm aber seine Gegner nichts schuldig blieben.

Das erste, was Hardouin herausgab, war eine Ausgabe des Themistius, griechisch und lateinisch. Par. 1684. fol., worin er dreizehn neue Reden desselben mit guten Bemerkungen mittheilt. Die von Petau hatte deren nur zwanzig enthalten. 1685 erschien von ihm die Naturgeschichte des Plinius in 5 Bdn. 4. in usum Delphini, noch heut zu Tage die geschätzteste Ausgabe dieses Schriftstellers. Sie ward mit Veränderungen und Zusätzen vom Herausgeber selbst wieder aufgelegt 1723. 3 Bde. fol.; auch in der Zweibrücker Sammlung, 1783. 5 Bde. 8. Im Jahre 1715 erschien in der königl. Druckerei in 12 Bdn. die „Conciliorum collectio regia maxima," Par. Zu diesem Werke war er von der französischen Geistlichkeit aufgefordert und mit einem Jahresgehalte unterstützt worden. Es begreift alle Kirchenversammlungen seit dem Jahre 34 der christlichen Zeitrechnung bis 1714, und enthält mehr denn zwanzig Concilien, deren Geschichte früher noch nicht veröffentlicht war. Weil man jedoch den Herausgeber beschuldigte, wichtige Stücke von anerkannter Authenticität weggelassen und dafür manches Apokryphische aufgenommen, auch mehrere mit den Grundsätzen der gallikanischen Kirche unverträgliche Meinungen aufgestellt zu haben, so verbot das pariser Parlament auf einen einer Commission von sechs Doktoren der Sorbonne abverlangten Bericht den Verkauf des Werkes so lange, bis eine Menge Cartons gemacht und in die Bände der Sammlung eingeschoben worden waren.

Sonderbarerweise betrachtete Hardouin alle vor dem Trienter Concil gehaltene Kirchenversammlungen als nie wirklich stattgefundene, und gab auf die Frage, warum er dann aber eine Geschichte derselben verfaßt habe, zur Antwort: Das weiß nur Gott und ich. — Von seinen übrigen äußerst zahlreichen Werken nennen wir noch: Chronologia Vet. Test. ad vulgat. vers. exacta et nummis antiquis illustrata, 1677. 4. — Paraphrase de l'Ecclesiaste, 1729 in 12. — Commentarius in N. T., welcher erst nach seinem Tode herauskam, Amsterdam 1742 in fol. — Apologie d'Homère, Par. 1716. 12., widerlegt in demselben Jahre in einem dicken Band von Mad. Dacier. — Opera selecta, 1709. fol.

Hardouin starb den 3. Sept. 1729 zu Paris im Colleg Ludwigs XIV. in einem Alter von 83 Jahren. Alle seine Handschriften hatte er dem Abbé d'Olivet anvertraut, der einen Theil derselben unter dem Titel: Opera Varia, Amsterd. 1733. fol., herausgab und

die übrigen in der Kgl. Bibliothek niederlegte. Einige Abhandlungen in den erstern führen die sonderbaren Aufschriften: Pseudo-Virgilius, Pseudo-Horatius, Athei detecti u. s. w. Unter den Atheisten verstand er als guter Jesuite Niemand anders als Jansen, Arnauld, Nicole, Pascal, Quesnel und viele andere würdige Männer, an deren Spitze Descartes; denn Atheist und Cartesianer war ihm gleichbedeutend.

Vergl. über ihn *Dupin*, bibliothèque des auteurs ecclesiast. T. XIX. 109. Lamberts gel. Gesch. der Regierung Ludw. XIV. 216. Saxii Onomast. T. V. 320 sq. Dictionnaire des portraits histor. p. *Lacombe*. T. II. Jöcher, allg. Gelehrten-Lexikon. 2. Thl. S.

Hardt, Hermann von der, s. Hermann.

Harfe bei den Hebräern, s. Musik bei den Hebräern.

Harmonie der Evangelien. — Unter der Ueberschrift „Evangelienharmonie" wurde S. 261—276 des vierten Bandes dieser Encyklopädie durch Bouterweck eine Literaturgeschichte der meist mehr zu praktischen als zu wissenschaftlichen Zwecken unternommenen Versuche einer Combinirung und Ineinanderarbeitung der vier Evangelientexte in Eine Geschichte dargelegt. Eine völlig andere ist die für den Artikel „Harmonie der Evangelien" uns vorgezeichnete Aufgabe. Jene gehörte der Literargeschichte, diese gehört der neutestamentlichen Kritik an. Dort wurde gefragt: Welche Evangelienharmonieen und wann und von wem sind sie zusammengestellt worden? Hier haben wir zu fragen: Welches Verhältniß findet zwischen den einzelnen Evangelien nach Stoff und Form statt? Harmonisiren sie mit einander, oder widersprechen sie einander? Ist es im Allgemeinen möglich, eine Harmonie zwischen ihnen aufzufinden? — „Im Allgemeinen," sagen wir, denn für alle einzelnen Abschnitte, Begebenheiten und Reden aus dem Leben Jesu diese Uebereinstimmung oder Vereinbarkeit der verschiedenen evangelischen Berichte nachweisen zu wollen, würde, wie sich von selbst versteht, die Grenzen eines Artikels weit überschreiten und ein voluminöses Buch erfordern*). Wir haben uns daher hier auf die allgemeinen Fragen zu beschränken: 1) Welche Erscheinungen der theilweisen Uebereinstimmung und theilweisen Nichtübereinstimmung bieten die Evv. dar, sowohl was Auswahl des Stoffes, als was Anordnung desselben, sowohl was den Ausdruck als was die Behandlung alttestamentlicher Citate betrifft? 2) Woraus läßt sich die oft überraschende, bis auf den Ausdruck sich erstreckende Uebereinstimmung in vielen Punkten neben anderweitigen Abweichungen erklären? 3) Lassen sich diese Abweichungen unter der Voraussetzung, daß die sämmtlichen Evangelisten treue, glaubwürdige, wahrheitsgemäße Berichterstatter seyen, erklärbar machen, oder nöthigen sie uns zu der Annahme, daß der eine oder andere, wo nicht alle, irrthümlich berichtet haben?

Es versteht sich von selbst, daß die Beantwortung dieser drei Fragen sich nicht mechanisch trennen läßt, sondern vielfach ineinandergreift. Um zu einer klaren und praktischen Anordnung zu gelangen, müssen wir vor Allem die wesentlichsten Erscheinungen, welche die vier Evangelien uns darbieten, kurz überblicken.

Vor Allem besteht ein durchgreifender Unterschied zwischen dem Ev. Joh. und den drei ersten Evv. sowohl was die Auswahl des Stoffes betrifft, indem Johannes allein von Festreisen Jesu nach Jerusalem erzählt**), dagegen nur wenige galiläische Begebenheiten berichtet, als was die Art des Stoffes betrifft, indem namentlich die Reden Jesu bei Johannes sich von den meisten Reden Jesu in den drei andern Evv. durch einen eigenthümlich erhabenen Karakter unterscheiden. Man hat deshalb die drei ersten Evv., weil sie weit mehr Gemeinsames haben, seit Griesbach die synoptischen genannt.

---

*) Der Verf. verweist in dieser Beziehung auf seine: Kritik der evang. Geschichte, 2. Aufl. Erlangen bei Heyder und Zimmer 1850, S. 188—604.

**) Eine natürliche Folge hievon ist, daß bei Joh. die Begebenheiten in das Schema einer objektiven Chronologie eingeordnet sind, was bei den drei andern Evv. nicht der Fall ist.

Aber auch diese synoptischen Evv. weichen wieder unter einander vielfach ab. Markus theilt fast keine Reden des Herrn mit; Lukas hat viele, ihm eigenthümliche Begebenheiten und Reden im Vergleich mit Matthäus und umgekehrt, während dagegen Markus äußerst wenig enthält, was nicht auch in Matth. und Luk. zu finden wäre. Markus hat nur 24 Verse, worin er Eigenthümliches gibt. Matthäus erzählt 16 Wunderthaten Christi, Lukas 15, worunter 11 ihm mit dem Matthäus gemeinsam sind; Markus 15, worunter ihm 12 mit Matth., 10 mit Luk. gemeinsam sind. Matth. und Luk. greifen beide (was Mark. nicht thut) bis in die Kindheitsgeschichte Jesu zurück, doch so, daß sie in dem aus derselben mitgetheilten Stoffe durchaus nicht zusammentreffen.

Die Anordnung oder Reihenfolge (seit Chemniz „Akoluthie“ genannt) der gleichen Begebenheiten und Reden ist bei jedem Synoptiker wieder eine andere, nur gegen Ende der öffentlichen Wirksamkeit Jesu treffen sie alle drei überein. — Was den Ausdruck betrifft, so treffen sie bei dem Bericht über ein und dieselbe Begebenheit oder Rede oft merkwürdig und wörtlich — bis in auffallende seltene Ausdrücke — überein, während sie dann wieder, nicht im formellen Ausdruck allein, sondern sogar in der sachlichen Darstellung — oft bis zum Schein des gegenseitigen Widerspruches — auseinandergehen.

Am zweckmäßigsten betrachten wir nun zuerst die Synoptiker allein, erstlich, was die Auswahl und Anordnung des Stoffes, sodann was den Ausdruck und endlich was die Darstellung betrifft. Alsdann schließlich fassen wir ihr Verhältniß zu Johannes in's Auge.

A. Auswahl und Anordnung des Stoffes bei den Synoptikern. Selbst wenn sich keinerlei traditionelle patristische Notizen über die Entstehung der einzelnen Evv. erhalten hätten, würde schon die Betrachtung dieser Schriften selbst uns zu dem Schlusse führen, daß ihre Verfasser keineswegs eine vollständige, gleichsam von Tag zu Tag, von Woche zu Woche fortschreitende Geschichte des öffentlichen Wirkens Jesu zu geben beabsichtigten. Eine solche müßte der Natur der Sache nach viel voluminöser ausgefallen seyn (vgl. Joh. 21, 25.); in der That aber finden wir, daß, was die drei Synoptiker aus der ersten Hälfte des Wirkens Jesu erzählen, sich auf einige wenige Fragmente beschränkt, welche, ihren eignen Zeitangaben zufolge, in der Regel nur einen Zeitraum von einem oder wenigen Tagen umfaßten. Vieles haben sie, ihrem eigenen Zugeständnisse nach, übergangen. So geht aus Matth. 11, 21 ff. hervor, daß Jesus die Einwohner von Chorazin durch große Wunderthaten zur Buße zu rufen gesucht habe; aber die Synoptiker haben von einem Wirken Jesu zu Chorazin nichts berichtet, haben hier also offenbar Stücke der Geschichte Jesu mit Stillschweigen übergangen. Daß die Synoptiker also aus dem reichen Stoffe des Lebens und Wirkens Jesu nur eine Auswahl mitgetheilt haben, ist über allen Zweifel erhaben, und muß auch als ganz natürlich erscheinen. Und auch das Proömium des Lukas streitet, wenn man es unbefangen betrachtet und richtig versteht, keineswegs mit dieser Annahme. Denn Lukas konnte den sporadischen Aufzeichnungen, welche einzelne unteritalische Christen sich, so gut sie eben konnten, selbst und zwar aus dem Gedächtnisse gemacht hatten, seine Schrift recht wohl als eine „geordnete und vollständige“ gegenüberstellen, auch wenn dieselbe nicht nach Chronistenart Tag für Tag, Woche für Woche, dem Leben des Herrn nachging, sondern nach Art einer wahren Geschichtschreibung das Wesentliche und Wichtige in planmäßiger Anordnung darbot*).

---

*) Luk. lobt die πολλοί (1, 1.) nicht, und tadelt sie auch nicht. Er stellt aber ihre (ganz wohlgemeinten) Versuche (ἐπεχείρησαν) seiner Arbeit als objektiv ungenügende gegenüber. Denn jene (seinem unteritalischen Leserkreis angehörige) πολλοί hatten sich aus der Erinnerung Einzelnes aufzuzeichnen versucht, was die Boten des Evangeliums ihnen verkündet hatten. Als nämlich die ersten Sendboten sie verlassen hatten, fühlten sie ein Bedürfniß, dem Gedächtnisse nachzuhelfen, und das, was Jene von Jesu gelegentlich und sporadisch erzählt hatten, aufzuzeichnen; ein Jeder schrieb, was er eben noch wußte und so gut er es noch wußte. Dem sich hierin kundgebenden, aber hiedurch natürlich nur sehr ungenügend befriedigten Bedürfnisse genügte nun Lukas,

Einen eigenthümlichen Plan aber hatte jeder der Synoptiker. Darüber besteht nicht der leiseste Zweifel, wenn schon über die Art der Durchführung dieses Planes bei den einzelnen Synoptikern, über das der Anordnung der Begebenheiten zu Grunde liegende Eintheilungsprinzip, die Ansichten der einzelnen Forscher noch hier und da auseinandergehen. Außer allem Zweifel liegt, daß Matthäus den Juden und Judenchristen nachweisen wollte, daß in Jesu von Nazareth die messianischen Weissagungen von dem Samen Abrahams, in dem alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollten, sowie von dem Sohn oder Sproß Davids, der ewig herrschen solle (Matth. 1, 1.) ihre Erfüllung gefunden haben. Er will also die evang. Thatsache in ihrer Identität mit der A. T. Offenbarung darstellen. Ebenso klar ist es, daß Lukas, wesentlich dem paulinischen Wirkungs- und Lehrkreise angehörig, den Kampf des kranken, pharisäischen Judenchristenthums (vgl. Gal. 1—2. u. Apg. 15.) vor Augen hat, und — willkürlich oder unwillkürlich — aus Jesu Leben und Reden vorzugsweise dasjenige mittheilt, was dazu dient, klar zu machen, wie nicht das ganze Israel dem Fleische nach, sondern nur das nach Versöhnung verlangende, und wie nicht bloß Israel, sondern die ganze Menschheit, soweit sie heilsdurstig ist, am Heile Christi Theil hat. Daher stellt er Christum als den zweiten Adam dar (vergl. Luk. 3, 23—28.) und macht schon 2, 2. darauf aufmerksam, wie Christi Kommen in's Fleisch mit dem politischen Untergang Israels zusammenfiel. Am schwierigsten ist es, bei Markus einen bestimmten Plan und eine diesem entwachsende Anordnung zu entdecken; aber auch schon die älteste patristische Nachricht (des Johannes Presb. bei Eus. 3, 39.) sagt in Uebereinstimmung hiemit, Markus habe, was Petrus gelegentlich über Jesu Thaten und Reden erzählt hatte, aus dem Gedächtnisse niedergeschrieben, doch ohne bestimmte Ordnung*).

Eine chronologische Reihenfolge der Begebenheiten wird man hienach bei keinem der Synoptiker im Voraus erwarten dürfen. Auch Luk. stellt (wie neuerdings auch Dr. J. Lichtenstein in seiner, sehr fleißig gearbeiteten „Lebensgeschichte des Herrn Jesu Christi" S. 73 anerkannt hat) mittelst des Wortes *καθεξῆς* seine Schrift den fragmentarischen Aufzeichnungen der *πολλοὶ* nicht als eine nach chronologischem Prinzip geordnete, sondern überhaupt nur als eine planmäßig geordnete, zusammenhängende entgegen. Daß er bei der Anordnung ein Realprinzip, kein chronologisches, befolgte, tritt namentlich von Kap. 10. an unverkennbar hervor, indem K. 10, 25. bis K. 13. lauter Reden Jesu, K. 14—16. lauter Gleichnisse, Kap. 17 ff. lauter kleinere Aussprüche Jesu zusammengestellt sind. Ebenso unverkennbar ist eine analoge Realeintheilung bei Matth. (K. 3—4. Anfang der Wirksamkeit Jesu, K. 5—7. Reichsgrundgesetz, K. 8—9. Wunder, K. 9, 36.—K. 11. die Jünger, K. 12—13. Verhältniß zu den Pharisäern, K. 13—14. Gleichnisse u. s. f.)

Hat nun diese Verschiedenheit der Auswahl und Anordnung des Stoffes bei den einzelnen Synoptikern ihren Grund in dem besonderen Plane, den ein Jeder verfolgte, so ergibt sich daraus, daß diese Verschiedenheit der Anordnung, im Allgemeinen betrachtet, keinen Widerspruch, keine Disharmonie in sich schließt, daß vielmehr die Synoptiker trotz dieser verschiedenen Anordnung gleichwohl in Harmonie mit einander stehen können. Noch ist aber die Frage übrig, ob diese Harmonie sich

---

er der (vermöge seines Aufenthaltes zu Jerusalem, Apg. 21, 15 — 27, 1.) „den ganzen Stoff von Anfang an genau erforscht hatte," folglich eine geordnete Schrift (*καθεξῆς*) liefern konnte. — Die Begründung und Rechtfertigung dieser, auch von H. J. Thiersch (Versuch einer Herstellung rc. 1845 S. 163 ff.) stillschweigend adoptirten Auslegung des Proömiums des Luk. siehe in meiner Krit. d. ev. Gesch. 1. Aufl. 1842, S. 975 ff. 2. Aufl. 1850, S. 802 ff.

*) *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέν τοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χρισοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα.* Zu der Conjektur H. J. Thiersch's, daß Markus nachträglich sein Ev. umgearbeitet und geordnet habe, gibt die Beschaffenheit des letzteren keinerlei Veranlassung.

wirklich im Einzelnen nachweisen lasse. Wir bemerken nämlich, daß die Synoptiker, wenn schon sie im Allgemeinen nicht nach einem chronologischen Prinzip geordnet haben, doch in vielen einzelnen Fällen einzelne Begebenheiten ganz bestimmt und unzweideutig auch der Zeit nach aneinanderknüpfen (z. B. Matth. 9, 27. *καὶ παράγοντι ἐκεῖθεν παρηκολούθησαν αὐτῷ*, V. 32. *αὐτῶν δὲ ἐξερχομένων ἰδοὺ προςήνεγκαν κλ.*, K. 13, 1. *ἐν δὲ τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ*, u. v. a. Vgl. Mark. 1, 29. u. v. a., Luk. 4, 38. u. a.). Hier wäre es nun möglich, daß sie in solchen vereinzelten Zeitangaben sich positiv widersprächen, indem der Eine die nämliche Begebenheit an eine andere anknüpfte und dadurch in eine völlig andere Zeit verlegte, als der Andere. Die Untersuchung, ob dies der Fall sey, oder ob nicht vielmehr jene vereinzelten „akoluthistischen“ Angaben der Synoptiker im Einklang mit einander stehen, gehört offenbar zu der Frage nach der Harmonie der Evv. (zur sogen. Harmonistik) unerläßlich hinzu.

In der That sind Untersuchungen dieser Art auch schon von frühen Zeiten an geführt worden. Jedoch ursprünglich nicht in wissenschaftlichem, sondern in dem praktischen Interesse, eine Evangelienharmonie herzustellen, später erst in dem wissenschaftlichen, eine Chronologie (Akoluthie) der Vorfälle des Lebens Jesu herzustellen. Hervorragend unter den Gelehrten, welche sich hiemit beschäftigt haben, sind Gerson, Calvin, Luc. Osiander, Chemniz und Bengel. Unter diesen ist Osiander*) nur Curiositätshalber zu nennen, weil er im Verhältniß zu schon gewonnenen Ergebnissen lediglich einen Rückschritt gethan hat. Von der geistlosesten Auffassung der Inspiration ausgehend, hat er die Ansicht vertreten, daß die Evangelisten, um nicht Unwahrheit zu schreiben, von der chronologischen Anordnung nicht abweichen (wohl aber Vieles auslassen!) durften. Voraussetzend, daß sie Alle chronologisch geschrieben haben, konnte er nun, da dieselben Geschichten bei dem Einen so, bei dem Andern anders aufeinanderfolgen, sich nicht anders helfen, als daß er annahm, ein und dieselbe Begebenheit habe sich mit den völlig gleichen Umständen zwei- und dreimal wiederholt. So sollte z. B. Petri Schwieger dreimal durch Jesum vom Fieber geheilt worden seyn. Man kann sich keine treffendere Widerlegung dieser geistlosen Ansicht denken, als die von Bengel gegebene: „Die Heilung von Petri mit einem harten Fieber behafteten Schwieger ist viel herrlicher, da eine dauerhafte Gesundheit darauf erfolget, als wann sie ein oder zwo Recidiven bekommen hätte.“

Schon Gerson**) hatte richtig erkannt, daß die Synoptiker nicht chronologisch schreiben wollten, und hiemit den Grund zu einer wahren und richtigen Harmonistik und Akoluthistik gelegt, wenn schon er in der Anwendung und Ausführung sich viele Willkürlichkeiten erlaubte***). — Calvin, ohne sich auf Untersuchungen einzulassen, hat in seinem Commentar über die Evangelienharmonie doch den Stoff so geordnet, daß man sieht, seiner Anordnung müssen tüchtige und gesunde Untersuchungen zu Grunde gelegen haben. Er reiht diejenigen Begebenheiten und Abschnitte aneinander, welche von den Evangelisten durch deutliche Zeitangaben aneinander gereiht sind. Was aber Calvin (wie es scheint mehr aus unwillkürlichem, glücklichen Takte, und keineswegs immer consequent) thut, das hat Chemnitz†) mit klarem Bewußtseyn als Grundsatz aufgestellt. Es ist so sonnenklar, daß hievon jede gesunde Untersuchung ausgehen müsse, und doch ist man so spät darauf verfallen und nachher so oft wieder davon abgegangen. Nichts ist natürlicher und psychologischer, als daß die Jünger des Herrn bei einzelnen hervorstechend merkwürdigen Begebenheiten (wie bei der Bergpredigt und dem, was sich anschloß, ferner bei der Heilung des Gergeseners und Stillung des Sturms, bei der Speisung der 5000 und dem Wandeln auf dem See u. s. w.)

---

*) ***Luc. Osiander***, harmonia evangeliorum, Basel Frobenius, 1537.

) ***Charlier de Gerson*, concordia evangelistarum sive monotessaron, im Bd. IV. der Antwerpener Ausgabe seiner Werke.

***) Näheres hierüber s. in meiner Krit. der ev. Gesch., 2. Aufl. S. 51 ff.

†) ***Chemniz***, harmoniae evangelicae 1593 sqq., fortgesetzt von Leyser und Gerhard.

sich der Aufeinanderfolge noch nach Jahrzehenten erinnerten, namentlich bei Begebenheiten auf Wanderungen, wo das Temporalgedächtniß durch das Lokalgedächtniß noch unterstützt wurde, während sie dagegen die Zeitfolge kleinerer, unbedeutenderer Vorfälle, namentlich wenn dieselben an ein und demselben Orte, z. B. bei längerem Aufenthalt in Kapernaum, statthatten, unmöglich merken und daher auch nicht wiedergeben konnten. Daß sie im letzteren Falle eine Reihenfolge willkürlich sollten erdichtet haben, ist abgesehen von allen dogmatischen Gründen ganz unwahrscheinlich, da sie ja in so vielen Fällen verschiedene Begebenheiten ganz ohne Angabe der Reihenfolge, mit allgemeinen Formeln (z. B. „es geschah, als er in einer der Städte war," „es geschah an einem der Tage," „und Jesus zog umher im Land, und lehrte in den Schulen; und es kam") aneinanderfügen. Die erste Aufgabe muß also nothwendig die seyn, jene Ketten („Syndesmen") von Begebenheiten, welche von den Evangelisten wirklich auf klare Weise aneinandergereiht sind, herzustellen, ehe man nach dem chronologischen Verhältnisse dieser Ketten unter einander fragen kann.

Im Vergleich mit Chemniz, welcher seinen richtigen Grundsatz nur leider selbst nicht consequent in der Anwendung durchgeführt, sondern von dem Streben eine vollständige Evangelienchronologie zu geben sich seinem eigenen Geständnisse nach hat verlocken lassen, „wenn nicht immer sicheres, doch wahrscheinliches" zu geben, bezeichnet Albr. Bengel*) keinen Fortschritt, sondern einen Rückschritt. Richtig zwar (wiewohl mehr auf einer glücklichen Ahnung als auf nachgewiesenen Gründen beruhend) ist seine Erkenntniß oder Anerkenntniß, daß Lukas keineswegs chronologisch habe schreiben wollen. Die Art dagegen, wie er aus Vergleichung der Evangelien eine Chronologie herzustellen sucht, ist eine wunderliche und verfehlte **).

Schreiber dieses selbst ist (während Wieseler in seiner „chronologischen Synopse" die chronologische Natur des Lukas zur Voraussetzung nahm und mit anderweitigen objektiv-chronologischen Untersuchungen combinirte) in seiner Krit. der ev. Gesch. §. 10 bis 34. zu den Chemniz'schen Grundsätzen zurückgekehrt, und glaubt bewiesen zu haben, daß die in den Synoptikern enthaltenen zerstreuten Angaben über die Aufeinanderfolge einzelner Begebenheiten 1) einander nirgends widersprechen und 2) zur Herstellung von Ketten (Syndesmen) von Begebenheiten hinreichen, welche den größeren Theil der ev. Vorfälle in sich schließen, und deren gegenseitiges chronologisches Verhältniß sich theils aus innern Gründen, theils aus einer Vergleichung mit Joh. mit völlig genügender Sicherheit herstellen läßt.

Wir wollen die Natur dieser Untersuchungen nur an Einem Beispiele klar machen, und wählen dazu absichtlich den schwierigsten und verwickeltsten Fall (der übrigens auch der einzige schwierige ist). Matth. Kap. 9. wird uns erzählt, daß, als Jesus eines Tages zu Tische saß, die Pharisäer ihn fragten, warum er nicht faste. Welches Ta-

---

*) Richtige Auffassung der Evangelien. Tüb. 1736.

**) Seine Methode ist folgende: Er will bemerkt haben, daß eine Anzahl von Abschnitten bei jedem der drei Synoptiker unter sich zwar die gleiche Ordnung einhalte, dagegen unter andere Abschnitte hineingestreut sey. Z. B. (wir wollen die Abschnitte mit Buchstaben bezeichnen)

a	a	g
M	b	M
N	M	N
b	c	b
O	N	O
r	O	a

Hier haben MNO in allen drei Anordnungen die gleiche gegenseitige Stellung; überall kommt N nach M, O nach N. Solche Stücke wie MNO sollen nun chronologisch aufeinander gefolgt seyn; die übrigen Stücke, wie a, b, c u. s. w. sucht er ein- oder anzureihen, wie es eben geht. Wie haltlos diese Methode sey, habe ich in meiner Krit. d. ev. Gesch. 2. Aufl. S. 62 f. gezeigt. Wo es sich um Auffindung der Altersfolge von Gebirgsschichten handelte, wäre sie ganz am Platze!

ges dieses Zu Tische sitzen stattfand, und wie eng oder locker oder ob es sich überhaupt an die zuvor erzählte Berufung des Matthäus anschloß, wird in keiner Weise gesagt. Dagegen wird mit Bestimmtheit erzählt (V. 18.), daß „als Jesus solches mit ihnen redete," Jairus eintrat, und mit ihm zu gehen bat, und V. 27., daß als Jesus von Jairus wegging, zwei Blinde ihm bis in seine Wohnung folgten, und V. 32., daß „als diese hinausgegangen waren," ein Besessen-Stummer gebracht ward. Darauf folgt V. 35. eine allgemeine Schilderung: und Jesus ging umher in alle Städte und Märkte. Wir erfahren hier also nur die Aufeinanderfolge der Vorfälle: Frage nach dem Fasten, Erweckung von Jairi Tochter, Heilung zweier Blinden, Heilung des Besessen-Stummen. — Matth. Kap. 8, 18. lesen wir, daß Jesus, als er eines Tages (denn die vorangehende Erzählung schließt V. 16—17. mit einer allgemeinen Schilderung der heilenden Thätigkeit Jesu, so daß V. 18. sich an keinen bestimmten Vorfall anschließt) — als er eines Tages viel Volks um sich sah, über den See zu fahren beschloß, V. 23 ff., daß bei dieser Ueberfahrt die Stillung des Sturmes, nachher V. 28 ff. auf dem Ostufer die Heilung der Gadarener Besessenen erfolgte; sodann Kap. 9, 1 f., daß nach seiner Rückkehr von dieser Reise der Gichtbrüchige durch das Dach herabgelassen wurde, und V. 9., daß Jesus, als er von dort wegging, den Matthäus berief. Wir erfahren hier nur die Aufeinanderfolge von vier anderen Vorfällen: Stillung des Sturms, Gadarener, Gichtbrüchiger durch's Dach, Matthäi Berufung. Wie sich diese beiden Reihen („Synechieen") zu einander verhalten, wissen wir noch nicht. — Drittens sagt uns Matth. Kap. 12, 22. (wiederum nachdem eine allgemeine Formel V. 15—21., eine Schilderung der Thätigkeit Jesu überhaupt, vorangegangen ist), daß Jesus einen Blind- und Stummen heilte, deshalb sofort eines Bundes mit Beelzebub beschuldigt wurde, daß (V. 38.) im Verlauf des Gesprächs hierüber die Pharisäer ein Zeichen forderten, daß (V. 46.) während Jesus noch hierüber redete, seine Mutter und Brüder draußen standen, daß er (12, 1.) „an demselben Tage" an den See ging und die Gleichnisse vom viererlei Ackerland u. s. w. sprach. Wieder eine für sich stehende Reihe. — Nun sagt uns aber Markus, (des Augenzeugen Petrus Erzählung folgend) Kap. 4. auf das Bestimmteste und Unzweideutigste, daß Jesus einstmals am See eben jene Gleichnisse gesprochen habe, daß er (V. 35.) „an demselben Tage des Abends" über den See fuhr und den Sturm stillte, hierauf den Gergesener Besessenen heilte, und daß (5, 21.) nach seiner Rückkehr auf das Westufer Jairus ihn bat, seiner Tochter zu helfen. So sehen wir aus Markus ganz unwidersprechlich, daß die drei Reihen von Begebenheiten, welche Matthäus gesondert in einzelnen Abschnitten seiner Schrift, wohin sie ihrem Inhalte nach sich schickten, erzählt hat, der Zeit nach zusammengehören. Es resultirt zwanglos folgende natürliche Reihenfolge. Während seines Wohnens in Kapernaum wird der Blind-Stumme gebracht; dessen Heilung veranlaßt die anwesenden Pharisäer zu ihrer lästerlichen Beschuldigung, Jesus stehe mit Beelzebub im Bunde. Während desselben Gespräches verlangen sie ein Zeichen. Während Jesus antwortet, wird ihm die Ankunft der Mutter und Brüder gemeldet, und das Gespräch unterbrochen, da man in Kanaan gerne die Nacht zum Reisen wählte, wird die Ankunft der Mutter und Brüder in eine der Morgenstunden gefallen seyn. Gegen Abend geht Jesus (wohl um die Mutter ein Stück rückwärts, das heißt zunächst am Seeufer südwärts, zu begleiten) fort, und lehrt dann am Seeufer, die Gleichnisse sprechend. Es folgt die Ueberfahrt mit der Stillung des Sturms, den andern Morgen die Heilung des Gadareners. Nach seiner Rückkehr auf's Westufer wird, wie er zu Tische sitzt, die Frage, warum seine Jünger nicht fasten, an ihn gerichtet; in derselben Stunde kommt Jairus; er folgt diesem in seine Wohnung (auf dem Wege dahin rührt ihn — nach allen drei Synoptikern — das blutflüssige Weib an); wie er des Jairus Haus verläßt, folgen zwei Blinde ihm bis in seinen Wohnort nach Kapernaum, und bis in sein Haus; wie diese hinweg sind, wird ein Besessen-Stum-

mer gebracht; um dieselbe Zeit — als er von Gadara aus nach Kapernaum zurückgekehrt war — möglicherweise einen oder mehrere Tage nachher — wird der Gichtbrüchige durch's Dach gelassen. Von dort weggehend (d. h. eine neue spätere Wanderung antretend), beruft Jesus den Matthäus. Begreiflich ist nun auch, daß Petrus, welcher vor und bei und nach der Gadarener Wanderung bereits Augenzeuge gewesen war, und nach ihm Markus, die chronologische Zusammengehörigkeit jener drei Hauptfakta (Gleichnisse, Gadarener Reise, Jairi Tochter) im Gedächtniß hatte, während dagegen Matthäus erst bei der nächstfolgenden Wanderung zur Nachfolge Jesu berufen, diese Vorfälle nur aus dem Munde der andern Jünger kannte, also ihre Zeitfolge (wenn er überhaupt dieselbe genau gehört hatte) nicht so klar im Gedächtniß behalten und um so leichter die Einzelvorfälle dieser Einen Wanderung in verschiedene Abschnitte seiner Schrift vertheilen konnte. Ihm war nur das Eine noch klar erinnerlich, daß seiner Berufung die Gadarener Reise — und unmittelbar die Heilung jenes Gichtbrüchigen vorangegangen war. Dann erinnerte er sich aber auch noch, daß um jene Zeit, wie er unter die Jünger eintrat, von der Auferweckung der Tochter des Jairus viel die Rede war, und fügte diese (deren genaueres Verhältniß zur Gadarener Reise er nicht kannte) daher sogleich nach der Erwähnung seiner Berufung, doch ohne alle und jede bestimmte akoluthistische Angabe, seinem Evangelium ein.

Lukas, der unter allen drei Synoptikern die wenigsten akoluthistischen Angaben hat (da er bei seinem ἀκριβῶς ἀκολουθεῖν nach der äußerlichen Zeitfolge gewiß zu allerletzt geforscht hat), bestätigt nur Kap. 5., daß Levi's Berufung sich an die Heilung des Gichtbrüchigen anschloß, Kap. 8., daß die Auferweckung von Jairi Tochter nach der Rückkehr von Gadara, die Stillung des Sturmes aber auf der Hinreise nach Gadara stattfand; Neues bietet er uns über diese Kette von Vorfällen nicht.

Diese zum Beispiele gewählte Kette ist aber, wie schon bemerkt, der einzige Fall von so complicirter Art, wo mehrere Reihen (Synechieen), die bei Einem Evangelisten sich gesondert finden, mittelst der Angaben eines zweiten und dritten sich zu einer und derselben Kette (Syndesmos) verbinden. Ergibt sich schon hier die Harmonie der Evangelisten auf zwanglose Weise, so ist vollends bei den übrigen Syndesmen kaum ein Schatten von einer Schwierigkeit vorhanden. So gehen von der Reise Jesu nach Phönizien an bis zu seiner Leidensgeschichte die drei Synoptiker völlig parallel, und ergänzen einander höchstens hier und da in Bezug auf einzelne Zwischenvorfälle. Zwischen jene „Gadarener" Kette und diese Schlußkette fällt nun noch eine dritte, aus der Vergleichung der drei Synoptiker ganz zwanglos sich ergebende, welche mit der Wahl der Zwölfe aus der gesammten Jüngerzahl, und der Bergpredigt beginnt, die Heilung eines Aussätzigen, den Versuch Jesum festzunehmen, die Heilung des Knechtes des Centurio, des Besessenen in der Schule, der Schwieger Petri, und die Auferweckung des Jünglings von Nain in sich schließt, und mit der Sendung der Johannisjünger schließt. Ueber die Stellung dieser Kette zur Gadarener-Kette geben zwar die Synoptiker keine chronologischen Data; aber es versteht sich von selbst, daß Matthäus nicht früher unter die Zwölfe gewählt werden konnte, als er überhaupt zur Nachfolge Jesu berufen war.

Für eine Reihe kleinerer Vorfälle läßt sich die akoluthistische Stellung nicht mit Sicherheit, hier und da jedoch mit Wahrscheinlichkeit ermitteln. Völlig vergeblich ist dagegen das Forschen nach der sogenannten „ursprünglichen Stellung" solcher gnomenartigen Aussprüche des Herrn, welche bei dem einen Evangelisten in dieser, bei dem andren in jener Verknüpfung sich finden. Hier spricht die größte Wahrscheinlichkeit von vorneherein dafür, daß der Herr die gleichen Dikta bei verschiedenen Anlässen wiederholt und ihnen bald diese, bald jene Wendung gegeben habe. In der That hat uns ja sogar der eine und selbe Matthäus ein Diktum Christi an doppelter Stelle und in doppelter Wendung und Anwendung aufbehalten (Matth. 7, 17; 12, 33.); selbst ein gan-

zes Gleichniß hat der Herr bei späterem Anlaß umbildend wiederholt (Luk. 19, 12 ff. vgl. mit Matth. 25, 14 ff.)

B. Was den Ausdruck betrifft, so treffen die Synoptiker bei der Erzählung des nämlichen Vorfalles oft völlig wörtlich mit einander überein, während sie daneben wieder weit von einander abweichen. (Vgl. z. B. die fast vollkommene Uebereinstimmung von Matth. 9, 15. ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι κλ. mit Mark. 2, 20. und Luk. 5, 35. neben der Abweichung in den unmittelbar vorangehenden Worten μὴ δύνανται κλ.) Auf den ersten Blick aber zeigt sich, daß die Synoptiker weit mehr da im Ausdruck zusammentreffen, wo sie Reden Jesu und Anderer wiedergeben, als wo sie Begebenheiten berichten. Nach den fleißigen Beobachtungen des Engländers Norton bilden die Verse oder Sätze, worin Matthäus mit Stellen anderer Evangelisten wörtlich zusammentrifft, ein Sechstheil seiner Evangelienschrift, und 7/8 von diesem Sechstheil sind Reden. Auch bei Markus bilden die consonirenden Stücke ein Sechstheil; mehr als 4/5 dieses Sechstheils gehören Reden an. Lukas trifft nur in einem Zehntheil mit andern Synoptikern im Ausdruck überein, aber volle 19/20 dieses Zehntheils sind Reden.

Zur Erklärung dieser Erscheinungen, welche man unter dem Ausdruck: „Verwandtschaftsverhältniß der Synoptiker“ zusammenzufassen pflegt, und welche seit bald einem Jahrhundert die Gelehrten vielfach beschäftigt haben, sind verschiedene Hypothesen aufgestellt worden. 1) Die Einen wollten alle Aehnlichkeit und Consonanz im Ausdrucke daraus erklären, daß die drei Synoptiker ein und dieselbe gemeinsame Quelle, ein sogenanntes Urevangelium, benützt hätten. So lange man aber mit Corrodi, Schmidt, Feilmoser und Bolten das aramäische Evangelium, welches der Apostel Matthäus nach der übereinstimmenden Tradition der apostolischen und Kirchenväter geschrieben haben, und welches der kanonisch griechischen Bearbeituug des ersten Evangeliums zu Grunde liegen soll, — ich sage, so lange man den aramäischen Matthäus als gemeinsame Quelle ansah, erklärte sich das oft so merkwürdige Zusammentreffen der Synoptiker in griechischen Ausdrücken, Construktionen, ganzen Perioden, gerade nicht. Noch unglücklicher war die Hypothese von Lessing, Niemeyer, Weber, Thieß und Venturini, welche in dem „Hebräerevangelium“ (einer nach 70 n. Chr. im Kreise der Nazaräersekte unwillkürlich entstandenen Depravation des aramäischen Matthäus*), die erst von Hieronymus in's Griechische übertragen worden ist) das Urevangelium erblicken wollten. Vollends haltlos aber waren die von Eichhorn und Marsh aufgestellten Hypothesen, wonach eine von den Aposteln verfaßte, später verloren gegangene aramäische Urschrift mehrfach in's Griechische übertragen wurde, und aus verschiedenen Combinationen dieser Uebertragungen theils mit dem aramäischen Urtext, theils mit anderweitigen Zusätzen unsre drei synoptischen Evangelien entstanden wären**). — 2) Andere nahmen an, daß ein Synoptiker den andern, und der dritte dann die beiden vorigen vor sich liegen gehabt und benützt habe. Nach Augustinus, dem Millius, Wetstein und

---

*) ***Hieron.*** adv. Pelag. 3, 1.: evangelium juxta ***Hebraeos***, quod chaldaico quidem syroque sermone sed hebraicis literis servatum est, quo utuntur usque hodie ***Nazaraei***; secundum apostolos sive ut plerique autumant juxta ***Matthaeum***, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca. Und ***Hieron.*** zu Matth. 12, 13.: In evangelio, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae, quod nuper in graecum sermonem de Hebraeo sermone (Hebraeo steht hier im weiteren Sinn, das aramäische mitbefassend) transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum. Hieronymus hat dasselbe also nicht allein gekannt, sondern auch selbst übersetzt. Die Nazaräersekte gebrauchte es als ihre heilige Evangelienschrift, und hatte es deshalb — obwohl die Sprache die aramäische war — doch nach Art koscherer Thorah-Rollen in hebräischen Lettern (Quadratschrift) geschrieben. Die orthodoxen Zeitgenossen des Hieronymus („plerique“) waren mit ihm der (gewiß richtigen) Meinung, daß es nichts anderes als der (ohne Zweifel jedoch corrumpirte) aramäische Matthäus sey.

**) Näheres hierüber, sowie über die einschlagende Literatur siehe in meiner Krit. der evang. Gesch. Aufl. 2. S. 5 ff. u. S. 816.

Townson folgten, hätte Matthäus zuerst sein Evangelium geschrieben, Markus hätte dasselbe benützt, Lukas den Matthäus und Markus benützt. Nach Owen, Stroth, Ammon und Griesbach wäre ebenfalls Matthäus der erste, Lukas aber der zweite und Markus der dritte gewesen. Storr nahm Markus als den ältesten, Matthäus als den zweiten, Lukas als den jüngsten an; Büsching, Evanson und Vogel räumten dem Lukas die Priorität ein, so, daß nach Vogel Markus, nach den beiden andern Matthäus der zweite war. In neuerer Zeit hat ein gewisser Wilke (im Zusammenhang mit den Hypothesen der Tübinger Schule) Markus für den ältesten, Lukas für den zweiten, Matthäus für den jüngsten erklärt. — Diese ganze Reihe von Hypothesen hat von vorneherein auf keine große Wahrscheinlichkeit Anspruch zu machen, und zwar deshalb, weil es im Anfangszeitalter der christlichen Kirche, wo die mündliche Erzählung und Ueberlieferung noch so reichlich und sicher floß, dem Verfasser eines Evangeliums gewiß ferne lag, sich schriftlicher Quellen zu bedienen. Wie viel in der apostolischen Zeit das mündliche Zeugniß gegolten habe, dafür hat Gieseler (hist. krit. Versuch über die Entstehung der schriftl. Evang. Lpz. 1818. S. 54) mit Recht sich auf Apg. 15, 27. berufen, wo „dem Briefe der Apostel Judas und Silas ausdrücklich deswegen zugegeben werden, damit sie durch ihr mündliches Zeugniß demselben Glauben verschaffen sollen.“ So sagt noch Papias (bei Eus. 3, 39.): *Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.* In einer schriftlichen Quelle konnte der Evangelist nicht mehr lesen, als darin zufällig aufgezeichnet stand; weiteres konnte er bei dem Buche nicht erfragen. Wie sollten sich aber Männer so binden, welche die beste Gelegenheit hatten, das Genaueste über Jesu Leben aus dem Munde von Augenzeugen zu vernehmen? Männer welche, wie Markus, aus des Apostel Petrus Munde Alles oftmals selbst gehört, oder, wie Lukas, im Umgang mit den Aposteln und der ganzen jerusalemischen Christengemeinde Alles längst genau erforscht hatten und im Gedächtnisse trugen? — Zu dieser Unwahrscheinlichkeit im Allgemeinen gesellen sich nun noch besondere, spezielle Schwierigkeiten. Welche Reihenfolge der drei Synoptiker man auch annehmen möge, immer müßte der Nachfolger von dem, was er in des Vorgängers Schrift geschrieben vor sich stehen hatte, Manches ausgelassen haben, ohne daß sich ein Grund zu solcher Hinweglassung im Einzelnen nachweisen ließe. Da ferner einzelne Aussprüche Jesu bei den einzelnen Synoptikern an sehr verschiedene Stellen verlegt sind — und da gerade bei diesen Aussprüchen die Consonanz im Ausdruck am auffallendsten ist und aus der Benützung des Vorgängers erklärt werden soll — so müßte der Nachfolger die Schrift des Vorgängers bald vor=, bald zurückgeblättert haben, um jene Stellen abschreiben zu können. Warum schrieb er dann nicht lieber in der gleichen Ordnung ab? Warum gab Lukas, wenn er den Matthäus vor sich hatte, bei so vielen kleineren Vorfällen gar keine bestimmte Zeit und Zeitfolge an, über die er doch bei Matthäus meist sehr genaue Angaben fand? Warum, wenn Matthäus den Lukas benützte, nahm er in der Bergpredigt neben den Seligpreisungen nicht auch die Weherufe auf? — Noch unerklärlicher erscheinen aber die Abweichungen in einzelnen Worten. Warum schreibt der Evangelist einen halben Vers wörtlich ab, ändert aber plötzlich die andere Hälfte, indem er statt des vorgefundenen Ausdrucks ohne allen irgend denkbaren Zweck einen synonymen Ausdruck setzt? Wozu diese Spielerei bei so schlicht und anspruchlos schreibenden Autoren? Und wenn nun vollends die Synoptiker in der Darstellung selber in einzelnen kleinen Nebenumständen abweichen, erscheint dies unter der Voraussetzung einer schriftlichen Benützung nicht als eine absichtliche Correktur?

3) Diese Schwierigkeiten werden nur scheinbar gehoben durch die Hypothese, daß die Synoptiker einer den andern aus dem Gedächtnisse benützt haben. Am künstlichsten ist diese Hypothese von Saunier, einem scharfsinnigen Schüler Schleiermachers, ausgebildet worden*). Markus soll den Matthäus und Lukas aus dem Gedächtnisse

*) Saunier, über die Quellen des Ev. des Markus. Berlin 1825.

benützt haben, doch so, daß er längere Reden Jesu nicht mehr wiederzugeben vermochte, und daher, wenn er bei dem einen Evangelisten auf eine solche Rede stieß, zum andern Evangelisten übersprang. Die Voraussetzung, daß Markus die äußerliche Anordnung und Aufeinanderfolge der Vorfälle in den beiden andern Evangelisten sich wohlgemerkt, die Reden Christi aber vergessen habe, ist eine so seltsame, daß schon dieser Umstand zur Widerlegung der ganzen Hypothese genügt. — Aber gegen jede solche Hypothese einer Benützung aus dem Gedächtnisse ist der einfache Grund geltend zu machen, daß in jedwedes Evangelisten Gedächtniß dasjenige, was er durch lebendiges Wort der Augenzeugen gehört und mehr denn einmal gehört hatte, lebendiger hervortreten mußte als das, was er in einer Schrift gelesen hatte.

4) Die Bahn zur richtigen und einzig natürlichen Erklärung des Verwandtschaftsverhältnisses der Synoptiker hat der verewigte Kirchenhistoriker Gieseler mit seinem ächten Historiker-Blick in der schon oben erwähnten Schrift gebrochen. Die einzelnen Vorfälle der ev. Geschichte waren wiederholentlich und oft von den Aposteln mündlich erzählt worden; so hatte sich ein gewisser Erzählungstypus fixirt; die Pointen, namentlich bei Aussprüchen Christi, kehrten jedesmal wieder; seltenere, ungewöhnlichere Ausdrücke wurden nur um so sicherer beibehalten, je mehr sie, als Jesus sie aussprach, die Jünger frappirt hatten. Reden und Aussprüche wurden überhaupt, ihrer Natur nach, sorgfältiger behalten und gleichmäßiger wiedergegeben, als Relationen über Vorfälle, wiewohl auch bei den letzteren, in dem Maße, als das Ereigniß selbst ein frappantes und eigenthümliches war, ein stehender Typus im Ausdruck sich unwillkürlich (und unbeschadet der Freiheit der Erzähler) bilden mußte. So kam es, daß die Verfasser der synoptischen Evangelien die Pointen der Begebenheiten und die Pointen der Reden oftmals und stets mit den gleichen Worten hatten erzählen hören. Je mehr Pointe, desto mehr prägte sich der Ausdruck selber ihrem Gedächtnisse ein; doch natürlich nicht gleichmäßig bei allen. Auch die individuelle Eigenthümlichkeit des einzelnen Evangelisten behauptete ihr Recht (so bei Markus die Neigung, genau schildernd und ausmalend zu erzählen, wie er den lebhaften Petrus hatte erzählen hören, so bei Matthäus die Neigung, sich möglichst auf die wesentlichen Hauptsachen zu beschränken und oft mehrere verwandte Begebenheiten kurzweg in Eine zusammenznfassen, z. B. Matth. 8, 28; 20, 30., vergl. auch 27, 44).

Diese Annahme reicht zur Erklärung jenes Verwandtschaftsverhältnisses völlig aus, namentlich wenn man die patristische Ueberlieferung über die Entstehung der einzelnen synoptischen Evangelien damit combinirt.

Daß vor Allem die Reden und Aussprüche des Herrn sehr sorgfältig im Gedächtnisse behalten wurden, dafür liefern uns die Evangelien selbst einen Beleg, auf welchen jüngst der Herzog v. Manchester (derselbe welcher früher die scharfsinnige, aber unhaltbare Hypothese über Cyrus und Nebukadnezar aufgestellt hat) aufmerksam gemacht hat*). Wenn man nämlich die alttestamentlichen Citate in den Synoptikern vergleicht, so findet man, daß diejenigen Citate, welche in Reden und Aussprüchen vorkommen, bei allen drei Synoptikern in der Regel der LXX folgen, während die Synoptiker, wo sie selbst auf A. T. Stellen aufmerksam machen, meist von der LXX (zu Gunsten des hebräischen Textes oder auch ohne bestimmte Absicht) abweichen. (Vgl. Matth. 4, 4. 6. 7. 10; 9, 13; 11, 10; 12, 7; 13, 14 f.; 15, 8 f. u. s. w. Mark. 1, 2; 4, 12; 11, 17; 12, 10. 26. 30. 36. u. s. w. Luk. 4, 4; 7, 27; 8, 10; 19, 46; 20, 17. u. s. w. dagegen Matth. 2, 6. 15. 18; 3, 3; 4, 15 f.; 8, 17; 12, 18—21; 13, 35; 21, 5; 27, 9—10. Mark. 1, 3; 15, 28. Luk. 2, 23. 24; 3, 4—6. u. a.) Dies erklärt sich auf folgende Weise. Bekanntlich wurde (vgl. Hug, Einl. Thl. II, §. 10.) zur Zeit Christi fast überall in Palästina, namentlich aber da, wo heidnische Bevölkerung eingedrungen war, wie besonders in Galiläa, vorherrschend die griechische Sprache gesprochen, und so

*) A chapter on the harmonizing gospels. Dublin, by Gill. 1854.

war es natürlich, daß Christus dort ebenfalls griechisch redete und das A. T. nach der einmal bekannten und den Hörern geläufigen Septuag. citirte. Daher begegnet uns jene Erscheinung in der That bei allen galiläischen Reden des Herrn, sowie bei den letzten Reden, die er im Kreise seiner Jünger gehalten, während dagegen bei der Auferweckung der Tochter des Jairus, wo Jesus mit dem Synagogenvorsteher aramäisch redete, die wörtliche Uebereinstimmung in den synoptischen Berichten in Betreff seiner Aussprüche überhaupt zurücktritt, und ebenso bei der Leidensgeschichte im engern Sinn, weil zu Jerusalem aramäisch gesprochen wurde, jene Citation des A. T. nach der LXX aufhört.

Hätte Christus gewöhnlich aramäisch geredet, so bliebe unbegreiflich, wie die Evangelisten gerade ihm Citate aus der LXX in den Mund legen sollten, während doch sie selbst in ihren eigenen Citaten sich nicht an die LXX binden.

Liefert uns dies einen Beleg, wie die Aussprüche des Herrn sich seinen Jüngern auch der Form nach genau eingeprägt haben, so begreifen wir um so leichter, wie vor Allem in diesen Aussprüchen und Reden sich eine Consonanz des Ausdrucks bei den drei Synoptikern findet. Daß aber neben dieser Consonanz im Wesentlichen eine Dissonanz im Minderwesentlichen hergeht, bedarf keiner Erklärung. Sie haben die Reden ihres Herrn treu im Herzen getragen, aber nicht sklavisch auswendig gelernt.

Aber auch in dem Erzählungsstoff treffen sie zuweilen merkwürdig überein; hier und da sogar in der Benützung alttestamentlicher Stellen, wo sie wörtlich und gleichmäßig von der LXX abweichen (wie z. B. Matth. 3, 3. 12 u. parall.) (Daß dies auf keine gemeinsame schriftliche Quelle oder gegenseitige Benützung führt, zeigt sich aus der dicht daneben hergehenden Abweichung zwischen Matth. 3, 11. und Luk. 3, 16.) Es erklärt sich solche Uebereinstimmung eben aus jener so natürlichen Annahme, daß die Apostel, als sie anfangs in Jerusalem noch beisammen waren, diese Begebenheiten den Neophyten oft und immer wieder erzählten, und auch stets dabei nachwiesen, wie die alttestamentlichen Weissagungen hierin ihre Erfüllung gefunden, und daß sich so ein bestimmter Erzählungs- und Lehrtypus fixirte. So hörte Markus von Petrus, so Lukas von den jerusalemischen Aposteln und Lehrern, so der griechische Bearbeiter des Matthäus von ebendenselben*) diese Begebenheiten und diese Berufungen auf alttestamentliche Weissagungen der Hauptsache nach mit den gleichen Worten, und wohl mehr denn einmal, vortragen. Erwägt man nun vollends noch die Armuth und Schlichtheit jenes aramäisirenden griechischen Idioms, worin jene Berichterstatter sich bewegten, und welchem auch Schriftsteller, die, wie Lukas, des klassischen Griechisch sonst wohl kundig waren (vgl. Luk. 1, 1 ff. Apg. 1, 1 ff.), treulich und harmlos sich anschloßen; erwägt man, wie den Evangelisten das Streben nach rhetorischer Schönheit und Abwechslung fremd war, und wie das Streben nach Treue in der Darstellung des so wichtigen und heiligen Gegenstandes jedes andre Streben überwog, so wird jene theilweise wörtliche Uebereinstimmung vollends begreiflich, ohne daß man irgend nöthig hätte, zu künstlichen Hypothesen seine Zuflucht zu nehmen.

C. Wie das theilweise Zusammentreffen im formalen Ausdruck, so ist das theilweise Auseinandergehen in der materialen Darstellung einzelner Vorfälle leicht erklärlich, thut einer wirklichen, sachlichen Harmonie keinen Eintrag, und ist so weit entfernt, die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte zu verringern, daß es dieselbe vielmehr erhöht. Die scheinbaren Abweichungen bei der Darstellung ein und desselben Vorfalls sind eben wirklich nur scheinbare, solche, wie sie überall täglich entstehen, wo eine an sich aus einer Menge kleiner Umstände zusammengesetzte Begebenheit von verschiedenen, gleich gut unterrichteten und gleich wahrhaftigen Berichterstattern, aber mit größe-

*) Nach Joh. Presbyter (bei Eus. 3, 39.) lag die Zeit, wo jeder Einzelne sich den aram. Matth., so gut er konnte, in's Griechische übersetzte, schon damals, als Joh. Presbyter seinen Bericht erstattete, in der Vergangenheit.

rer oder geringerer Lebhaftigkeit der Schilderung, erzählt wird — Abweichungen, die stets dann am sichersten hervortreten, wo der größte Grad von Harmlosigkeit in der Erzählung, das ruhigste Bewußtseyn der vollen Wahrhaftigkeit, die größte Entfernung von absichtlicher Verabredung stattfindet. Unlösbare Widersprüche entstehen nur dann, wenn der Kritiker solche Vorfälle, welche schlechterdings nicht identisch seyn können, welche sich vielmehr durch die Verschiedenheit der Personen, des Ortes, der Zeit u. s. w. sogleich als verschiedene ankündigen (wie z. B. die Heilung des Sohnes des jüdischen βασιλικός, Joh. 4, 47 ff., und die des Knechtes des heidnischen Centurio, Matth. 8, 5 ff., oder die erste Bekanntschaft mit den Jüngern, Joh. 1., und ihre spätere Berufung zu bleibenden Begleitern, Matth. 4, 18 ff. u. par., oder die Salbung Jesu durch die Sünderin, Luk. 7, 36 ff., und die Salbung Jesu durch des Lazarus Schwester, Joh. 12, 2 ff. Matth. 26, 6 ff. Mark. 14, 3 ff.) erst durch einen willkürlichen Machtspruch für identisch erklärt, um dann hinterher zu beweisen, daß sie sich in allen wesentlichen Punkten widersprechen (wie das J. D. Strauß mit frivoler Petulanz gethan hat). Sobald man sich dagegen darauf beschränkt, solche Vorfälle für identisch zu halten, welche in allen wesentlichen Punkten übereintreffen (wie z. B. Matth. 8, 5 ff. und Luk. 7, 1 ff. — Matth. 8, 23 ff. und Mark. 4, 36 ff. und Luk. 8, 23 ff. — Matth. 8, 28. und Mark. 5, 1 ff. und Luk. 8, 26 ff. u. s. w.), so stellen sich die kleinen Abweichungen in der Darstellung alsbald als bloße Scheinwidersprüche heraus. Die Scheinwidersprüche zwischen den drei Darstellungen der Bekehrung des Saulus, welche doch in ein und demselben Buche (Apg. 9 u. 22 u. 26) sich finden, sind bedeutender, als die meisten der zwischen den drei Synoptikern stattfindenden. Die bedeutendsten unter den letzteren reduciren sich darauf, daß Matthäus, wie schon oben bemerkt, mehrmals zwei verwandte Vorfälle kühnlich in einen zusammenfaßt, oder daß er in einer Begebenheit, um sich auf das Wesentliche zu beschränken, complicirte Umstände geradezu zusammenzieht. (So erzählt z. B. Lukas ausführlich, wie der Centurio Aelteste zu Jesu schickt und ihn bitten läßt, seinen kranken Knecht zu besuchen, wie er aber dann, als er Jesum nahen sieht, seine Freunde ihm entgegenschickt mit den Worten: „Ich bin nicht werth, daß Du unter mein Dach gehest; sprich nur ein Wort, so wird mein Knecht gesund.“ Matthäus legt sowohl jene Bitte, als diese Aeußerung der Demuth unmittelbar dem Centurio selber in den Mund, d. h. er erzählt nur, was, nicht durch wen er gesprochen habe. Ebenso faßt Matth. 21, 19 f. das Verdorren des Feigenbaumes sogleich mit der Verfluchung desselben zusammen *).

---

*) Auf alle einzelnen Fälle dieser Art einzugehen, ist hier natürlich nicht möglich. Was namentlich die Kindheitsgeschichte des Herrn betrifft, so verweise ich auf meine Kritik der ev. Gsch. §. 43 ff., namentlich auf §. 49. Der scheinbarste Widerspruch ist dieser, daß es nach Matth. aussieht, als ob Bethlehem, nach Lukas so, als ob Nazareth Josephs eigentlicher Wohnort gewesen. Aber erwägt man, daß die Frage, welcher Ort Josephs eigentlicher Wohnort gewesen, für die Evangelisten überhaupt eine ganz unwichtige und unwesentliche war, und nur da eine mittelbare Wichtigkeit erhielt, wo sie mit der Erfüllung von Weissagungen über Jesu bethlehemitische Geburt oder nazarenischen (galiläischen) Aufenthalt verwuchs, so schwindet jener Scheinwiderspruch. Matth. gibt Kap. 1, 18—19., wo er von Joseph erzählt, keineswegs Bethlehem als dessen Wohnort an; er sagt gar nichts davon, wo Joseph wohnte. Erst wo er Kap. 2, 1. auf die Geburt Christi kommt, bemerkt er gelegentlich, daß dieselbe zu Bethlehem geschah, gemäß der Weissagung Mich. 5, und da er zuvor nicht gesagt hatte, daß Joseph anderswo wohnte, brauchte er nicht zu sagen, wie er mit Maria nach Bethlehem gekommen. Lukas dagegen hat einen besondern innern Grund, zu erwähnen, wie die Stellung des Weltherrschers zu dem Volk der Juden mitwirken mußte, die Uebersiedlung Josephs von Nazareth nach Bethlehem zu veranlassen. — Nachdem nun aber Joseph in Bethlehem sich länger aufzuhalten, folglich dort in Arbeit zu treten genöthigt worden, mußte bei der Rückkehr aus Aegypten für ihn die Frage entstehen, ob er nun an seinen letzten Aufenthaltsort, Bethlehem, oder an seinen frühern, Nazareth, sich begeben solle. Und so hatte Matthäus Anlaß genug, die Gründe zu erwähnen, welche

D. Was nnn endlich das Evangelium Johannis betrifft, so unterscheidet sich dasselbe von den Synoptikern vor Allem durch die spätere Zeit seiner Verabfassung (um 96 unsrer Aera), wo die Anfänge des Gnosticismus sammt der ganz veränderten äußern und innern Stellung der Christengemeinde andere apologetische und polemische Gesichtspunkte mit sich brachten (deren Walten im Ev. Joh. man bei allem Respekt vor der namentlich durch Luthardt*) geltend gemachten, positiven Selbständigkeit seines Planes immerhin wird anerkennen müssen). Ferner war durch diese spätere Abfassungszeit das Weitere bedingt, daß Johannes die Synoptiker als bereits allgemein bekannt voraussetzen konnte, und dieselben daher äußerlich und innerlich ergänzte; äußerlich, indem er (vgl. Lichtenstein, Lebensgesch. des Herrn J. Chr. S. 67) diejenigen Theile des Lebens Jesu recht eigentlich nachholt, welche von den zwölf Aposteln vor der jerusalemischen Gemeinde (weil dieser schon bekannt, wie die Festreisen, oder weil von minderer äußerer Augenfälligkeit, wie Jesu Leben vor der Gefangennehmung des Täufers) seltener erzählt und daher auch in den synoptischen Evangelien übergangen waren; — innerlich, indem er (im Gegensatze zur falschen Gnosis) die wahre spekulative Seite des Bildes Christi, wie sie ihm persönlich aus seiner mystisch-intuitiven Versenkung in Jesum erwachsen war, zur Darstellung bringt.

Daß hienach die Verschiedenheit groß ist zwischen Johannes und den Synoptikern, versteht sich von vorneherein; aber ebenso, daß diese Verschiedenheit der Harmonie zwischen beiden keinen Eintrag thut. Festreisen hat Jesus auch nach den Synoptikern gemacht (Matth. 23, 37. und parall. Matth. 4, 25. Mark. 3, 7.; ferner Jesus in Bethanien befreundet, Luk. 10, 38.; Joseph von Arimathia sein Jünger, Matth. 27, 57 u. par., endlich Luk. 17, 11.), nur daß dieselben von den Synoptikern nicht näher beschrieben worden sind. Was sodann den erhabneren Karakter der Reden Jesu bei Johannes betrifft, so ist diese Schwierigkeit freilich für denjenigen gar nicht vorhanden, welcher mit Hofmann**) sich zu der Annahme verstehen mag, daß Johannes keine der längeren Reden in seinem Evangelium in ihrer ursprünglichen Form mitgetheilt, sondern sie alle in der Eigenthümlichkeit seines Gedankenausdrucks und seiner Gedankenverbindung wiedergegeben habe. Da aber diese Reden Christi zum großen Theile, wie selbst De Wette anerkannt hat***), „in mehr als irdischem Brillantfeuer strahlen,“ und es doch eine gar zu sonderbare und klägliche Annahme wäre, daß der Herr und Meister von seinem Jünger so sehr an himmlischer Herrlichkeit nnd unnachahmlicher Göttlichkeit der Diktion sollte übertroffen worden seyn, da ferner auch in den Synoptikern jenes genus excelsissimum der Rede hier und da ertönt (Matth. 11, 25—30; 13, 16—17; 16, 25—28. Luk. 10, 21—23., auch Matth. 5, 3—12.), so bleibt für diejenigen, welche für jenen lichtgeborenen Adel der Reden Jesu im johann. Ev. ein Ohr haben, wohl immer die Annahme, daß Johannes seine Redeweise nach seines Meisters Muster gebildet habe, natürlicher, als die umgekehrte, daß er seines Meisters Reden nach seiner eigenen Redeweise verbessert habe. Johannes, an Christum receptiv sich hingebend, in Christi tiefstes Wesen sich mit bräutlicher Andacht versenkend, sammelte in seinem Herzen die feinsten, zartesten Strahlen seines Wortes. Aussprüche, welche, weil sie von minder auffälliger drastischer, praktischer, augenblicklicher Wirkung waren, an den andern Jüngern vorübergingen, tönten fort und fort in seinem Herzen nach, wurden ihm unvergeßlich, und so vermochte er eine Seite des Bildes Jesu aufzufassen und wiederzugeben, welche ohne ihn verloren gegangen wäre, und welche doch die herrlichste und köstlichste ist.

zu dem zweiten ihn bestimmten, während Lukas, welcher von der Flucht nach Aegypten überhaupt nichts erzählt hatte, keinerlei Anlaß zu einer derartigen Erwähnung hatte, sondern einfach die Thatsache berichtete, daß Joseph und Maria nach Nazareth zurückkehrten.

*) Das johanneische Evangelium. Nürnb. 1852.

**) Hofmann, Schriftbeweis, Theil II. Abth. 1, S, 13.

***) De Wette, exeg. Hdb. I, Thl. 3, S. 7.

Da Johannes nur wenige Erzählungen und Vorfälle mit den Synoptikern gemein hat (indem er ja selbst in der Leidensgeschichte durchgehends ergänzend sich zu ihnen verhält), so ist von Scheinwidersprüchen in der Darstellung zwischen ihm und den Synoptikern nur wenig die Rede, und dieselben lösen sich aus denselben Prinzipien, welche schon oben entwickelt wurden. Auch die meisten chronologischen Widersprüche, welche man finden wollte, sind mehr künstlich gemachte als wirklich vorhandene. Da Joh. 3, 24. der Täufer noch in Freiheit ist, so ist die Matth. 4, 12 und par. erzählte Reise Jesu nach Galiläa nicht mit der Joh. 1, 43., sondern mit der Joh. 4, 3. u. 45. erzählten identisch, und ein ganzes Nest vermeintlicher Widersprüche fällt hiemit hinweg. — Die Tempelreinigung Matth. 21, 12 f. u. par., bei welcher die zwölf Apostel als Augenzeugen geschildert werden, kann unmöglich von Matthäus oder von des Markus Gewährsmann Petrus oder von den Aposteln, bei welchen Lukas forschte, irrthümlicherweise in den Beginn der Leidenszeit Jesu verlegt worden seyn. Ebenso unmöglich kann Johannes, wenn er eine ähnliche Tempelreinigung aus dem Anfang des Wirkens Jesu erzählt, sich (trotzdem daß er die Synoptiker kannte) geirrt haben, ebensowenig kann er andrerseits diese haben Lügen strafen wollen. Hier muß also eine Wiederholung des Faktums angenommen werden. Da die Juden recht absichtlich Jesu zum Trotz und Fallstrick den alten Unfug wieder einführten, wiederholte er seine strafgerichtliche That. Die Mehrzahl der Apostel kannte nur diese zweite Tempelreinigung, wobei sie Augenzeugen gewesen waren; Johannes wußte auch von jener früheren, vor die (bleibende) Berufung der Jünger fallenden, und holte sie ergänzend nach. — Die einzige wirkliche Schwierigkeit besteht hinsichtlich der Zeit des letzten Mahles Jesu. Die Akten über diese äußerst verwickelte und spinöse Untersuchung sind noch nicht geschlossen*). Tholuck, Hengstenberg, Wieseler, Lichtenstein u. v. a. versuchen die betreffenden johanneischen Stellen im Sinne der Synoptiker zu deuten, wonach Jesus gleichzeitig mit den Juden am Abend nach Verlauf des 14. Nisan ein wirkliches Passahmahl gehalten hätte. In Betreff der Stelle Joh. 13, 1. hat dies keine Schwierigkeit; aber zugegeben, auch das *φαγεῖν τὸ πάσχα* (Joh. 18, 28.) dürfte im weiteren Sinne von der Festfeier und den Festspeisen überhaupt verstanden werden, so bleibt doch Joh. 19, 14. die *παρασκευὴ τοῦ πάσχα*, der Rüsttag des Passahfestes (14. Nisan) als Todestag Jesu unerschüttert stehen. Denn daß man nach *παρασκευή* das Kolon zu setzen, *τοῦ πάσχα ὥρα ἦν ὡς ἕκτη* zusammenzunehmen, und dann zu erklären habe: „es war (morgens 6 Uhr) die sechste Stunde nach dem Anfang des Passahfestes“ (wie Lichtenstein nach Hofmanns Vorgange thut) — wird wohl keinem Besonnenen einleuchten. Gesetzt es ließe sich beweisen, daß man als Anfangspunkt des Mazzothfestes sich die Mitternacht gedacht habe (bewiesen ist nur, daß das Passahmahl nicht über die Mitternacht hinaus ausgedehnt werden sollte), so könnte — obschon *τὸ πάσχα* das ganze Fest, Passah und Mazzoth zusammen, bezeichnen kann — doch nimmermehr *πάσχα* das Mazzothfest im Gegensatze zum — Passahmahle bezeichnen! — Aus diesem und andern Gründen bleibt es also vor der Hand (bis eine zweckmäßigere Beseitigung der in Joh. 19, 14. liegenden Schwierigkeit gefunden seyn wird) doch die naturgemäßere Annahme, daß das letzte Mahl Jesu bei den Verfassern der drei griechischen synoptischen Evangelien, welche nicht Augenzeugen waren, unwillkürlich (weil das heil. Abendmahl frühzeitig als christliches *πάσχα* bezeichnet wurde) als eine „Passahmahlzeit“ dargestellt wurde, Johannes aber diese Ungenauigkeit der Darstellung mit leisen Strichen corrigirte. Es ist dies übrigens der ein-

---

*) Vgl. über diesen Gegenstand: Hengstenberg (Kirchenzt. 1838. Nro. 98 ff.). Tholuck (zu Joh. 13, 1.). Wieseler (chronol. Synopse S. 333 ff.). Lichtenstein (Lebensgeschichte Jesu, S. 342 ff.), andrerseits: Movers (Zeitschr. f. Phil. und kath. Theol. 1833, Heft 8.). Krafft (Chronol. u. Harmonie der Evv. S. 17 f.). Bleek (Beiträge zur Ev. Kritik, S. 107 ff.). Weizel (die christl. Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte S. 305 ff. und meine Kritik d. ev. Gesch. 2te Aufl. S. 505 ff.

zige Fall, wo eine wirkliche Schwierigkeit vorliegt. Denn die scheinbaren Widersprüche in der Auferstehungsgeschichte lösen sich auf eine überaus einfache, zwanglose Weise, und haben ihre Entstehung nur darin, daß die Synoptiker das, was Maria Magdalena erlebte, mit dem, was den übrigen Frauen begegnete, zusammenfaßten (so jedoch, daß Markus 16, 8—9. einen Unterschied und Gegensatz zwischen beiden andeutet), während Johannes das Begegniß der ersteren genau erzählt. Dr. Ebrard.

Harmonisten oder Harmoniten, auch Rappisten, heißen sektirerische Erweckte, die unter sich in völliger Harmonie, d. h. in völliger Einheit und Gleichheit leben wollen. Ihr Stifter war der aus dem Würtembergischen gebürtige Bauer Georg Rapp, geb. 1770, der sich mit göttlichen Inspirationen und Erweckungen begnadigt glaubte, in seiner schwärmerischen Richtung die kirchlichen wie die bürgerlichen Verhältnisse und Zustände seiner Zeit als verderbt betrachtete, über sie sich hinwegsetzte und sich für berufen hielt, das Christenthum im Staate und in der Kirche in völliger Reinheit wiederherzustellen. Die Mittel dazu fand er in einer nach der alten apostolischen Kirche eingerichteten Gemeindeverfassung und in der Einführung der Gütergemeinschaft (Apg. 4, 52.). Da sich die Regierung seines Vaterlandes der Ausführung seiner Schwärmereien entgegenstellte, zog er mit den Anhängern, die er gefunden hatte, nach Nordamerika (1803), ließ sich bei Pittsburg nieder und stiftete hier mit ihnen ein Gemeinwesen, das den Namen „Harmonie“ erhielt. Nach einigen Jahren überließ er die Kolonie käuflich dem Robert Owen, zog nach Indiana, kam aber wieder zurück, stiftete am Ohio 1811 die bald zum Hauptsitze der Harmonisten sich erhebende Kolonie Economy und lebte hier mit den Seinigen ungestört als Patriarch, Hoherpriester und weltliches Oberhaupt mit unbedingter Herrschaft über die Einzelnen, so daß selbst der Abschluß einer Ehe an seine Zustimmung geknüpft war. Von jedem seiner Anhänger forderte er neben der völligen Unterwerfung unter sein Wort und seinen Willen die Uebergabe alles Eigenthumes zur Gütergemeinschaft; er selbst verwaltete das der Gesellschaft gemeinsame Vermögen. Alle Glieder seiner Gemeinde sollten gleichen Besitz und gleiche Arbeitszeit haben. Der Aufnahme ging gewöhnlich eine Probezeit von vier Wochen vorher (vgl. Allgem. Kirchenzeitung 1822, Nr. 9.; 1823, Nr. 37.). Den Frieden der Gemeinde störte im J. 1831 der abenteuerliche Sektirer Bernhard Müller, der vorher eine Zeitlang in Offenbach am Main ein glänzendes Leben geführt, den Namen „Proli“ sich beigelegt hatte und eine geistliche Weltmonarchie stiften wollte, dann aber, um einem von Seiten des Staates gegen ihn eingeleiteten Prozesse zu entgehen, nach Amerika ging. Hier ließ er sich in Pittsburg nieder, nannte sich, weil er aus fürstlichem Stamme entsprossen seyn wollte, Graf Maximilian von Leon, zugleich aber auch den Gesalbten des Herrn und behauptete, zur Gründung des tausendjährigen Reiches berufen zu seyn. Rapp nahm ihn als Propheten auf und bald fand Proli eine nicht geringe Anzahl Anhänger unter den bisherigen Harmonisten, die er vornehmlich dadurch gewann, daß er ihnen die Freiheit in dem Abschlusse der Ehe und eine wahre Gütergemeinschaft herzustellen zusicherte. Darauf trennte er sich mit den Seinigen völlig von Rapp und dessen Anhängern, indem jener zugleich eine große Geldsumme aus dem allgemeinen Schatze ihm abtreten mußte, forderte die Gläubigen auf, sich ihm anzuschließen, um dem göttlichen Zorne zu entgehen, stiftete in Philippsburg die Neu-Jerusalems-Gesellschaft, waltete hier als Großimperator des tausendjährigen Reiches und verpraßte das Eigenthum seiner Anhänger. Darauf verließ er (1833) seine Anhänger, die den traurigsten Schicksalen anheimfielen, und zog nach Natchitoches in Arkansas, doch fand er bald darauf den Tod in den Wellen des Missouri; vgl. Allg. Kirchenz. 1832, Nr. 66.; 1833, Nr. 186. C. v. Bonnhorst, Schilderung des Abenteurers Proli. Frankf. 1834. Rapp starb am 7. Aug. 1847; seine Kolonie erhielt sich, doch ohne einen größeren Umfang zu gewinnen. Vgl. J. Wagner, Geschichte der Harmoniegesellschaft. Vaihingen 1833. Neudecker.

Harmonius, s. Valentin und seine Schule.

Harms (Claus) und der Harmsische Thesenstreit — für die Geschichte der

christlichen Kirche und besonders ihres Glaubenslebens im 19. Jahrhundert von tiefer Bedeutung. Claus Harms, ein durchaus origineller Glaubenswecker in einer glaubensschwachen, ein ganzer Karakter in einer in Halbheit zerflossenen Zeit, ward am 25. Mai 1778 zu Fahrstedt, einem zum Kirchspiel Marne im Süderdithmarschen gehörigen Dorfe des Herzogthums Holstein geboren, wo sein Vater, ein rechtschaffener, frommer, kluger und vielseitig gebildeter Landmann, als Besitzer einer Mühle in recht guten Verhältnissen und durch sein Geschäft in vielfachen Verbindungen stand. Es fehlte daher im elterlichen Hause, wo der begabte Knabe heranwuchs, nicht an mancherlei bildenden Einflüssen — Gebet und Lesung frommer Bücher, aber auch Erzählungen, Räthsel, Scherz und Spiel, zuweilen auch Gesang; noch mehr Gebet war im großelterlichen Hause, wo er fast öfter weilte. Rasch entwickelten sich in solchen Umgebungen seine Anlagen in der Weise des holsteinischen Bauernstandes zugleich zu nüchterner Verständigkeit und zu einem idealen Schwunge, welcher bei ihm vermöge seiner poetischen Natur in Regungen innerlicher Frömmigkeit, dichterischen Träumereien und lebendigem, selbst skeptischem Forschungstriebe früh sich kund gab. Daher, wie aus der Reinheit und Kindlichkeit seines Sinnes, der frische unversiegliche Humor, welcher seiner Persönlichkeit und seinem Wirken wie seinen Schriften ein so eigenthümliches Gepräge und etwas so Anziehendes gab. In der blühenden Dorfschule zu St. Michaelis=Donn, wohin sein Vater übergesiedelt war, wo Marx Sothmann „die Sache trieb und von ihr getrieben wurde“, legte er einen guten Grund in den Elementarkenntnissen, namentlich in Beziehung auf Religion. „Da war Schulernst und Schullust, also auch Schulsegen und Gedeihen.“ Den alten Landeskatechismus, der 759 Fragen enthielt, hatte er sich zu zwei Dritttheilen eingeprägt, als ein neuer halbrationalistischer Katechismus eingeführt wurde, der den Schülern seiner Kürze wegen (bloß 136 Fragen) bald verächtlich ward. Als Harms im dreizehnten Jahre dieser Schule entwachsen war, führte ihn der rationalistische Prediger des Kirchspiels noch in die Anfangsgründe des Lateinischen und einige andere Kenntnisse ein, die er schnell auffaßte, so daß der Gedanke, daß er studiren sollte, auftauchte. Dazu fehlten aber doch die Mittel. Auch fürchtete der Vater „die zu große Munterkeit des Sohnes; wenn er in eine solche Welt hineinkäme, würde er alle Zügel schießen lassen, wild reiten und stürzen.“ Schon vor der Einsegnung und vollends nachher mußte er auf der Mühle und in der Landwirthschaft thätig seyn, Bücher konnten nur selten angesehen werden; die bunte Tanz und Spiel liebende Welt zog ihn tief in ihre Kreise hinein. Aber eine schwere Krankheit weckte sein Gewissen und das Bewußtseyn seiner ewigen Bestimmung.

So war er siebzehn Jahre alt geworden, als sein Vater starb: er stand nun gewissermaßen dem elterlichen Haushalt vor, übte den damit verbundenen bürgerlichen Verkehr. „Der Ernst und die Bedächtigkeit, die dieser erforderte, mäßigten die jugendliche Leichtfertigkeit und ließen ihn zu einem achtbaren Geschäftsmanne heranreifen.“ Dagegen Aufklärungsschriften (das Noth= und Hülfsbüchlein u. s. w.) führten ihn immer weiter vom alten Glauben ab; die Weisheit auf der Gasse und im Hause, in einer alten originellen Tante verkörpert, bildete ein Gegengewicht.

Indessen brachte der Verkauf der väterlichen Mühle — Knecht mochte er nicht bleiben — den wiedererwachten Gedanken, nun doch noch zu studiren, zur Reife. Neunzehn Jahre alt bezog Harms die damals unter dem Rektor Jäger in hoher Blüthe stehende Schule in Meldorf. In Folge seines eisernen Fleißes konnte er bereits nach zwei Jahren im Herbst 1799 ziemlich gut vorbereitet die Kieler Universität beziehen, wo damals Eckermann, ein Rationalist der alten redlichen karakterfesten Art, kirchlich und feierlich in seinem Wesen, in der theologischen, Reinhold in der philosophischen Fakultät sich eines großen Rufs erfreuten, der Kirchenrath Geyser und Professor Müller, der Katechet, tief einwirkten, überhaupt ein gründlicher Ernst die Einzelnen zur Entscheidung und zum Vorwärtsgehen drängte. Wie hätte im philosophischen Zeitalter ein geistreicher und hochbegabter Jüngling von der Philosophie unberührt bleiben sollen? Harms studirte

Kant und benutzte gewissenhaft die Vorlesungen, wie ihm überhaupt treues Festhalten an denselben als Beruf erschien. Die dem Glauben feindselige Richtung der Zeitphilosophie ward in ihm aber durch „Schleiermachers Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ überwunden, indem er erkannte, daß sie ein selbstständiges, den Zweifeln unzugängliches Gebiet im Heiligthum des Herzens bildete. Deßhalb hat er ihn auch immer als seinen Lehrer hochgeehrt.

Mit voller Zuversicht kehrte er nun zu dem in seinem Herzen tief gewurzelten Glauben seiner Jugend zurück, dessen lebendiger Quell ihm von nun an nicht wieder versiegte, bald in begeisterter Rede mächtig ausströmte. Schon 1802 im Herbst bestand er ehrenvoll das theologische Amtsexamen in Glückstadt, in welchem ihm die Examinatoren „den zweiten Karakter mit Vergnügen“ ertheilten. Die Candidatenjahre, welche er als Hauslehrer bei einem Geistlichen in der so eigenthümlichen nahe bei Kiel belegenen Landschaft Propstei nicht ohne großen Segen für seinen innern und äußern Menschen zubrachte, nennt er Bräutigamsjahre und wünschte, Jeder möge in denselben treu dienen (wie Jakob um Rahel), bis der frohe Tag komme, da er mit einer Gemeine verbunden werde. Nachdem er ein paar Mal zur Wahl gepredigt, erschien derselbe für ihn; er ward 1806 zum Diakonus in Lunden im Norderdithmarschen gewählt. Die Kraft seiner Rede und seines Wirkens, auch als Lehrer, besonders als Katechet, überhaupt seine mächtige Persönlichkeit hatte bereits die allgemeine Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt, als seine ebenso lebendig poetischen als ächt praktischen und tief frommen Postillen in's Publikum kamen (zuerst die Winterpostille. Kiel 1808, dann die Sommerpostille 1811, zusammen 6. Aufl. 1846); auch ein kleiner Katechismus, der von 1809 — 14 drei Auflagen erlebte, da ihm ein größerer (die Religion der Christen) folgte — beide frisch und eigenthümlich und noch immer gar sehr der Aufmerksamkeit werth. Eine Fibel (1818). Dabei trieb er etwas Heilkunst, wußte manchen Gemeindegliedern durch Rechtsschriften zu helfen, betheiligte sich an Armen- und Communangelegenheiten.

Er fing schon an auch außerhalb der Herzogthümer Holstein und Schleswig als ein sehr begabter und gemüthreicher Redner Ruhm zu erlangen, da machte er durch einen kühnen Schritt in seinen näheren Umgebungen sehr großes Aufsehen durch eine Predigt am Sonntage Sexagesimä 1814, welche den Abschluß des europäischen Friedens feiern sollte. Ihr Thema war der Krieg nach dem Kriege oder die Bekämpfung einheimischer Landesfeinde. Was, frägt er, läßt unsere Freude am Frieden nicht aufkommen? — Die traurige Wahrnehmung, daß das Land in einem Zustande sey, welchen man wenig besser hält, als den Krieg selbst, durch Landesfeinde, die aus drei Haufen bestünden: solchen, die ihre Hände ausstreckten nach dem Gut des Landes, solchen, die ihre Schultern entzögen der Last des Landes, und solchen, die ihre Augen vor beiden zuthäten. Zur Verantwortung gezogen wußte er Beweis zu geben: eine Untersuchung ward verhängt, viele Uebelstände und verderblich wirkende Personen wurden entfernt. Alles segnete den muthigen Prediger, der laut zu sagen gewagt, was Viele gedacht oder leise beklagt; dessen Wahlspruch war: „Bessert — — mit einer Ruhe, bei der man Unvollkommenheiten lange erträgt, mit einer Hitze, in der man keiner Ungerechtigkeit Pardon gibt.“ (Diese Predigt und Aehnliches findet sich wieder abgedruckt in seinen vermischten Aufsätzen publicistischen Inhalts 1816. 2. Ausg. 1853.)

Durch Kurienwahl wurde er 1816 Archidiakonus an St. Nikolai in Kiel, wo er, auch von Seiten vieler Glieder der Universität, eine begeisterte Aufnahme fand, bald ebenso heftigen Widerstand erfuhr, aber zuletzt auf die ganze Landeskirche einen großen, sehr heilsamen Einfluß übte. Als seine entschieden kirchlich-gläubige, lutherisch confessionelle Richtung sichtbarer und entschiedener hervortrat, bildete sich gegen ihn ein immer mächtiger werdender Gegensatz, welcher bei Gelegenheit des Reformationsjubiläums 1817 den höchsten Grad erreichte.

(Thesenstreit.) Immer schärfer und klarer wurde Harms Erkenntniß, daß die Zeit von den Grundlagen des reformatorischen Glaubens, den er selbst auch aus Luthers-

Erfahrungen kennen gelernt hatte, und damit von der Quelle des Heils abgewichen sey. Er gab Luthers 95 Thesen nebst 95 eigenen Thesen „gegen allerlei Irr= und Wirrwissen innerhalb der lutherischen Kirche" heraus, als die er „weiter zu erklären, zu belegen, zu vertheidigen, zu verantworten bereit" sey, wenn ihm Irrthümer darin nachgewiesen würden, wolle er das Geständniß davon ebenso frank und frei in die Welt schicken wie diese Sätze. Der erste Satz: „Wenn unser Herr und Meister Jesus Christus spricht: „„Thut Buße!"" so will er, daß die Menschen sich nach seiner Lehre formen sollen; er formt aber die Lehre nicht nach den Menschen, wie man jetzt thut, dem veränderten Zeitgeist gemäß" (2 Tim. 4, 3., vgl. Thesis 4) traf recht in's Herz des so allgemein verbreiteten Pelagianismus. Die Menschen paßten im Ganzen schon in den Lehrbegriff des Glaubens wie des Handelns (Th. 2); so reformire man das Lutherthum in's Heidenthum hinein und das Christenthum aus der Welt hinaus (Th. 3). „Den Pabst unsrer Zeit nennen wir in Hinsicht des Glaubens die Vernunft, in Hinsicht des Handelns das Gewissen, welchem letzten man die dreifache Krone aufgesetzt hat, die Gesetzgebung, die Belobung und die Bestrafung" (Th. 9) gegen Gottes Wort: „das Gewissen kann nicht, d. h. Niemand kann sich selbst Sünden vergeben. Die Vergebung ist Gottes" (Th. 11). Die Operation, das Gewissen abzuschneiden als einen Absenker vom Worte Gottes, ist geschehen, während keine Macht in der Kirche war (Th. 12 und 14). Hört das Gewissen auf zu lesen und fängt an selbst zu schreiben, so fällt das so verschieden aus wie die Handschriften der Menschen (Th. 17). Der Begriff von göttlichen Strafen verschwindet ganz (Th. 18). „Die Vergebung der Sünden kostete doch Geld im 16. Jahrhundert; im 19. hat man sie ganz umsonst, denn man bedient sich selbst damit" (Th. 21). „In neuern Zeiten hat man den Teufel todtgeschlagen und die Hölle zugedämmt" (Th. 24). — „Ein Irrthum in der Tugendlehre erzeugt Irrthum in der Glaubenslehre; wer die ganze Tugendlehre auf den Kopf stellt, der stellt die ganze Glaubenslehre auf den Kopf" (Th. 25). „Nach dem alten Glauben hat Gott den Menschen erschaffen; nach dem neuen erschafft der Mensch Gott" (Th. 27, vgl. Jesaj. 44, 12—20.). „Die sogenannte Vernunftreligion ist entweder von Vernunft oder von Religion oder von beiden entblößt" (Th. 32). Die folgenden Thesen haben alle die Absicht, der Religion ihr selbstständiges Gebiet zu sichern. Daß Niemand das feste Bibelwort uns drehe, dafür ist gesorgt durch unsere symbolischen Bücher (Th. 50). „Auch die Worte unsrer geoffenbarten Religion halten wir heilig in ihrer Ursprache und betrachten sie nicht als ein Kleid, welches man der Religion ausziehen könnte, sondern als ihren Leib, mit welchem vereint sie Ein Leben hat. Eine Uebersetzung aber in eine lebende Sprache muß alle hundert Jahre revidirt werden, damit sie im Leben bleibe" (Th. 51, 52). Darauf gehen die Thesen auf die unter Approbation des Generalsuperintendenten von Schleswig=Holstein, Adler, herausgegebene Bibel (Th. 54—63), welche um ihrer rationalistischen Erklärungen willen bereits von mehreren Seiten Angriffe erfahren hatte: in ihr herrsche, wie das Volk sage, ein neuer Glaube, — nach biblischen Sprachgebrauch, welcher tiefer gehe und schärfer bezeichne — der Teufel (Th. 55, 56). Eine deutsche Uebersetzung mit Erklärung deutscher Wörter versehen heißt sie als Ursprache der Offenbarung ansehen. Das wäre papistisch und abergläubisch" (Th. 54). Von da aus kommt er auf das schlaffe Kirchenregiment. „Man soll die Christen lehren, daß sie das Recht haben, Unchristliches und Unlutherisches auf den Kanzeln wie in Kirchen= und Schulbüchern nicht zu leiden" (Th. 64); wenn sonst sich Niemand darum bekümmere, sey zu besorgen, das Volk selbst werde es thun, was freilich weder Maß noch Ziel habe (Th. 65). Aber „die Vernunft geht rasen in der lutherischen Kirche, weist Christum vom Altar, schmeißt Gottes Wort von der Kanzel, wirft Koth in's Taufwasser, mischt allerlei Leute beim Gevatterstand, wischt die Anschrift des Beichtstuhls weg, zischt die Priester hinaus und alles Volk ihnen nach, und hat das schon lange gethan. Noch bindet man sie nicht? Das soll vielmehr ächt lutherisch und nicht wirlstadisch seyn" (Th. 71). Dann folgen Thesen gegen die Union (75—95); diese schließen damit, die evangelisch=

katholische Kirche, die sich vorzugsweise am Sakrament halte und bilde, sey eine herrliche Kirche; ebenso die evangelisch-reformirte, die sich vorzugsweise am Worte Gottes halte und bilde; aber herrlicher als beide die evangelisch-lutherische, die an beiden, in welche sich, selbst ohne der Menschen absichtliches Zuthun, die beiden andern hineinbilden. „Als eine arme Magd möchte man die lutherische Kirche jetzt durch eine Copulation reich machen. Vollziehet den Akt ja nicht über Luthers Gebein! Es wird lebendig davon und dann — Wehe euch! (Th. 75).

Wie ein Gewitter nach langer Schwüle brachten diese Thesen, welche nach so vielen Seiten hin einschlugen, eine heilsame Erschütterung hervor. Sie waren ganz geeignet, wichtige Streitfragen in der Kirche zur Entscheidung zu treiben. Es entbrannte ein Streit über diese Thesen, in welchem die Rationalisten sich zu der Bitterkeit des giftigsten Hasses gegen den Mann forttreiben ließen, den sie als Vernunfthasser, Finsterling und Pfaffen der Verachtung preis zu geben mit allen Parteikünsten bestrebt waren. Aber diese Thesen wurden auch von tiefer Blickenden erkannt als ein heilsames Ferment, eine „bittere Arznei gegen die Glaubensschwäche der Zeit“ (Ammon). Eine große Anzahl von längeren und kürzeren Aufsätzen in Zeitungsartikeln, wie auch von eigenen Schriften wurde gewechselt; Harms selbst vertheidigte seine Thesen besonders in zwei vielgeschmähten und doch sehr treffenden Schriften: „Briefe zur näheren Verständigung seiner Thesen“ und besonders: „daß es mit der Vernunftreligion nichts ist“ (erstere mit einem Briefe an Schleiermacher, welcher selbst auch das Wort ergriff). Vgl. (Seminardirektor Dr. Asmussen in Segeberg) Geschichte des Thesenstreites in der Evangelischen Kirchenzeitung, Juni und Juli 1829, Nr. 45 ff. Unter den etwa 200 Schriften, welche dieser Streit hervorrief, war nur wenig Bedeutendes (Leipziger Literaturzeitung Jan. 1818); nichtsdestoweniger war die Wirkung so weitgreifend als nachhaltig. Der Ausdruck der Thesen war ein so kerniger und schlagender gewesen, daß sie bis in die unteren Schichten des heilsbegierigen Volks durchdringen konnten, daß sie vielfach nicht erst eines Beweises bedurften, sondern einfach eine Entscheidung für oder wider verlangten. Daher wirkten sie denn auch tief in's Leben hinein, brachten das Schwert bis in's Innerste der Familien, wo sie ernstliche Bekehrungen, aber auch unauflösliche Gegensätze und daher manche Zwistigkeiten hervorriefen. Eine Bewegung verbreitete sich durch das ganze Land, für welches die Rüge und Mahnung zunächst bestimmt war, dann weit nach Deutschland hinein. Als aber der Staub gehässiger Leidenschaften sich verzogen hatte, erwiesen sich diese Bewegungen als ein heilsamer Gährungsstoff in der evangelischen Kirche.

Die Landesregierung, zugleich das Kirchenregiment des Herzogthums Holstein, welches letztere speciell beschuldigt war, an der in der Kirche eingerissenen Verwirrung Mitschuld zu tragen, konnte die Sache nicht unbeachtet lassen. Es wurde Harms eine verantwortliche Erklärung abverlangt (Evang. Kirchenz. 1829, Nr. 80 ff.), mit welcher es jedoch sein Bewenden hatte, ohne daß Weiteres daraus gefolgt wäre; indem die noch unverkauften (3937) Exemplare der Altonaer Bibel im Stillen durch Aufkauf von Seiten der Behörde beseitigt wurden, geschah etwas schon vor den Thesen Beschlossenes.

Unter den Lehrern deutscher Universitäten fand Harms Auftreten wenig Gunst, besonders wegen der allerdings mißlichen zu allgemeinen Rede gegen Vernunft und Gewissen. In Kiel selbst, wo der Gegensatz noch lange eine tiefe Spaltung erhielt, hatte der einsame, aber in seinem nächsten Kreise wenig beachtete tiefsinnige Gelehrte Dr. Kleuker bisher schon in demselben Geiste wie Harms gelehrt; vor Allem aber der sehr klare und von den Studirenden gern gehörte (jetzige Oberconsistorialrath in Berlin) Dr. Twesten, welcher seit 1814 dort als Lehrer der Theologie mit großem Beifall und Erfolg wirkte. Es ward gesagt: „Twesten bekehrt seine Zuhörer und Harms tauft sie alsdann.“ Sonst stand die theologische Fakultät auf Seiten von Harms Gegnern, wie denn auch Dr. Schreiter eine Schrift gegen ihn herausgab. Nichtsdestoweniger war Harms Einfluß im Lande so groß, daß später die theologische Fakultät daselbst fast aus lauter geistlichen Söhnen des tief frommen Mannes bestand.

Harms selbst war sich in diesen Kämpfen unter fortgesetztem Gebet seines confessionellen Standpunkts klarer bewußt geworden und derselbe erscheint schon in den christologischen Predigten (1820) viel schärfer ausgeprägt. Diesen folgten die neue Winter- (1824) und Sommerpostille (1827), Predigten über das Abendmahl (1822), über die heilige Passion (1838), die Religionshandlungen der lutherischen Kirche (1839), die drei Artikel des christlichen Glaubens (1830, 33, 34), das Vaterunser (1838), die Bergrede des Herrn (1841), die Offenbarung Johannis (1844), die Augsburgische Confession (1847), Trostpredigten (1852) und viele einzelne und Gelegenheitspredigten — alle geistvoll, inhaltreich und anregend, wenn auch später in der Sprache etwas schwerfällig, was aber bei dem mündlichen Vortrage, zu welchem sie ganz eingerichtet waren, nicht bemerkbar wurde.

Als Prediger wie als Mensch fand er in seiner Gemeine immer mehr Anerkennung und Liebe, wie sich das besonders bei Gelegenheit von Rufen offenbarte, welche er (1819) als Bischof über die gesammte lutherische Kirche in Rußland und (1834) nach Schleiermachers Tode als Prediger an seiner Stelle nach Berlin erhielt. Sein Gegensatz zur Union würde ihn nicht gehindert haben, die letztere Stelle anzunehmen, da er wußte, daß ihm dort die lutherische Predigt nicht verkümmert würde. Aber die Liebe zu seinem bisherigen Wirkungskreise und zur näheren Heimath hielt ihn in Kiel fest, wo er nach seines Collegen, des Kirchenpropstes und Hauptpredigers Dr. Fock, im Herbst 1835 erfolgten Tode in dessen Stelle einrückte. Auch das Verhältniß zu den Lehrern der Universität war ein besseres geworden und 1834 hatte ihn die philosophische und theologische Fakultät zum Ehrendoctor ernannt, wodurch er das Recht erhielt, Vorlesungen in beiden Fakultäten zu halten, welches er jedoch nur in Einem Halbjahre benutzte, da er sehr besuchte Vorträge über die Kirchen- und Schulstatistik der drei Herzogthümer hielt. Aber schon lange vorher hatte er einen tiefen Einfluß auf einzelne Studirende aller Fakultäten, besonders junge Theologen, geübt, welche sich Montags Abends bei ihm anfangs zu ganz freier Besprechung zu versammeln pflegten: bald ward als fester Gegenstand die Pastoraltheologie untergelegt. Daraus sind die geistvollen drei Bände von Harms Pastoraltheologie in Reden an Theologiestudirende hervorgegangen (I. der Prediger, II. der Priester, III. der Pastor. Kiel 1830—34), welche kein Theologiestudirender ungelesen lassen sollte. Und doch wie viel belebender wirkte noch der unmittelbare Verkehr! — Gleicher Reichthum, gleiche Vielseitigkeit und Kraft der Anregung durchströmte auch den von ihm herausgegebenen und mitverfaßten Gnomon, ein Volks- und Schullesebuch (1842. 3. Ausg. 1847), ganz geeignet zur Weiterführung der aus der Volksschule herausgetretenen noch weiterer Bildung Bedürftigen. Auch sonst förderte er die Schule mehrfach, amtlich und außeramtlich, mit so viel Ernst als Einsicht.

Im Jahre 1823 war Harms einmal körperlich und gemüthskrank gewesen, ein Zustand, der besonders vermittelst einer Reise durch einen Theil Deutschlands geheilt wurde, auf welcher er manche seiner fernen Freunde und Gegner kennen lernte, zu vielfacher Anregung und Befriedigung. Oft betheiligte er sich auch an Heilung Gemüthskranker, mit vielem Erfolge, wie er überhaupt gern Seelsorge übte, wo sie begehrt wurde, ohne diese Thätigkeit aufzusuchen. Sein schöner christlicher Wochenbettssegen (1825) und christlicher Rath für Hebammen (1824) lassen ihn als Meister auf einem wichtigen Gebiet derselben erscheinen: er wußte im persönlichen Verkehr tief in's Gemüth hinein zu sprechen. Er war ein Mann, ein Glaubensheld, ein starker Beter.

Auch als Dichter geistlicher Lieder hat er sich nicht ohne Erfolg versucht: in Wehners christologischem Gesangbuch und in den Gesängen für die gemeinschaftliche und für die einsame Andacht (1828); aber nicht glücklich war er in seinen kritischen Arbeiten auf diesem Gebiete (Beleuchtung des Tadels, den das neue Berliner Gesangbuch erfahren 1830 und kleine Aufsätze in Zeitschriften). Eine Reihe von kleinen zum Theil publicistischen Aufsätzen erschienen zuerst in Zeitschriften (ältere zusammengedruckt in seinen „Vermischten Aufsätzen publicistischen Inhalts“ 1816). Besonders bedeutend, recht aus dem

Mittelpunkt seines Wirkens hergeflossen ist der sehr karakteristische Aufsatz: Mit Zungen! lieben Brüder, mit Zungen reden! (Stud. u. Kritiken 1833, 3. S. 806—828) und einen Lieblingsgedanken behandelte der über retraites spirituelles, geistliche Zurückzüge (Theol. Mitarbeiten 1838, 3.). Harms wußte sich wahrhaft geistlich zurückzuziehen im Gebete, daß er allein wäre mit seinem Gott!

Noch ist einer mit seiner Volksthümlichkeit zusammenhängenden Vorliebe für die plattdeutsche Sprache zu gedenken, die er mit Erfolg pflegte, wie er noch kurz vor seinem Ende Klaus Groths Quickborn mit einer Vorrede versah (1852).

Die Gemeine hatte ihrem treuen Seelsorger viele Zeichen ihrer Liebe und Verehrung gegeben, wiederholte Bitten, bei ihr zu bleiben, Danksagungen, daß er es gethan, an ihn gerichtet, ihm ein Haus, eine Prachtbibel geschenkt. Desto unerwarteter mußte es für ihn seyn, und nicht wenig schmerzlich, daß an seine frühere Stelle und zu seinem Collegen ein talentvoller Rationalist gewählt wurde, mit dem er auch manche Kämpfe hatte und der einen ziemlich großen Hörerkreis um sich sammelte. Wenn er doch nach solchen Erfahrungen es vorzog, nicht allein an einer Kirche zu stehen, sondern einen Collegen neben sich zu haben, so war dadurch jene Ansicht für ihn wie im Feuer bewährt. — Gleichfalls im Feuer bewährt wurde seine politische Denkweise, welche eine sehr entschieden monarchisch-absolutistische war. „Alle Verfassung, Constitution,“ sagt er, „ist gegen die Logik, ein vermeintlich Drittes zwischen Regenten und Regierten, das es nicht gibt. Kein Regiment ist so theuer als Volksregiment; nirgends ist weniger Freiheit, als wenn freies Volk das Gesetz macht. Die Stimmenmehrheit, die Majorität, ist eine Despotin, so unvernünftig, so launisch, so grausam unter Umständen, als weder Czar noch Sultan sind. Verfassungen werden heute beschworen, morgen beschoren.“ „Nächst dem Christenthum ist die unumschränkte Monarchie das Beste auf der Erde und ist, was im Rechte der Eid, im Regiment das einzig Heilige.“ Als in Dänemark des Volks Wille den des Königs und Herzogs band, um das alte Recht in den Herzogthümern umzustürzen, da stand er entschieden auf Seiten des letzteren, wie er das so fromm als heldenmüthig gegen Dr. Hengstenberg auszusprechen wußte, als schon sein äußeres Auge erblindet war. 1841 war das Jubiläum seines Wirkens an der Kieler Gemeine seit 25 Jahren mit großer Anerkennung von allen Seiten gefeiert und bei dieser Gelegenheit ein harmsisches Reisestipendium gegründet worden, worüber der damalige Kieler Professor Dr. Dorner in einer eignen kleinen Schrift Nachricht gab (1842). Er ward bei dieser Gelegenheit auch zum Oberconsistorialrath ernannt. Später trübte sich des verehrten in voller Kraft fortwirkenden Greises Augenlicht fast bis zur Erblindung; eine Operation besserte wenig. Dieses, sowie fortwährende Kränklichkeit seiner bald darauf verstorbenen trefflichen, von der Schulbank her ihm nahe „als sein guter Engel“ verbunden gewesenen Ehegattin, einer gebornen Jürgens, auch wohl der tiefe Schmerz, den die politischen Kämpfe von 1848, an ihm verursachten, bewogen ihn, wider den Wunsch seiner Freunde, aus allen seinen Aemtern zu scheiden, die er noch immer kräftig hatte verwalten können, und in einen ehrenvollen Ruhestand einzutreten, welchen er jedoch benutzte, noch manche Schriften neu herauszugeben oder wieder aufzulegen. „Weisheit und Witz in Sprüchen“ (1850); „der Scholiast, Verdeutschung fremder Wörter, welche sich auf dem Sprachgebiete der Kirche und Schule finden“ (1850). Lebensbeschreibung verfasset von ihm selber (2. Aufl. 1851) mit seinem sehr ähnlichen Bilde und der Unterschrift als Facsimile: „Und nehmen gefangen alle Vernunft unter den Gehorsam Christi.“ (2 Kor. 10, 5.) Auch predigte er öfter in diesem Geiste voll Kraft und Leben, verrichtete auch auf Begehren Befreundeter andere Amtshandlungen, führte noch junge Leute in's Christenthum ein. Mitten in solchen Beschäftigungen führte ihn ein sanfter Tod am 1. Februar 1855 zu der ewigen Ruhe seines Herrn ein, wo er nun schaut, was er geglaubet hat. — Ueber sein Leben berichtet außer der Selbstbiographie (worin auch manche Aktenstücke, wie die Thesen) ein sehr lesenswerther Aufsatz von ihm in der Oppositionsschrift (Jena 1818, II. 1. S. 331—337). Reuters Repertorium 1849,

Augustheft S. 173—249. Professor Dr. M. Baumgarten in Rostock, Ein Denkmal für Claus Harms. Braunschweig 1855. Pelt.

Hasael (חֲזָאֵל, aber 2 Kön. 8, 8. 13. חֲזָהאֵל Sept. Ἀζαήλ), ein Hofbeamter des syrischen Königs Benhadad II. (s. d. Art. Hadrach), der wahrscheinlich nach Naeman's Tod als Feldhauptmann und Kammerherr (Adjutant) 2 Kön. 5, 1. 18. an dessen Stelle getreten war. Ein kraftvoller, schlauer und heuchlerischer Minister, hatte er kaum durch Elisa vernommen, daß er nach dem Tode seines kranken Königs an dessen Statt kommen und eine Gottesgeißel über Israel werden soll, 2 Kön. 8, 12. 13. vgl. 2 Kön. 19, 15. 17., als er heimtückischer Weise den vielleicht schon früher beschlossenen (2 Kön. 8, 10. 11.) Tod desselben herbeiführte, und den syrischen Thron bestieg. 2 Kön. 8, 15. Ohne Grund will ihn Ewald, Isr. G. 3, 233. von diesem Meuchelmorde reinigen, der aus dem Zusammenhang unverkennbar hervorgeht. Vielleicht hatte bei dem Besuche, den er dem Propheten Elisa bei dessen Anwesenheit in Damaskus auf Befehl des kranken Königs machte, dieser ihn gesalbt und so den schon dem Elias gegebenen göttlichen Auftrag vollzogen, 2 Kön. 8, 7 ff.; Hasael aber konnte das Ableben des Königs Benhadad, dem Elisa Genesung verhieß, nicht abwarten, und wollte seine Bestimmung beschleunigen, auf eine ähnliche Weise, wie das früher bei Jerobeam der Fall gewesen war. Was Benhadad angefangen hatte, führte nun Hasael kräftiger fort, die Demüthigung Israels. Gleich nach seinem Regierungsantritt begannen die Feindseligkeiten über dem Besitz der israelitischen Stadt Ramoth in Gilead, welche die Syrer widerrechtlich 1 Kön. 20, 34. noch immer besetzt hielten. Wie Ahab sich bei dem ersten Versuche, die Stadt mit Gewalt wieder an sich zu bringen, den Tod geholt hatte, 1 Kön. 22, 3. 34., so kehrte auch sein Sohn Joram mit Wunden bedeckt aus der entscheidenden Schlacht heim, 2 Kön. 8, 28; 9, 15. Auch Jehu, der Mörder und Thronräuber Jorams, 2 Kön. 9, 24., war nicht glücklich gegen Hasael, sondern dieser überzog und bedrängte Israel an allen Grenzen und nahm das ganze Land jenseits des Jordans in Beschlag, 2 Kön. 10, 32. 33. Auf einem späteren Zuge, bei welchem er, wie es scheint, mitten durch Israel und Juda verwüstend zog, nahm er die Stadt Gath ein, und der judäische König Joas konnte ihn nur durch schwere Geldopfer von der Belagerung Jerusalems abhalten, 2 Kön. 12, 17. 18. Wie grausam Hasael bei seinen Feldzügen verfuhr, sieht man aus Amos 1, 3.

Auch den Sohn und Nachfolger Jehu's Joahas ließ er seine schwere Hand fühlen, 2 Kön. 13, 3. 7. Da Hasael während der ganzen Regierungszeit Jehu's und seines Sohnes Joahas, 2 Kön. 13, 22. die Herrschaft führte, ja noch zum Theil unter dem König Joram, Ahabs Sohn, und Joas, des Joahas Sohn, so dauerte sie nach 2 Kön. 10, 36; 13, 1. jedenfalls über 45 Jahre. Vaihinger.

Hasenkamp, Johann Gerhard, Friedrich Arnold und Johann Heinrich, sind ein Brüder-Kleeblatt von reformirten Theologen, welche zur dunkelsten Zeit der Aufklärung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die in der heiligen Schrift als dem Worte des lebendigen Gottes geoffenbarte Wahrheit ohne Menschenfurcht und ohne alle irdische Rücksicht fest und treu bekannt und gleich ihren edeln christlichen Freunden Lavater und Pfenninger, Tersteegen und Jung-Stilling, Dr. Collenbusch und Menken die Schmach Christi, die sie reichlich getragen, für ihre Ehre geachtet haben. Alle drei Brüder sind in der Bauerschaft Wechte im Kirchspiele Lengerich in der schon damals preußischen Grafschaft Teklenburg unter einem Strohdache von geringen Bauersleuten geboren und zeichneten sich Alle als echte Westphalen durch Geradheit und Biederkeit — welche sich manchmal bis zu eckiger Schroffheit verstieg, aus. Ihr Vater war — gleich seiner 1743 gestorbenen ersten Frau — nicht ohne Gottesfurcht, wenn auch die mancherlei tieferen Erweckungen bei ihm nicht auf die Dauer gehaftet haben; er starb gnadenhungrig 1759 mit Hinterlassung von drei noch unversorgten Söhnen, einem aus erster und zweien aus zweiter Ehe mit der Schwester seiner verstorbenen Frau.

Johann Gerhard Hasenkamp, geb. 1736 den 12. Juli, gest. 1777 den 10. Juni, hat 1773 sein Leben (bis 1766) in einem Briefe an Lavater beschrieben, nach welchem

sein Sohn Christoph Hermann Gottfried (geb. 1774, gest. als Pastor in Vegesack) dasselbe in der Zeitschrift: Die Wahrheit zur Gottseligkeit (II, 5 u. 6. Bremen 1836) bearbeitet und bis zu seinem Tode fortgeführt hat. Da in demselben auch seine vielen, damals viel Aufsehen machenden, jetzt aber verschollenen kleinen Schriften — meist subjektiv-polemischen und apologetischen Inhalts einzeln aufgeführt sind, so braucht hier nur eine kurze Skizze seines allerdings sehr merkwürdigen Lebens gegeben zu werden.

Schon in seinem zehnten Lebensjahr, zur Zeit einer allgemeineren Erweckung in seiner Heimath und in dem benachbarten Reinersbergischen in pietistischer und separatistischer Art erweckt, hatte der sehr lebhafte und begabte Knabe doch noch seine ganze Jugendzeit hindurch mit Reizung zur Fleischeslust und zu hoffärtigem Wesen viel zu kämpfen, wollte 1753—1755 auf der Akademie zu Lingen (unter Mieg und Stosch) unter bedeutenden Anstrengungen wo nicht ein Allwisser, so doch ein Vielwisser werden und gerieth daher bei innerer Untreue auf gefährliche Irrwege des Hochmuthes und selbsterwählter Geistlichkeit. So kam er mehrere Male als fanatischer, unberufener Prediger und Ruhestörer in Arrest, wurde seiner heterodoxen Irrlehre wegen von der orthodoxen Synode als Candidat suspendirt und unternahm endlich 1761—1762 „als ein preußischer Joseph" zur Bekehrung des Philosophen von Sanssouci, dessen feindselig-ungläubige „Werke" seit 1750 viel gelesen wurden, eine Reise nach Breslau in's Hauptquartier Friedrich des Großen, bis er aus seiner fast wahnsinnigen Exaltation in eine ebenso krankhafte Depression gerieth, woraus ihn endlich ein heißes Dranggebet errettete. Tief gebeugt ward der immer noch suspendirte Candidat 1762 in seiner Heimath wieder Hauslehrer und erlangte dann 1763 in Berlin durch Vermittelung seiner Gönner Hecker und Sack seine Restitution und 1766 nach mehrjährigem Aufenthalte in Berlin und Umgegend seine Anstellung als Rektor des Gymnasii in Duisburg. Mit seiner sehr gebildeten Schülerin Kriegen aus Langerich verheirathet, wirkte er hier die letzten 11 Jahre seines Lebens mit aufreibendem Eifer und schönem Erfolge für die Wiederherstellung des verfallenen Gymnasii, mit einem Gehalt von nur 180 Thalern sich begnügend. Er war nach Duisburg als ein gedemüthigter und gewitzigter frommer Christ und als ein eifriger Anhänger Bengels gekommen, dessen Schriften, die er durch den trefflichen Inspektor des Irrenhauses Reiffer in Berlin kennen gelernt hatte, ihm Millionen werth waren. In Duisburg trat er alsbald mit den zahlreichen Erweckten (Pietisten und Separatisten) am Niederrhein in Verbindung — mit Tersteegen, dem er 1769 eine sehr merkwürdige Leichenrede hielt (gedruckt in seinen „Predigten nach dem Geschmack der drei ersten Jahrhunderte." Frankf. 1772), mit Jung-Stilling, der ihm in seinem Theobald (unter dem Namen Hasenfeld) und in einem Taschenbuchaufsatze (am Ende des 12. Bandes seiner sämmtlichen Werke) ein herrliches Denkmal gesetzt hat, und namentlich mit dem damals in Duisburg und bei Duisburg lebenden Dr. med. Samuel Collenbusch (s. d. Art. unter K), dessen eigenthümliches streng biblisches aber unkirchliches Lehrsystem (nach Böhm, Arnold und Bengel) er sich vollständig aneignete und dann zu größerer Klarheit verarbeitete. Nach diesem verwarf er den Strafbegriff in der kirchlichen Genugthuungslehre entschieden und nahm dagegen eine strenge proportionirliche Reichsgerechtigkeit Gottes gegen seinen gehorsamen Sohn und die an diesen Glaubenden aber ihm Nachfolgenden nach ihrem Verhalten, sowie eine genaue Stufenordnung in der Heiligung an; zugleich wurde diese Lehre nach Art so vieler Mystiker auf geheime Visionen und Offenbarungen einer erleuchteten und reich begabten Jungfrau (Anna Dorothea Wuppermann aus Barmen) gestützt. Auch seine Brüder wurden später die entschiedensten Anhänger dieser „Heiligungslehre" und Dr. Gottfried Menken in Bremen (s. d. Art.) ihr begabtester Vertheidiger und Verklärer. Außerdem stand Hasenkamp wie auch Collenbusch mit Oetinger und besonders mit Lavater und Pfenninger (1772—1794) in theologisch-christlichem Briefwechsel über Reichswahrheiten und Reichsbegriffe — welcher noch jetzt ungedruckt vollständig im Besitze seines Enkels, des Pastor Hasenkamp in Bremerlehe ist.

Wegen seiner früheren theilweise konfiscirten schroffen Schriften gegen die Kirchenlehre

und den in der Versöhnungslehre besonders schroffen symbolischen Heidelberger Katechismus sowie wegen seiner eigenthümlichen Predigten, in welchen er „die Reichsbegriffe des Evangelii auszubreiten, die Annehmlichkeit der Gebote Christi zu zeigen, (nach Lavater) Aussichten in die Ewigkeit zu eröffnen und Christi hohes Priesterthum als den größten Beweis der Liebe Gottes zu prüfen" sucht, gerieth Hasenkamp, welcher 1767—1771 für einen Emeritus Hülfsprediger war, mit der Clevischen Provinzialsynode und der Jülich-Clevischen Generalsynode auf's Neue in Conflikt, in dessen Folge er, ungeachtet seiner versuchten Rechtfertigungen, wieder als Prediger suspendirt wurde, bis das Ober-Kirchendirektorium in Berlin und die Regierung in Cleve dieses Urtheil wieder aufhob. 1774 machte er mit Lavater die von Stilling und Göthe so anziehend beschriebene Reise nach Elberfeld und Barmen, worüber auch sein ausführliches Tagebuch (in seinem Leben) wichtige Mittheilungen liefert.

Hasenkamp, ein aufrichtiger Israelite ohne Falsch und ein treuer Jünger Christi, arbeitete in den letzten zehn Jahren seines Lebens ernstlich an seiner Vervollkommnung und Heiligung, weil ja von ihr die Stufe seiner dereinstigen Seligkeit und Herrlichkeit abhängig war; jedoch machte ihm seine heftige und reizbare Natur dabei immer sehr viel zu schaffen. Er starb 1777 an der Auszehrung mit Hinterlassung einer Wittwe und drei unversorgter Kinder mit dem Jubelrufe: Hallelujah! (Seine Schriften sind in seinem gedruckten Leben angeführt, mit Ausnahme folgender: Gerettete Candidatenwürde in einem Schreiben an Dr. Stosch 1759. Verlangtes Sendschreiben vom Gebrauche der Vernunft und Christenthum. 1770. Theses contra Socinum. Duisb. 1770. 4. Außerdem sind die Verhandlungen mit den Synoden und namentlich seine Retraktations-Schrift: Musterung seiner jugendlichen Schriften und sein Glaubensbekenntniß [1770] handschriftlich in seinem Nachlasse, sowie in dem Rheinischen Kirchenarchiv in Coblenz.)

Friedrich Arnold Hasenkamp, geb. den 11. Januar 1747, gest. 1795 als Nachfolger seines Halbbruders im Rektorate in Duisburg, dessen Wittwe er auch zur Versorgung ihrer Kinder geheirathet hatte, stimmte in seiner christlichen Gesinnung und theologischen Grundanschauung durchaus mit seinem Bruder und mit Collenbusch überein; nur war er von Natur ruhiger und milder, und gab daher seinen Freunden und Gegnern weniger Anlaß zu Ausstellungen. Mit einem wahrhaften Heldenmuthe bekämpfte er dagegen in einer Zeit, „wo man Parforcejagd machte auf Alles, was Offenbarung hieß," zusammen mit dem jugendlich stürmischen Menken, damals in Duisburg, und mit de Marées in Dessau, mit Lavater und Stilling, die damals allgemein und auch an der Universität Duisburg herrschende Neologie in mehreren noch jetzt werthvollen Schriften: Ueber die verdunkelnde Aufklärung, Duisb. 1789 (gegen [Riem's] Fragmente über Aufklärung. Berl. 1788); die Israeliten, die aufgeklärteste Nation unter den ältesten Völkern in der Erkenntniß der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, mit dem Motto *μη φοβου* (gegen Eichhorn) Frankf. 1790; Briefe über Propheten und Weissagungen an den Herrn Hofrath und Professor Eichhorn in Göttingen. 2 Thle. Duisb. 1791 f. (sehr scharf und schneidend) nebst einem Anhang an Herrn Doktor Thieß: Ueber Ahnden und Weissagen; Briefe über wichtige Wahrheiten der Religion. 2 Thle. Duisb. 1794 — die gediegenste Schrift uuter allen. Außerdem gab er in demselben tapfern freudigen Geiste die patriotisch-deutsche, antifranzösische und antirevolutionäre Schrift heraus: Wahrheiten für ein braves Volk, Duisburg 1793, ein würdiger Vorläufer und Seitenstück zu Menken's Glück und Sieg der Gottlosen (Nürnberg 1795 und 1848). Fast alleinstehend in seinem felsenfesten freudigen Glauben an den lebendigen geoffenbarten Gott vor der damaligen theologischen Welt geißelt Hasenkamp mit schonungslosem Eifer die allein herrschenden Aufklärer (Danz, Semler, Eichhorn, Schulze, Teller, Steinbart, Bahrdt), bekennt sich selber als entschieden bibelgläubig und christlich rechtgläubig, und nur in der Form der dogmatischen Begründung von der Kirche und den Symbolen abweichend: „Ich kenne fast nichts Seichteres, als die erdichtete, daß ich nicht sage, erlogene Accommodation." Cranz, Bahrdt, Eichhorn und ähnliche plündern die Bibel und ent-

weihen das Christenthum unmittelbar. Welche sich solchen widersetzen, die Wahrheit in Schutz nehmen und öffentlich für's Christenthum herauskommen, werden von Herrn Riem, Biester und Gedike, von Herrn Nikolai und dessen Gesellen als Schwärmer und Dummköpfe weggeschlagen, damit die Andern desto sicherer plündern und rauben können.« (Eichhorn wußte auf die ihm gemachten sehr heftigen Vorwürfe nur mit vornehmer, kalter Abfertigung zu antworten: in der Allg. Biblioth. der bibl. Litt. 1791. S. 758 ff.)

Johann Heinrich Hasenkamp, geb. 19. Sept. 1750, gest. den 17. Juni 1814 als Pastor der kleinen reformirten Gemeinde Dahle bei Altena in der Grafschaft Mark, war von seinen Brüdern der gemüthlichste und seelenvollste und darum athmen auch seine nach seinem Tode von seinem Neffen herausgegebenen: »Christliche Schriften« (2 Bdchen. Münster 1816 und 1819) einen noch wohlthuenderen herrlich-erhabenen Geist. Besonders hat das erste Bändchen, seine innigen Briefe an christliche Freunde und Freundinnen (die meisten an die Großmutter des Referenten, Wittwe Huyßen in Barmen und Iserlohn) enthaltend, überall viele Freunde gefunden und daher auch die dritte Auflage erlebt, während das zweite Bändchen, Homilien, Fragmente enthaltend, nur unter den Anhängern der Collenbusch-Menken'schen Schule verbreitet ist. Zugleich mit seinem Bruder Friedrich Arnold erst mit 16 Jahren unter der Klage seiner Mutter: »Es ist Jammer um das gute Garn, das die Jungen spannen!« dem Spinnrade und der Viehheerde entnommen, ward er schon nach 6 Jahren (1773) Candidat, dann 1176 bis 1779 Rektor in Emmerich und blieb von da an 35 Jahre unverheirathet auf seiner einsamen Bergpfarrei unter Drathziehern und Scheerenschleifern. Sein Neffe sagt von ihm in der Vorrede zu seinen Schriften: »Er war durch Gottes Gnade in Christo ein herrlicher Mensch geworden, und ein Hirte von seltener Treue und Klugheit gewesen. Anhaltende Schwächlichkeit und das einsame Leben in dem durch Gebirge und ungebahnte Wege von der übrigen Welt abgesonderten Dorfe hatten seiner langen, hagern Gestalt ein sehr ernstes, fast an Düsterheit grenzendes Aussehen gegeben; allein in seinem Innern wohnte eine solche Fülle von Freuden, daß auf den leisesten Laut der Liebe oder der Erinnerung an ein Wort Gottes plötzlich, wie durch dunkele Wolken unerwartet der heiterste Sonnenblick bricht, sein ganzes Angesicht von himmlischem Glanze leuchtete. Nie noch sah ich einen Mann, bei welchem die verborgene Herrlichkeit den äußern Menschen so schnell durchdrang und in allen Zügen, Blicken und Gebährden so kräftig verklärete, als dies bei ihm zu geschehen pflegte.« — Mit diesem Zeugnisse stimmt sein einen mächtigen Eindruck gewährendes, vor mir hängendes Bild, ein theures Erbstück. M. Goebel.

Hasmonäer (בֵּית חַשְׁמוֹנָאִי, חַשְׁמוֹנִים) ist der eigentliche Geschlechtsname jener berühmten Patriotenfamilie, welche sich unter der Regierung des Antiochus IV. Epiphanes an die Spitze eines Volksaufstandes stellte, aus welchem nach furchtbaren Anstrengungen und manchem blutigen Wechsel des Glücks eine letzte kurze Periode der Freiheit und des Glanzes für Israel hervorging. Der Ursprung des Namens ist nicht ganz sicher. Nach Josephus und nach der Analogie ist man allerdings berechtigt, denselben von einem Individuum abzuleiten, einem Asamonäus, den Josephus als Urgroßvater des Priesters Matthatias, des Anfängers der Bewegung, aufführt; aber dieser Name ist doch so sonderbar fremdartig, daß vielleicht eine appellative Bedeutung (vgl. Psalm 68, 32.) als Ehrentitel, nicht geradezu als unstatthaft erscheinen dürfte. Wie dem sey, im Munde der späteren Zeiten heißen sie gewöhnlich die Makkabäer, eine Bezeichnung, die bekanntlich von dem Zunamen des ersten und berühmtesten der Befreier herzuleiten ist.

Die Quellen der Geschichte der Hasmonäer sind 1) die sogenannten Bücher der Makkabäer, die im griechischen Anhang des A. T. ihre Stelle gefunden haben. Das erste führt aber die Geschichte nur bis zum Ausgang Simons herab, das zweite gar nur bis zum Tode des Judas; zudem stimmen sie nicht durchaus mit einander überein; sind auch anerkanntermaßen von ungleichem Werthe; überhaupt aber und auf's Geringste angeschlagen zwei volle Menschenalter jünger, als die erzählten Begebenheiten. Sie mögen aus ältern verlorenen Dokumenten, und aus der mündlichen Ueberlieferung ge-

schöpft haben; aber unverkennbar auch, besonders das erste Buch, aus poetischen Quellen, vielleicht Volksliedern, Psalmen, was sich an zahlreichen Stellen durch den Parallelismus der Rede, die Figuren, den lyrischen Schwung des Vortrags kund gibt. 2) Josephus in seinem großen Geschichtswerke (Antiqq. 12—14.) ist für uns die ausführlichste, in vielen Theilen einzige Quelle; im Beginne offenbar von den Makkabäer-Büchern abhängig, für spätere Epochen aber vielleicht selbst durch Familientradition unterrichtet, da er sich rühmt, mit den Hasmonäern verwandt zu seyn, jedenfalls auch im Besitze einer ausländischen historischen Literatur, die nicht gering gewesen seyn kann, für uns aber verloren ist. 3) Jüngere jüdische Geschichtswerke wie die arabische Redaktion im 4. Bande der Londoner Polyglotte, und die mehrfach gedruckte hebräische Megillat Antiochos haben als Quellen keinen selbstständigen Werth. 4) Aus den Klassikern ist namentlich für das Ende des Zeitraums, wo die Römer unmittelbar eingreifen, mancher schätzenswerthe Beitrag zu gewinnen. Aus allen diesen Quellen sind aber höchstens materielle Thatsachen zu erheben. Den Geist der Geschichte entdeckt nur ein tieferes Studium. Wir bezwecken hier nicht eine in's Einzelne gehende Darstellung jener ersteren, sondern möchten die höhern Gesichtspunkte angeben, aus denen sie im Zusammenhang mit der allgemeinen Entwicklung des Judenthums zu verstehen sind.

Der oberste Grundsatz der Politik in allen macedonischen Staaten des Orients war die Gräcisirung der einheimischen Völker. Auch Antiochus IV. befolgte denselben, aber mit einer Hast und Hartnäckigkeit, welche den Erfolg eher schwächte, als förderte. Von allen seinen Unterthanen waren die Israeliten ohne alle Frage diejenigen, deren Geiste und Bildung das griechische Wesen am meisten zuwider war. Und gerade sie mußte sein Plan am meisten berücksichtigen, wegen ihrer Verbreitung, ihrer Verbindung mit dem Auslande, ihres Reichthums und Einflusses, ja auch wegen der geographischen Wichtigkeit ihres Stammlandes. Je ferner sie seinem Zwecke standen, desto unüberlegt gewaltsamere Mittel setzte er in Bewegung, um denselben zu erreichen. Es überrascht uns nicht, daß viele Laue und Furchtsame das Eindringen der fremden Gesittung als ein Unvermeidliches geschehen ließen, ohne sich dabei zu betheiligen; ja selbst dies ist begreiflich, daß Viele theils aus sittlicher Entartung, theils aus Ueberdruß an dem pedantisch-pfäffischen Wesen der Andern, meist aber aus Privatinteresse sich der griechischen Regierung in die Arme warfen und gegen vaterländische Religion und Satzung gleichgültig wurden. Dafür aber erstarkte auch der Eifer der Anhänger dieser letztern, die zwar durch ihre hierarchischen Institutionen in größerer geistiger Beschränktheit gehalten wurden und meist in weniger glänzenden Verhältnissen lebten, allein das schönere Erbe ihrer Väter, den frommen Glauben und die Treue des Sinnes bewahrten. Sie nannten sich gern die Bedrückten (עֲנָיִים), die Armen (אֶבְיוֹנִים), die Frommen (חֲסִידִים), und letzterer Name, Chassidäer, *Ἀσιδαῖοι, Χασιδαῖοι,* wurde zuletzt die Bezeichnung einer politischen Partei. Antiochus von dem moralischen Widerstande erbittert fing zuletzt eine eigentliche Religionsverfolgung an, die mit tückisch-kleinlichen Beschränkungen begann, um bis zum empörendsten Blutvergießen fortzugehn. Diese Maßregeln hatten den gewöhnlichen Erfolg. Nach kurzer Zeit fanden die Patrioten in dem Priester Mattatja von Modin einen Führer, in seiner kecken That, der öffentlichen Ermordung eines königlichen Vogtes, das Zeichen des Aufbruchs und das Muster der Kühnheit. Zunächst freilich war ihre Schilderhebung nichts als eine Flucht mit Weib und Kind in die Berge, wo sie unter täglicher Angst, ein armseliges Leben fristend, mehr den Resten einer überwundenen, als dem Kerne einer zum Siege heranwachsenden Partei glichen. Mattatja mit seinen fünf Heldensöhnen organisirte hier den kleinen Krieg, mit leicht beweglichen Streifbanden, überall zufahrend, wo man sich seiner nicht versah und nirgends zu treffen, wo man ihn suchte, zerstörte die Götzenaltäre, beschnitt die Kinder, und that den Juden, die nicht mit ihm hielten, noch mehr Abbruch, als den Griechen selbst. Er starb 166 vor Chr. ein Jahr nach dem Ausbruch des Aufstandes.

Von seinen Söhnen wurde einer der Jüngern, Judas, zum Kriegsobersten bestellt,

welcher sich bis dahin am meisten in dem gefährlichen Handwerke bewährt hatte. Sechs Jahre führte dieser die Partei mit übermenschlicher Anstrengung gegen eine überlegene Macht und mit wechselndem Glücke. Entscheidende Treffen mußte er meiden, schon weil er kein größeres Heer bei der Fahne behalten konnte; aber seine Kundschafter, seine Verbindungen mit dem platten Lande und in den Städten, wo die Griechen noch mehr heimliche Verräther, als erzwungene Freunde zählten, erleichterten ihm die Ueberfälle. In unzähligen Scharmützeln, die in den vorliegenden Berichten wohl mit Unrecht als Feldschlachten dargestellt sind, klopfte er die verhaßten Fremden und seine begeisterten, siegeslustigen Schaaren nannten ihn Makkabi, den Hämmerling, einen glorreichen Namen, den die Geschichte im Volksmunde dieser ganzen Heldenfamilie, ja oft allen ihren Anhängern und Streitgenossen gegeben hat. Die einzelnen Auftritte des schwankenden Kampfes sind anziehend für den Leser, aber ohne tiefere Bedeutung für die Entwicklung der Dinge. Deutlich sieht man, daß dieser Kampf mehr ein religiöser, als ein nationaler war; denn Judas hatte immer viele Israeliten besonders auch am antiochenischen Hofe zu Feinden und die Kennzeichen des Bürgerkriegs fehlten nicht in diesen blutigen Fehden. Dafür war es aber auch der schönste Triumph des Helden, daß er den Tempel zu Jerusalem eroberte (die Burg Zion bezwang er nicht) und ihn feierlich wieder weihte nach dem Gräuel der heidnischen Verwüstung, die ihn heimgesucht; und die jährliche Wiederholung des Festes (25 Kislev 148 aer. Seleuc. = Dec. 165 a. C.) auf ewige Zeiten, zeugt ebenso laut für die Kraft des Glaubens, der es behält, als für den Ruhm des Siegers, der es gestiftet hat. Uebrigens stimmen die Berichte über die Züge und Siege des Judas nicht zusammen. Lücken und Widersprüche machen dieselbe überhaupt zweifelhaft; aber da in der Geschichte kein Fortschritt, sondern ein tägliches Schwanken des Geschicks sich zeigt, so ist es auch kein Wunder, daß schon dem nächsten Geschlechte der Faden der Ereignisse sich manchfach verwirrte. Für die Sache der Juden war das wichtigste die eintretende und zunehmende Zerrüttung des syrischen Reichs, in welchem die Thronfolge streitig wurde und dessen innere Verhältnisse, durch kluge Benützung, die Interessen der Patrioten bald mehr förderten, als glänzende Siege gekonnt hätten. Zwar in ihrem ersten Stadium gefährdeten diese Verwicklungen in furchtbarer Weise die bereits errungenen Vortheile. Demetrius, der Neffe des Antiochus, und rechtmäßige Erbe der Krone, entriß dem unmündigen Sohne des Usurpators das Reich und stellte seine Angelegenheiten mit Kraft und Nachdruck wieder her. Judas, der es noch nicht zu einer sichern Basis für seine kriegerischen Unternehmungen, geschweige zu einer festen bürgerlichen Ordnung für die von ihm besetzten Landestheile hatte bringen können, hoffte zuletzt durch auswärtige Hülfe zum Ziele zu kommen. Er knüpfte Verbindungen mit dem römischen Senat an, dessen Politik sich allerdings jetzt schon, im Trüben zu fischen, bei den morgenländischen Händeln zu schaffen machte, aber bei der Entfernung vorläufig nicht wirksam eingriff. Die Heere des Demetrius überschwemmten das Land, befestigten sich aller Orten, Jerusalem selbst ging verloren und Judas selbst fiel bei Eleasa (oder Bethsetha) 161 v. Chr., den Feinden seine Eroberungen, den Seinigen einen Namen und ein Beispiel lassend, das viele Siege aufwog, der einzige Fanatiker, dessen Bild in reinem, hellen Glanze in der Erinnerung der Geschichte steht, welche die Gräuel des Religionskrieges und die Blutschuld aller Parteien gerne vergaß über der unendlichen Wohlthat der Rettung des alten Judenthums mit seinen theuern Hoffnungen bis auf die Zeit der Erfüllung.

Aber die Hasmonäer verzweifelten nicht. An des tapfern Judas Stelle trat der schlaue Jonathan, zog sich in die Schluchten und Sümpfe am untern Jordan und machte sich von dort aus als Freischärler den Syrern und Arabern furchtbar. Aber an Wiedergewinnung Jerusalems war vorerst nicht zu denken. Man war zufrieden, wenn nur Muth und Hoffnung nicht verloren gingen, und wenn auch die Aussichten des Augenblicks trüber waren als zu Nehemia's Zeit, der Glaube an den Gott der Väter, in Noth und Tod erprobt, mußte vorhalten gegen Sturm und Gefahr. Plötzlich änderte sich die Lage der Dinge. Ein angeblicher Sohn des Antiochus IV. (Alexander Bala) trat gegen

Demetrius auf (152 v. Chr.). Beide Gegenkönige bewarben sich um Jonathans Gunst als eines tüchtigen Parteiführers, und weil von seiner Hülfe der Besitz des wichtigen Judäa abhängen konnte. Demetrius, welcher schon früher einen Waffenstillstand bewilligt hatte, gab ihm die Geisseln zurück und zog die Besatzungen der meisten jüdischen Festungen an sich, so daß Jonathan wieder ohne Schwertstreich Herr des Tempels wurde. Alexander aber machte ihn zum Hohenpriester und Kreisobersten, und der Jude, mit beiden Händen zugreifend, vereinigte mit einem Male die geistliche und weltliche Macht mit oberlehensherrlicher Zustimmung in seiner Hand, doch mehr zuwartend als eingreifend in den Gang der Ereignisse. Als Demetrius umkam (150 v. Chr.), war er zugleich durch Amt und Volksgunst Meister in Judäa und syrischer Feldhauptmann, ein mächtiger Vasall des Seleukidenreiches. Nach wenigen Jahren (146 v. Chr.) erhob sich der zweite Demetrius, der Sohn des ersten, gegen den falschen Alexander. Jonathan schlug ihn und gewann, schon nicht mehr nach dem Willen seines Lehensherrn fragend, das Land der Philister als Preis des Sieges. Als später Demetrius mit ägyptischer Hülfe doch siegte und Alexander zu Grunde ging, war Jonathan mächtig genug, daß der neue König, seiner frühern Schmach vergessend, ihn lieber zum Freunde als zum Feinde hatte. Er gab dem jüdischen Lande Steuerfreiheit gegen einen festen Zins und nahm eine jüdische Leibwache in seinen Sold, die ihm gute und blutige Dienste leistete. Eine neue Verwicklung der syrischen Verhältnisse führte endlich die völlige Unabhängigkeit Palästinas herbei. Gegen Demetrius II. erhob sich ein junger Sohn des Alexander, Antiochus VI. oder eigentlich dessen Minister Tryphon, und der Haschmonäer, immer auf der Seite, wo es am meisten zu gewinnen gab, stand ihm bei und half ihm zur Herrschaft. Aber er büßte schwer seine eigennützige Politik. Tryphon, der selber nach der Krone strebte, bemächtigte sich seiner durch Verrätherei und tödtete ihn zugleich mit seinem königlichen Mündel (143 v. Chr.). Jonathan erscheint in der Geschichte in einem weniger glänzenden Lichte als sein Vorgänger und sein Nachfolger, indessen hat doch gerade er den Grund zu der Erhebung seines Hauses und zu der gänzlichen Befreiung der Juden gelegt. Bei der Beurtheilung seiner allerdings treulosen und eigennützigen Politik darf man nie vergessen, daß die syrischen Herrscher ihn eben auch nur aus Noth und um Vortheils willen begünstigten, und den Juden nie von Herzen etwas zu Liebe thaten.

Noch lebte ein letzter Sohn des Mattatja, Simon, längst erprobt in Rath und That, gleich ausgezeichnet durch Klugheit, Milde und Kraft und im vollen Genusse des öffentlichen Vertrauens. Er war der Staatsmann des Hauses, wie Jonathan der Diplomat, Judas der Held desselben gewesen war. Ihn stellte das Volk, frei und selbst handelnd, sofort an die Spitze, und Simon, nicht mehr der Mann der Noth wie seine Brüder, sondern der Herrschaft, that den letzten noch übrigen Schritt und erklärte sich und seine Nation für unabhängig, während die syrischen Fürsten und Großen um die auseinander fallenden Fetzen ihres verrotteten Reiches stritten (142 v. Chr.). Er führte die Titel Hoherpriester, Fürst und Feldhauptmann der Juden, seinem Volke ein Symbol des Friedens und der Freiheit, ein Priesterkönig in der Ordnung Melchisedeks. Diese Epoche in der jüdischen Geschichte, auch äußerlich durch die Eroberung Zions der davidischen gleich, bezeichnet einen Wendepunkt in der innern Entwicklung des israelitischen Volksthums. Von der Restauration bis hieher, in mählig und sicher fortschreitender Weise, fand dieselbe in dem Priesterthum und seinem bestimmenden Einfluß ihren Schwerpunkt, wie denn die ganze Organisation, zuerst Jerusalems, nachher der Judenschaft überhaupt auf dem Grunde des Cultus erbaut war und keine andere Amtsgewalt neben der priesterlichen aufkam oder ausgebildet wurde. Je mehr aber diese Organisation sich an den Buchstaben eines Gesetzes lehnte, welcher mit der Zeit immer mehr Gegenstand der Forschung und Auslegung werden mußte, je weiter sich das Judenthum selbst ausbreitete und für unzählige Gemeinden der Cultus, wie er in Jerusalem bestand, also auch das Priesterthum, eine fremde Sache wurde, desto mehr mußte letzteres an Kraft und Einfluß an andere Mächte verlieren, welche bald die öffentlichen Zustände, den täglich wech-

selnden Bedürfnissen folgend, auch korporationsmäßig, zu leiten strebten. Die Schule erbaute sich neben dem Tempel, und hatte den Vortheil, daß sie wandern konnte, dieser nicht; der Katheder überragte bald den Altar. Die verhältnißmäßige Ruhe dieser Zeit erlaubte den Ansichten und Tendenzen zum Bewußtseyn zu kommen und sich schärfer auszuprägen, und der wichtige Umstand, daß nun an die Stelle des rein theokratischen Interesses, gerade zu der Frist, als es sich am reinsten und kräftigsten entfaltet und geordnet hatte, ein dynastisches zu treten begann, bahnte auch einen Prinzipienkampf an, in welchem, wie immer, die Verhältnisse über die Idee den Sieg davon trugen.

Simons Regierung war bei seinen vorgeschrittenen Jahren nur eine kurze, aber eine glückliche. Nach aussen geachtet und gefürchtet, nach innen durch weise Mäßigung über den Parteien stehend, obgleich von Haus aus der Emporgetragene einer Partei, ist er in der Geschichte überhaupt ein seltenes Beispiel wahrhaft königlicher Größe, in der israelitischen das einzige, an dem kein Flecken haftet. Aber sein Volk erkannte auch seinen Werth. In dankbarer Ergebenheit, und seine Verdienste laut rühmend, bestätigte es in feierlicher Tagfahrt seine Würden und fertigte darüber eine Urkunde aus, welche, auf eherner Tafel an die Mauer des Heiligthums geheftet, ein eben so schönes Zeugniß für die Wähler als für den Gewählten war (18 Elul 172 aer. Seleuc. = Sommer 140 v. Chr.). Der uns überlieferte Text (1 Makk. 14.) spricht nicht ausdrücklich von Erblichkeit solcher Stellung, aber bei dem Hohepriesterthum verstand sich dieselbe ohnehin und mit diesem einigte sich leicht die übrige Gewalt. Vom folgenden Jahre an schlug Simon auch Münzen für eigne Rechnung, die ersten in Israel, und nach Jahren der Freiheit zählend. Simon starb 135 v. Chr. durch Meuchelmord, nachdem kurz zuvor sein Sohn noch einen Sieg über die Syrer erfochten hatte, welche unter einem letzten kräftigen Fürsten, Antiochus VII., dem Bruder des zweiten Demetrius, für einen Augenblick ihre Herrschaft in Palästina herzustellen versuchten.

Dieser Sohn Johannes, mit griechischem Namen (wie von jetzt an alle Glieder des Hauses sich gewöhnten) Hyrcanus genannt, konnte zuerst das Feld nicht behaupten und mußte sogar seine Burg schleifen lassen, Geißeln geben und als Vasall dem Syrer zinsen, aber mit der syrischen Herrlichkeit ging es rasch zu Ende. Antiochus fiel (130 v. Chr.) im Streite gegen die Parther, deren Obmacht anfing auf Vorderasien zu drücken, und dreißig Jahre blutigen Bürgerkriegs, während dessen sechsmal die Krone durch Gewalt in neue Hände kam, zerstörten jeden Lebenskeim des angefaulten macedonischen Staates. Johannes, ein würdiger Sohn des großen Vaters, machte sich die Umstände baß zu Nütze. Ebenso sehr Priester als Feldherr eroberte er für sich und Mosen die Landschaften, auf welche Israel ein geschichtliches Recht begründen mochte. Der Tempel auf Garizim wurde zerstört und Samarien wenigstens politisch mit Juda verbunden; denn die versuchte kirchliche Union, überall schwer zu vollbringen, schlug in ihr Gegentheil um. Edom mußte sich dem Erben Davids unterwerfen und die Beschneidung annehmen, ein Gewinn für den Augenblick, eine Verlegenheit für die Zukunft. So schlang er den Lorbeer um die Tiare; er galt dem Volke als ein Prophet und Psalmen feierten seinen Ruhm, aber mit ihm stieg auch Israels Glanz in's Grab (107 v. Chr.).

Denn noch hatten die Hasmonäer an den bisherigen Formen ihres Regiments nichts geändert, und schon nagte der Wurm des Widerspruchs an dem Marke ihrer Gewalt. Mehr vielleicht durch die Umstände, als durch eignen Ehrgeiz, waren sie dahin geführt worden, sich selbst in den Vordergrund zu stellen und in ihrem Hause die Kraft Israels zu verkörpern. Dazu hatten sie natürliche Weisheit und Erfahrung belehrt, daß mit idealem theokratischem Wesen in dem Drange der Wirklichkeit wenig ausgerichtet sey und ihre Herrschaft hatte nothwendig die Form jeder andern menschlichen annehmen müssen. Das war nun aber der Partei der Patrioten nicht recht, die in volksthümlicher Erhebung den ganzen Handel angefangen hatten, und bei welchen die republikanischen Ideen unter Leiden und Opfern aller Art immer mehr erstarkt waren. Der Glanz einer einzigen Familie war den puritanischen Gleichheitsmännern um so unerträglicher, da dieselbe die

Grundsätze ihres Ursprungs mehr und mehr verläugnete, und dem Gesetze Gottes über den Kopf wuchs. Die Schulpedanten stimmten bei und verlangten einen Hohenpriester aus Aarons Geschlecht.

Nach Hyrkans Tode eilte das Haus der Hasmonäer rasch seinem Verfalle entgegen. Nach aussen verdankte es seine Größe doch zumeist dem Sinken der Seleukiden und Ptolemäer, und fristete darum seine politische Stellung nur so lange, als es diese verkommenen Geschlechter zu Nachbarn hatte. Im Innern aber gehörte mehr als gewöhnliche Herrschertugend dazu, die drohende Obmacht der Parteien zu zügeln, unter welchen die mächtigste und meinungskräftigste, eben diejenige, welche das Haus an's Ruder gebracht, nicht gewillt war, ihre Grundsätze aufzugeben und mit Unmuth merkte, daß sie sich Herren gegeben hatte, die ihres Ursprungs nur zu gerne vergaßen. Weit entfernt aber solche Tugend zu besitzen, schienen die Erben der hochherzigen Freiheitskämpfer eher das Blut jener durch alle Gräuel der Schande und des Verbrechens berüchtigten Despoten der Nachbarschaft in den Adern zu haben. Schon Hyrkan ahnte nichts Gutes von seinen fünf Söhnen und übertrug im Testamente die Regierung seiner Wittwe, aber der eine Sohn, Aristobulos I. (Judas) ließ sie Hungers sterben, warf drei Brüder in's Gefängniß und tödtete den vierten, den er zuerst zum Mitregenten angenommen hatte. Aber schon im nächsten Jahre (106 v. Chr.) ereilte ihn selber der Tod. Das Merkwürdigste in seiner Regierung war, daß er zuerst den Königstitel annahm, den er am wenigsten verdiente, und dadurch den Grund zu Ansprüchen und Abneigungen legte, welche in gleicher Weise seinen Erben verderblich wurden. Seine Wittwe Alexandra, die berühmteste des Namens in dieser Familie, der neuen Würde noch nicht überdrüssig und derselben werth, wählte unter den gefangenen Schwägern einen, Alexander I. (Jannäus, Jonathan) und bot ihm Freiheit und Krone mit ihrer Hand. Die Andern wurden das Opfer dieses Bündnisses. Die Regierung Alexanders war die längste unter allen hasmonäischen und im Ganzen ebenso unglücklich als lang. Er wollte als Eroberer glänzen wie sein Vater, ohne dessen Mittel zu besitzen. Er führte Kriege mit wechselndem Erfolge, und in der Weise der Zeit, zum Theil mit gemietheten Truppen, meist heimathlosem Gesindel, eine Raubwirthschaft im großen Maßstabe. Unterdessen wuchs daheim die politische Gährung. Die Patrioten entfremdeten sich vollends einem Königthume, das die Quelle seiner Macht, mit vollkommener Verkennung seiner Bedingungen, im Nachahmen fremden Despotismus zu finden wähnte, und instinktmäßig sich von dem gesinnungstüchtigen Theile der Nation entfernte, um sich den Griechenfreunden, den Weltlichgesinnten, den Sadducäern in die Arme zu werfen, gegen welche die Väter einst das Schwert ergriffen hatten. Die Masse des Volks, überall nur zu leicht überredet, daß ihre Leiden einzig von den Regierenden verschuldet sind, war von den Patrioten mit Haß gegen den König erfüllt worden als gegen einen Verräther der väterlichen Religion. Bei einem Feste wurde er gröblich beschimpft; die blutige Rache, die er im überwallenden Zorne an der aufgehetzten Menge nahm, vertausendfachte die Zahl seiner entschiedenen Feinde und weckte einen Bürgerkrieg, um so schrecklicher, als er nicht um Macht und Ehre, sondern um Meinungen gefochten wurde. Aber noch war das hasmonäische Königthum stärker als die Meinungen. Der Sieg blieb ihm. Sechs Jahre dauerte der Kampf; die blinde Parteiwuth rief die Heiden zu Hülfe gegen den Gesalbten des Herrn. Aber Alexander erstickte die Kraft seiner Feinde in ihrem Blute. In seinen letzten Tagen, seines Armes wieder mächtig, begann er noch einen glänzenden Siegeslauf nach außen, so daß er mit Stolz und Befriedigung den Augenblick des Abschieds konnte nahen sehen. Reich an gewonnenen Erfahrungen setzte er sterbend (79 v. Chr.) seine Gemahlin Alexandra zur Herrscherin ein und empfahl ihr, sich mit der pharisäischen Partei, d. h. mit der öffentlichen Meinung, mit dem Geiste der nationalen Ueberlieferungen zu versöhnen, ohne deren Grundlage das Königthum keinen Bestand haben könne. Sie befolgte seinen Rath; entfernte die Häupter der Sadducäer aus Jerusalem durch eine ehrenvolle Verbannung in militärische Posten, verkündigte allgemeines Vergeben und Vergessen der frühern Händel, und regierte

klug und kräftig bis an ihr Ende (70 v. Chr.). Sie hatte zwei Söhne, den trägen und schwachköpfigen Hyrcanus (II.) und den kühnen und glänzenden Aristobulos (II.), jener ein Spielzeug der Pharisäer, die ihn beherrschten, dieser beliebt beim Volke und dem beengenden Geiste dieser Partei abhold. Der Erstere wurde König und Hoherpriester, aber der jüngere hatte bei guter Zeit seine Maßregeln getroffen und die sadducäischen Festungskommandanten im Lande gewonnen, und konnte mit ihrer Hülfe schon nach wenigen Monaten jenen gewaltsam aus beiden Aemtern vertreiben.

Kurz nachdem dieses geschehen war, sank das seleukidische Reich unter den Streichen der Römer zusammen (65 v. Chr.). Hyrkan, der unbeachtet in Jerusalem lebte, verließ um diese Zeit die Stadt, auf den Rath seines ehemaligen Ministers Antipater, eines gewandten und ehrgeizigen Idumäers (des Vaters des großen Herodes), und flüchtete sich zu einem benachbarten, arabischen Fürsten. Aristobul ergriff dagegen die Waffen, aber ohne Erfolg, und Beide in ihrer ohnmächtigen Thorheit wandten sich an die Römer, um ihren Streit auszugleichen. Auch die strengern Republikaner, um sich nicht unbezeugt zu lassen, erschienen, gegen Beide protestirend, vor dem stolzen Pompejus in Damask. Dieser eilte nicht mit einem Ausspruch über fremdes Interesse, und Aristobul, Schlimmes ahnend, eilte davon, sich zum Kampfe zu rüsten. Solche verwegene Auflehnung gegen den schuldigen Respekt vor der vermittelnden Großmacht konnte diese billig nicht ungerächt lassen, und die Legionen marschirten auf Jerusalem los. Die Stadt wurde in dreimonatlicher Belagerung stückweise erobert, der Tempel zuletzt. Ein schreckliches Blutbad weihte die Römerherrschaft ein. Pompejus schaffte das Königthum ab (63 v. Chr.), machte den Hyrkan zum zinspflichtigen Volksfürsten, schlug einen Theil des Landes zu Syrien und führte den Aristobul mit seinen Kindern nach Rom zum Triumphe.

Von den Hasmonäern ist nichts mehr zu berichten als eine furchtbare Reihe von Tragödien, in denen sie eben so sehr den Ruhm ihrer Ahnen als ihre eignen Sünden abbüßten. Der eine von Aristobuls Söhnen, Alexander, entkam seiner römischen Gefangenschaft, raffte einen Haufen Parteigänger zusammen, und wagte, seine Mittel überschätzend, den Römern die Gewalt in Palästina streitig zu machen. Unterdessen war der römische Bürgerkrig ausgebrochen und Cäsar, den Gegner im Osten zu beunruhigen, ließ jetzt auch den Aristobul los, der aber schon unterwegs von Pompejanern aus dem Wege geräumt wurde. Alexander hatte bald darauf dasselbe Schicksal (49 v. Chr.). Letzterer hinterließ zwei unmündige Kinder, welchen die Natur alle Vorzüge ihres erlauchten Geschlechtes, das Schicksal dessen bitterste Erfahrungen vorbehalten hatte. Aber auch ein Bruder Alexanders lebte noch, Antigonus; für kurze Zeit der Wiederhersteller der haschmonäischen Königswürde. Als nämlich Cäsar im Osten obsiegte, kam die Regierungsgewalt durch ihn, der That mehr als dem Namen nach, an das Haus des Idumäers Antipater, und da dieser als ein Ausländer den Patrioten bald noch mehr verhaßt war, als einst die hasmonäischen Dynasten, so geschah es, daß in der Verwirrung, die auf Cäsars Tod folgte, die Volkspartei den Antigonus herbeirief. Dieser kämpfte ohne Glück gegen Herodes, den Sohn Antipaters, der eigentlich immer noch im Namen des alten Hyrkan regierte, und nun auch, so sehr aus Politik als aus Neigung, mit Mariamne verlobt war, der schönen Tochter des unglücklichen Prätendenten Alexander und durch ihre Mutter der Enkelin Hyrkans. Als aber im Jahr 40 v. Chr. die Parther einen siegreichen Zug gegen Vorderasien ausführten, konnte Antigonus als König in Jerusalem einziehen und Hyrkan wurde verstümmelt nach Babylon geschleppt. Allein schon drei Jahre später eroberten die Legionen des Antonius unter C. Sosius Jerusalem wieder, und Antigonus fand zu Antiochien sein Ende auf dem Richtplatz durch die Hand des Liktors, leider schwach genug, durch unmännliches Gebahren den tragischen Ruhm seines Untergangs vor der Nachwelt zu verkümmern. Herodes — dessen Leben in einem eigenen Artikel erzählt werden wird — konnte in der Fülle seiner Macht die Ruhe nicht finden vor einem Namen und einer Erinnerung, welche im Herzen des Volkes Raum zu gewinnen schienen, je mehr die Streiche des Schicksals die alte Schuld sühnten. Der 80jährige

Hyrkan wurde aus Babylon hergelockt und, da die Natur zu langsam mit ihm ein Ende machte, in eine angebliche Verschwörung verwickelt und hingerichtet (31 v. Chr.). Der Sohn Alexanders, Aristobul, durch Mariamnen Herodes' Schwager, ein achtzehnjähriger blühender Jüngling, durch Erbrecht im Besitze der hohenpriesterlichen Würde, dem sich im natürlichen Bedürfnisse eines Gegensatzes die begeisterte Liebe des Volkes zuwendete, war für die grausame Vorsicht des Herrschers eine fernere Gefahr und kam wie durch Zufall im Bade um (34 v. Chr.). Das Schicksal Mariamnens endlich, der letzten Haschmonäerin, und ihrer beiden Söhne, ist bekannt genug und selbst durch die Dichtkunst vielfach verherrlicht und bedarf keines besondern Berichtes. Die finster blutige Gewaltherrschaft ihres Gatten und Mörders, die Niederträchtigkeit der Nachfolger desselben, die schnöde, höhnende Habsucht der römischen Landpfleger hatte bald das jüdische Volk gegen das Andenken an die letzten Sprossen des hasmonäischen Hauses freundlich gestimmt, wenn auch die Geschichte nur ihren großen Ahnen ein Denkmal im Tempel des Ruhmes gönnt. **Ed. Reuss.**

Hatto (auch Haito, Aito, Hetto u. dgl.), Bischof von Basel zur Zeit Karls des Großen. Geboren 763 (aus der Familie der Sülichgaugrafen?) kommt er als fünfjähriger Knabe in's Kloster Reichenau, wo er eine für die damalige Zeit treffliche Bildung und Erziehung erhielt, wird Vorsteher der dortigen Klosterschule, c. 805 von Karl dem Großen zum Bischof von Basel erhoben, seit 806 zugleich Abt von Reichenau. Karl, der viel auf ihn hielt, schickte ihn 811 mit den zwei Grafen Hugo von Tours und Hajo von Friaul als Gesandten nach Constantinopel an Kaiser Nikephorus; er führte seine Aufträge glücklich aus, erlitt aber auf dem Heimweg Schiffbruch. Eine von ihm verfaßte Reisebeschreibung, deren Hermann d. Contr. Erwähnung thut, ist verloren; allerlei Abenteuerliches über diese Reise und ihren Erfolg weiß nach seiner Weise der Anonymus Sangallensis (vita Caroli II, 8.) zu berichten. Nach 17- oder 18jähriger Amtsführung, während welcher er u. A. die Basler Domkirche und den Münster in Reichenau herstellte und die Bibliothek des Klosters vermehrte, legte Hatto 823 Bisthum und Abtswürde nieder und lebte als einfacher Mönch in Reichenau bis zu seinem Tod 836. Von Schriften Hatto's sind zwei erhalten: 1) de visione Wettini: ein Mönch Wettin, Schüler Hatto's, Lehrer zu Reichenau, hatte 824 während Hatto's Aufenthalt im Kloster eine merkwürdige Vision, indem er drei Tage vor seinem Tode von einem Engel durch Fegfeuer und Hölle geführt wurde. Diese Erscheinung, merkwürdig für die Sittengeschichte jener Zeit, besonders der Geistlichen und Klöster, gewissermaßen ein Vorbild von Dante's Comedia, verzeichnete Hatto in Prosa, Walafrid Strabo brachte sie in lateinische Verse. — Ebenso wichtig für die Kirchen- und Sittengeschichte seiner Zeit sind 2) die 25 capita, die Hatto für die Geistlichen seines Sprengels als Richtschnur ihrer Amtsführung aufstellte, und worin sich uns theils der niedrige Bildungsstand des Klerus, theils aber auch die Bemühungen Karls d. Gr. und seiner Freunde zur sittlichen und geistigen Hebung desselben, und eine noch ziemlich selbstständige Stellung der deutschen Kirche gegenüber von Rom darstellt. Die Visio Wettini s. bei *Mabillon,* Acta S. Bened. IV, 1. p. 273; die 25 capita bei *d'Achery,* spicilegium I, p. 583; Hottinger, Helv. K.G. I. am Ende; Neugart, ep. Const. p. 145; Pertz, Monum. G. III. p. 439. Einen Brief von B. Frotharius von Toul an Hatto bei du Chesne script. II, 719. — Quellen für seine Lebensgeschichte sind besonders Walafrid Strabo, Hermann der Contr., und Egino de vir. illustr. Augiae bei Pez, thes. Anecd. T. I. vgl. die kirchengesch. Werke, bes. Gfrörer, K.G. Bd. III. und Rettberg, K.G. Deutschlands I, S. 455, II. S. 93 ff.

Ueber einen andern Abt Hatto von Reichenau s. d. folg. Art.

Hatto I. und II. (auch Atto), Erzbischöfe von Mainz. — Hatto I. um die Mitte des 9. Jahrh. wahrscheinlich in Schwaben geboren, angeblich Schüler und später Abt des Klosters Ellwangen (doch gibt es hiefür keine gleichzeitige Quelle, s. Stälin a. a. O.), 888 Abt zu Reichenau, wird, mit Beibehaltung dieser reichen Pfründe (wie er

denn überhaupt neben seinem Erzbisthum im Besitz von 12 Abteien war), durch König Arnulf 891 auf den erzbischöflichen Stuhl von Mainz erhoben und spielt in dieser Stellung unter den letzten Karolingern eine weltgeschichtliche Rolle. Mehr Staats- als Kirchenmann, mehr Politiker als Geistlicher und Theolog übte er in den weltlichen Reichsgeschäften mit andern Häuptern der kirchlichen Aristokratie, z. B. seinem Landsmann Bischof Adalbero von Augsburg, einen hervorragenden Einfluß, wie ja überhaupt in jener Periode vorzugsweise der deutsche Episkopat es war, der die Reichseinheit gegenüber von den Sondergelüsten weltlicher Fürsten rettete und festigte. Schon Arnulf erkannte in Hatto einen „in geistlichen und weltlichen Geschäften scharfblickenden und gewissenhaften“ Mann: noch größer aber wurde sein Einfluß, als im Jahr 900 nach Arnulfs Tod dessen siebenjähriger Sohn Ludwig IV. das Kind hauptsächlich durch Hatto's Einfluß auf den deutschen Königsthron erhoben wurde. Hatto von Mainz, der „geistliche Vater“ d. h. Taufpathe des Kinds, „das Herz des Königs,“ wie man ihn nannte, dessen Erzieher Bischof Adalbero von Augsburg und Herzog Otto von Sachsen waren es, die anstatt des schwachen kränkelnden Königs das Regiment führten, bis dieser 911 sein Schattenleben beschloß. Auch unter Konrad I. dauerte Hatto's Einfluß noch fort bis zu seinem eigenen im Januar 913 erfolgten Tode. Ueberall erscheint er als ein Mann von großem Verstand und gewaltiger Energie, aber auch von ziemlich weltlicher Gesinnung und von einer Ehr- und Herrschsucht, die auch vor gemeiner Perfidie und Gewaltthat nicht zurückschreckte. So zeigt er sich besonders in der sogen. Babenberger Fehde, einem langwierigen Krieg zwischen Graf Adalbert von Babenberg und dessen Brüdern einerseits und Graf Konrad von Franken und Bischof Rudolf von Würzburg andrerseits. Hatto ließ den Babenberger in die Reichsacht erklären, belagerte ihn in seiner Burg bei Bamberg und nöthigte ihn zur Uebergabe, brach ihm aber dann durch eine niedrige Hinterlist das gegebene Wort und lieferte ihn zur Hinrichtung aus. Ein ähnlicher Verrath, den er an Herzog Heinrich von Sachsen versucht haben soll, mißglückte. — Ebenso energisch wie in der weltlichen Politik zeigt sich Hatto auch in kirchlichen Angelegenheiten. Auf einer Synode zu Tribur 895, wo 22 deutsche Bischöfe erschienen waren, gab sich Hatto mit seinen beiden Collegen Hermann von Köln und Ratbod von Trier alle Mühe, durch 58 Canones, welche theils eine Wiederholung älterer, theils aber auch neue Bestimmungen enthielten, kirchliche Zucht und Ordnung herzustellen, die geistliche Gewalt über die weltliche zu erheben, die Appellationen niederer Geistlicher an den Pabst zu beschränken, die geistliche Gerichtsbarkeit der Bischöfe in Streitsachen zwischen Geistlichen und Laien festzustellen. Insbesondere aber gaben ihm zwei Streitigkeiten über Diöcesan-Rechte Gelegenheit, die Rechtsansprüche deutscher Bischöfe auch gegenüber von den Eingriffen des römischen Stuhls kräftig zu vertreten. Die von Ludwig dem Deutschen 847 veranlaßte und von Pabst Nikolaus I. 858 bestätigte Vereinigung des Erzbisthums Hamburg mit dem Bisthum Bremen, welches bisher zum Metropolitanverbande von Köln gehört hatte (vgl. Bd. I. S. 369), hatte langwierige Streitigkeiten mit den Kölner Erzbischöfen zur Folge: Erzb. Hermann wandte sich an Pabst Stephan V. und Formosus; dieser übertrug die Entscheidung dem Erzb. Hatto von Mainz, der 892 auf einer Synode zu Frankfurt zu Gunsten Kölns entschied; da jedoch Adalgar von Bremen sich nicht fügte, so kam der Streit zu neuer Verhandlung auf der Synode zu Tribur 895 und auch hier fiel die Entscheidung zu Gunsten Kölns aus. Ebenso nahm sich Hatto c. 900 der Diöcesan- und Metropolitanrechte deutscher Bischöfe wider die Losreißungsgelüste der Mähren und die von diesen geltend gemachte päbstliche Einwilligung kräftig an in einem sehr freimüthigen Schreiben an Pabst Johann IX., womit er das an denselben Pabst gerichtete Beschwerdeschreiben des Erzbischofs Theotmar von Salzburg und seiner Suffraganbischöfe unterstützte (vgl. Neander, K.G. VIII, 97 ff.). — Ueber den Tod eines so gewaltigen und mitunter auch gewaltthätigen Kirchenfürsten bildeten sich im deutschen Volke mancherlei Gerüchte: das Wetter habe ihn erschlagen, der Teufel habe ihn geholt und seine Leiche in den Aetna geworfen u. dgl.

Wahrscheinlich bezieht sich auch auf ihn die bekannte Sage vom Mäusethurm, vgl. den folg. Art. — Quellen: bes. Regino bei Pertz, Monum. I, 603 und *Ekkehard.* IV. Cas. S. G. bei Pertz Bd. II.; ferner die kirchengesch. Werke z. B. Centur. Magdeb. X, 585; Baron. X, 891. 95; Gfrörer III, 1. 3; Ersch u. Gruber, Encykl. II. 3. S. 117; Stälin, Würtemb. Gesch. I, 264. 366.

Hatto II., Schüler von Fulda, Abt daselbst c. 942, begleitet 961 Kaiser Otto I, nach Rom, wird von diesem 968 auf den erzbischöfl. Stuhl von Mainz erhoben, nachdem er sich bereit erklärt hatte, zur Errichtung des Erzbisthums Magdeburg und zu der hiedurch veranlaßten Beschränkung des Mainzer Metropolitangebietes seine Einwilligung zu geben. Von seinem übrigen Leben und Wirken ist Nichts bekannt; starb 969 oder 970. Ob er oder Hatto I. oder keiner von beiden den Mäusethurm (d. h. Mauth- oder Wachthurm) im Rhein bei Bingen erbaut, und ob dieser oder jener es ist, den die bekannte Volkssage wegen seiner Unbarmherzigkeit gegen die Armen oder wegen seines gotteslästerlichen Schwörens von den Mäusen fressen läßt, ist ungewiß, und muß wie alles Weitere über diesen Punkt der deutschen Sagenforschung überlassen bleiben. S. Cent. Magdeb. X, 590; Baron. a. 961. 62; Gfrörer, K.G. Bd. III.; Ersch und Gruber l. l. **Wagenmann.**

Hatto, Bischof v. Vercelli, s. Atto.

Hauge, Hans Nielsen, und die **Haugianer.** Hans Nielsen Hauge wurde geboren am 3. April 1771 auf dem Hofe Hauge im Kirchspiele Thunö (Aggershuus-Stift) in Norwegen. Von Jugend auf melancholischen Grübeleien ergeben, wurde er wahrscheinlich durch die prophetischen Ergießungen des fanatischen Hauptpredigers der Pfarre zu Thunö, Gerhard Seeberg, nur immer tiefer in religiöse Schwärmerei und endlich zu dem Entschlusse geführt, selbst ein Prophet, aber größer als Seeberg, zu werden. Im Jahre 1795 trat Hauge sein prophetisches Amt an, indem er predigend, jedoch nur innerhalb der Grenzen des Kirchspiels Thunö, und zwar ohne großes Aufsehen zu erregen, umherzog. Mehr schon lenkte er die Aufmerksamkeit auf sich, als er im folgenden Jahre auch als Schriftsteller auftrat, zunächst mit einer Schrift unter dem Titel: „Betrachtungen über die Thorheit der Welt,“ und sodann mit einem „Versuch zu einer Abhandlung über die Weisheit Gottes,“ in welchen Schriften er sich für einen von Gott geweihten Propheten ausgab, der Gottes Wort und Willen verbreiten müsse, weil er dazu getrieben werde und sonst keine Ruhe in seinem Geiste habe. Jetzt fanden sich bald auch Jünger um ihn, die ihm im Lehramte behülflich waren, und das gemeinsame Wirken ging schnell über die Grenzen der Gemeinde Thunö hinaus. Im Jahre 1800 besuchte Hauge selbst Kopenhagen auf kurze Zeit. Der Konflikt, in den er an einzelnen Orten mit der weltlichen Obrigkeit gerieth, gab dann seiner Sache eine immer größere Verbreitung, wie ihm selbst den Namen eines standhaften Bekenners. Obgleich Norwegen der Hauptsitz seiner Sekte blieb, wurde doch auch Dänemark von seinen Sendlingen vielfach besucht. Das Auftreten Peder Laursen's, Peder Frandtsen's und Jens Andersen's als Reformatoren der Kirche in Jütland stand mehr oder minder mit Hauge's Richtung in Verbindung. Daß Norwegen und Jütland für die Hauge'schen Missionen besonders ausersehen waren, beweist die Niederlassung Hauge's zu Christiansand im Jahre 1804. Eine hier von ihm errichtete Buchdruckerei sollte ihm seine zahlreichen Schriften leichter vervielfältigen und verbreiten helfen. Doch war die Niederlassung kaum geschehen, die Buchdruckerei kaum eröffnet, als Hauge selbst auf königlichen Befehl, im Oktober 1804, gefänglich eingezogen wurde, und bald auch der Befehl erging, daß alle von ihm verfaßten und übersetzten Schriften unverzüglich an den Polizeimeister des respectiven Ortes abgeliefert werden, und daß gegen alle diejenigen unter seinen Anhängern, welche fernerhin wagen würden, die Unerfahrenen zu verleiten, die ernsthaftesten Maßregeln genommen werden sollten. Durch königliches Reskript vom 16. November 1804 wurde darauf eine Commission ernannt, um das Verhalten Hauge's und seiner Anhänger zu untersuchen. Nach-

dem diese Untersuchung, mit verschiedenen Unterbrechungen, zehn Jahre gedauert hatte, wurde Hauge, wegen Haltung von Religionsconventikeln und Beleidigung der Geistlichen zur Zahlung einer Straffumme an die Armenkasse in Christiania und zur Tragung der Prozeßkosten verurtheilt. Er lebte nach seiner Gefangenschaft in stiller Zurückgezogenheit auf dem ihm gehörigen Bauerhofe Breddwill in der Nähe von Christiania und starb daselbst am 24. April 1824.

Was Hauge's Lehre anbetrifft, so hatte sie wenig Eigenthümliches und von dem evangelisch-lutherischen Lehrbegriffe Abweichendes. Zwei Stücke waren es, die er, im Gegensatz gegen die rationalistische Richtung seiner Zeit, in seinen Predigten und Schriften ganz besonders hervorhob, nämlich den Glauben an die Gnade Gottes in Christo und die Erneuerung des inwendigen Menschen, kraft dieses Glaubens. Die Werke hatten ihm nur Werth, insofern sie aus dem Glauben kamen, und hier waren es besonders die Werke der Demuth, der Liebe und der Enthaltsamkeit, die er vor andern empfahl. Auf das Ende der Welt und das dann eintretende Gericht wies er als auf ein nahes oft und mit allem Ernste hin. Den geistlichen Stand, als solchen, hielt er für unnöthig, sprach vielmehr Jedem seiner Anhänger das Recht zu, geistlich zu wirken, wenn der Geist Gottes ihn dazu befähige und treibe. Auf die Bekenntnißschriften der evangelisch-lutherischen Kirche legte er kein Gewicht, obgleich er selbst von ihnen nicht abzuweichen meinte; die heilige Schrift war ihm die einzige Quelle, aus der er schöpfen wollte. Unter den biblischen Büchern war wiederum die Apokalypse ihm das liebste. Im Uebrigen besaß er eine große Bibelkenntniß; doch findet sich in seinen Schriften aus dem Worte Gottes viel allegorisch Aufgefaßtes und viel Mißverstandenes.

Die Haugianer hatten keine bestimmt ausgeprägte Verfassung. Sie betrachteten sich nicht als von der evangelisch-lutherischen Kirche Abgefallene, sondern als deren Glieder. Sehr fleißig besuchten sie den öffentlichen Gottesdienst dieser Kirche und nahmen Theil an der Feier des heiligen Abendmahles; doch hielten sie auch abgesonderte gottesdienstliche Versammlungen, in denen Jeder reden konnte, der sich vom heiligen Geiste dazu getrieben fühlte. Gütergemeinschaft — wie das mehrfach behauptet worden ist — fand unter ihnen nicht Statt, sondern nur eine treue gegenseitige Unterstützung. Auch was man von einer Wiederherstellung des Standes der Unschuld für den Umgang beider Geschlechter unter ihnen erzählt hat, beruht auf bloßen Verläumdungen oder auf den Verirrungen Einzelner in ihrer Mitte. Sie werden vielmehr im Allgemeinen als sittlich strebende Menschen bezeichnet. Von der ihnen Schuld gegebenen Intoleranz gegen anders Denkende sind sie jedoch nicht völlig freizusprechen.

Wenn auch durch die erfahrenen Verfolgungen an Zahl vermindert, sind die Haugianer doch bis heute in Norwegen nicht ganz verschwunden. An einzelnen Orten werden sie auch, wegen ihres vielen Lesens in der Bibel und den Hauge'schen Schriften, mit dem Namen der Leser genannt.

Hauge hat theils selbst viele Schriften geschrieben, theils die Schriften Anderer auf's Neue herausgegeben. Ein ziemlich vollständiges Verzeichniß der Hauge'schen Literatur gibt P. E. Müller in den von ihm herausgegebenen Kopenhagener gel. Nachr. für 1807 Nro. 37., das Jens Möller in seiner Gesch. des norwegischen Schwärmers H. N. Hauge in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv f. K.G. Bd. II. St. 2. S. 354 flg. und H. Schmidt unter dem Artikel Hauge in Ersch und Gruber's Encykl. vervollständigt haben. Vergl. im Uebrigen neben Jens Möller's Abhandlung die Mittheilungen über Hauge von F. W. v. Schubert, gleichfalls in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für K.G. Bd. V. St. 2. S. 237 fg. L. Heller.

Hauran, s. Palästina.

Hauscommunion. Das Wort communio — Gemeinschaft —, im apostolischen Symbolum mit dem Beisatz sanctorum — Gemeinschaft oder Gemeine der Heiligen — als Apposition, oder erweiternde Bestimmung zu ecclesia gesetzt (vgl. Apg. 2, 42., wo *κοινωνία* wohl das gemeinschaftliche brüderliche Zusammenhalten bezeichnet), wird in

Anschließung an 1 Kor. 10, 16. auch zur Bezeichnung des heiligen Abendmahls gebraucht, entsprechend dem griech. *κοινωνία*. So bedient sich Chrysostomus in Beziehung auf das heil. Abendmahl des Ausdrucks *κοινωνία μυστηρίων*, und Dionysius der Areopagite nennt dasselbe *μυστήριον συνάξεως εἴτ' οὖν κοινωνίας*. Diese Benennung *κοινωνία* erklärt Johannes von Damaskus theils aus der durch diese Handlung vermittelten Gemeinschaft mit Christo (Einverleibung in Christum) und Theilnahme an seinem Fleisch und seiner Gottheit, theils aus der dadurch erfolgenden Gemeinschaft der Christen unter einander, da wir durch die Theilnahme an Einem Brod Ein Leib Christi und Ein Blut und unter einander Glieder werden. Hierzu kommt nach ihm, als drittes Moment, daß das heil. Abendmahl so genannt wird, weil Alle, die dessen würdig sind, d. h. alle Gläubigen, nicht bloß die Priester, daran Theil nehmen — als *κοινὸν δεῖπνον* (vgl. *Suiceri* thesaurus s. v. *κοινωνία*). — Weil aber nicht Alle an der öffentlichen gemeinsamen Feier sich betheiligen können, wie denn Einzelne durch Krankheit daran verhindert und doch des Gnadenmittels bedürftig und darnach verlangend sind: so war es von altersher Brauch, solchen die geweihten Elemente, oder Leib und Blut des Herrn in's Haus zu bringen, damit sie auf diese Weise an der Feier der Gemeinde, sowie sie eben könnten, Theil nähmen, dieweil ja durch das unmittelbare Gegenwärtigseyn dem Leibe nach die Gemeinschaft nicht schlechthin bedingt ist. — So lange es nun üblich war, täglich oder doch allsonntäglich Gemeinde-Abendmahl zu halten, konnte sich dieß der Zeit nach an die öffentliche Communion anschließen und als eine Art Fortsetzung derselben gelten. Je seltener aber die öffentliche Feier wurde, desto mehr konnten Fälle augenblicklichen Bedürfnisses und Verlangens eintreten, wo solche Anschließung der Zeit nach nicht möglich war. Und andererseits, je mehr die Communion in Erkrankungsfällen und bei augenscheinlicher, wenigstens scheinbarer Todesgefahr als wesentliche Stärkung und Wegzehrung für den Uebergang in die Ewigkeit angesehen und empfunden wurde, desto weniger konnte man jene zeitliche Anknüpfung festhalten, welche ja auch für eben so wenig wesentlich zu wahrhafter Theilnahme erachtet werden kann, als die räumliche Gegenwärtigkeit.

So kam es denn dahin, daß Krankencommunion zu jeder Zeit üblich wurde. Die Anschließung an die öffentliche kirchliche Communion konnte aber noch dadurch vermittelt werden, daß für diese consecrirte Elemente dazu verwendet wurden, was bei der Beschränkung des Kelchs auf die Priester um so leichter ging. — Aber auch dieser äußere Zusammenhang ist keineswegs nothwendig. Die Weihung der Elemente kann ja durch den dazu Berechtigten an jedem Orte und zu jeder Zeit geschehen, indem er die Einsetzungsworte wiederholt unter Hinweisung auf die Elemente (vgl. Nitzsch, Prakt. Theol. II. 2. §. 362.). Und wie man an jedem Orte seine Hände aufhebend Gott anbeten kann, so kann auch überall die Communion stattfinden. Ja durch diese Handlung selbst, wie durch die Taufe, durch Wort Gottes und Gebet und Wandel vor Gott wird jede Stätte, jede Wohnung zu einem geweihten Orte, zu einem Gotteshause.

Aber kann man es noch Communion nennen, wenn der einzelne Kranke die geweihten Elemente empfängt? — Insofern allerdings, als er durch den gläubigen Genuß Christo einverleibt wird, oder als Christus ihm mit den Elementen seinen Leib und sein Blut zur Aneignung darbietet, und er dadurch in Christo ist und Christus in ihm (vgl. Joh. 6, 56.). — Aber auch in Beziehung auf die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander? Diese wird freilich durch den gemeinsamen Genuß dargestellt. Aber sollte die äußere Darstellung, wie sie in einer öffentlichen Feier stattfindet, wo mehrere mit oder nach einander zum Tisch des Herrn treten, so wesentlich seyn? Sollte der durch Krankheit an sein Haus oder Lager Gefesselte nicht im Geiste mit der ganzen Gemeinde verbunden seyn und sich verbunden wissen, indem er durch das gesegnete Brod und den gesegneten Kelch theilhaftig wird des Leibes und Blutes Christi, dieses Gemeinguts der Gläubigen, mit denen er sonst auch wohl äußerlich zusammen war zu gemeinschaftlichem Genuß desselben?

Demnach trägt die evangelisch-lutherische Kirche kein Bedenken, die Hauscommunion zu gewähren, zunächst in Fällen der Krankheit. Reformirterseits dagegen ist man in dieser Hinsicht bedenklich. — Die Beanstandung des Abendmahlsgenusses Einzelner außerhalb der Versammlung der Gemeinde hängt aber hier zusammen mit der ganzen Auffassung des Abendmahls: einerseits dem symbolischen und unterpfandlichen Karakter der Elemente, und der wesentlichen Identität der sakramentlichen und der geistlichen Nießung des Leibes und Blutes Christi, woraus die verhältnißmäßige Entbehrlichkeit der ersteren folgt, dieweil ja ohne sie eben dasselbe im Glauben vermittelst des göttlichen Worts erlangt werden kann; andererseits der Bedeutung dieses Mahles als eines feierlichen Bekenntnisses und erneuerten Gelübdes der Gemeinde, was ja bei der Hauscommunion Einzelner nicht stattfindet. — Die Opposition geht nun freilich zunächst gegen die römische Zurücklegung der geweihten Elemente, gegen die Aufbewahrung der Ueberreste des Abendmahls-Brods und -Weins in Gefässen, um sie feierlich zu den Kranken und zu sonstigem Gebrauche hinzutragen. Aber bekanntlich findet in streng reformirten Ländern die Krankencommunion nicht statt. Beza wünscht zwar sehr die Wiederherstellung der für die Kranken so tröstlichen Sitte, ihnen die Eucharistie zu schicken, während sie von den Uebrigen gefeiert werde, zweifelt aber sehr, ob es schicklich sey, das Mahl des Herrn bei den Kranken zu feiern, während es in der Gemeinde verwaltet werde, da dasselbe nicht die Privathandlung irgend einer Familie, sondern ein kirchlicher Akt sey. Auch würde, wenn es nicht bei Allen geschähe, der Schein der Parteilichkeit entstehen, wenn bei Allen, eine Entweihung oder eine Ueberladung der Pastoren nahe liegen (vgl. Al. Schweizer, Dogm. der ref. Kirche II. S. 642 f.).

Die lutherische Praxis, welche wohl auch durch den Gebrauch der Hostien erleichtert wird, dürfte aber um so weniger einem Tadel unterliegen, wenn darauf gehalten würde, daß, wie durch den administrirenden Geistlichen die das Sakrament im Namen Christi darreichende Kirche, so durch einen oder mehrere Mitgenossen, seyen es Familienglieder oder andere, die dazu geneigt und gestimmt seyn mögen, die Gemeinde in der Hauscommunion repräsentirt werde und so das Gemeinschaftliche seinen Ausdruck finde. Nur darf dies nicht als schlechthin nothwendig gefordert werden, da es unter Umständen gar nicht oder nur in einer unpassenden Weise — durch ungeeignete Personen — ausführbar seyn möchte. Eine weitergreifende Frage ist, ob auch außer dem Krankheitsfall eine Hauscommunion statthaft sey, etwa als Analogon und Wiederauffrischung der urchristlichen Weise? (Apg. 2, 46.) Insofern darin nicht eine, von Seiten der Kirche keineswegs zu begünstigende Neigung zur Absonderung sich verrathen sollte, sondern innige gläubige Seelen, welche auch am Gemeinde-Abendmahl fleißig und andächtig Theil nehmen, bei verhältnißmäßig seltener öffentlicher Feier aus tieferem Bedürfniß heraus darnach verlangen sollten, daß ihr Seelsorger ihnen mit dieser Nahrung des geistlichen Lebens zu Hülfe komme, könnte es wohl als wünschenswerth betrachtet werden, daß hierin Freiheit gewährt würde. Es dürfte dies aber auch eine Veranlassung zu häufigerer öffentlicher Feier seyn, wodurch solchem stärkeren Bedürfniß eben so entsprochen, als dasselbe hervorgerufen würde.

Kling.

Havila, s. Eden.

Haydn, s. Musik, kirchliche.

Haymo (Haimo, Aymo, Aimo). Wenig läßt sich, in Ermangelung historischer Nachrichten, über die Herkunft und das Leben Haymo's sagen. Man hat ihn bald einen Angelsachsen, bald einen Westfranken, bald einen Deutschen genannt. Seine deutsche Abkunft findet sich von Trithemius (de Script. ecclesiast. c. 257. in Fabricii Bibl. eccl. p. 60) behauptet. Die Zeit um 778 wird allgemein als die seiner Geburt angenommen. Er lebte in seinen Jünglingsjahren als Mönch im Kloster zu Fulda und hatte dort an Rabanus Maurus einen Freund und Studiengenossen. Später war er mit diesem zu Tours Alcuin's Schüler. Darauf wurde er Rektor der Schule erst zu Fulda, dann zu Hirschfeld, und endlich im Jahre

840 Bischof zu Halberstadt, in welchem Amte er im Jahre 853 starb. Seine Verdienste um das Bisthum Halberstadt, dessen weltliche Angelegenheiten er der Sorge Anderer überließ, werden vielfach gerühmt. Vor Allem suchte er, selbst mit nicht geringem Wissen ausgestattet, in seinem Kreise, so viel er konnte, gelehrte Bildung zu fördern, und gründete zu dem Ende eine Bibliothek an seiner Kathedrale. Die Stiftung eines Klosters zu Halberstadt, das er mit Mönchen aus Hirschfeld besetzte, war gleichfalls sein Werk. Sein eigener sittlich reiner Wandel war den Mönchen ein leuchtendes Vorbild. Viel wirkte er durch seine Predigten, die für die damalige Zeit durch ihr mehr praktisches Element sich auszeichneten, und zu deren Haltung ihn eine seltene Beredtsamkeit vorzugsweise befähigte. Gottfried Hittorp hat eine Sammlung derselben zu Köln im Jahre 1531 herausgegeben unter dem Titel: „Homiliarum, seu mavis, Sermonum ad plebem opus praeclarum, super Evangelia totius anni Dominicarum, Sanctorum, Feriarumque omnium, tam quatuor temporum, quam totius Quadragesimae etc. Pars hiemalis.“ Auch das Studium der biblischen Exegese hat er befördert durch die Anregung, die er seiner Zeit dazu gab. Nehmen wir seine deutsche Abkunft als begründet an, so ist er unter den Deutschen der erste, der über die heilige Schrift eine Reihe von Commentarien geschrieben hat. Doch sind unter seinen literarischen Arbeiten die exegetischen unstreitig die schwächsten. Die mystisch-allegorische Erklärungsweise ist in ihnen noch sehr überwiegend und viel Moralisches der eigentlichen Exegese beigemischt. Daß übrigens, nach der Ansicht Einiger, nicht alle ihm zugeschriebenen exegetischen Schriften wirklich von ihm herrühren, darüber hat schon Schröckh (Christl. Kirchengeschichte Th. XXIII. S. 282 fg.) ausführlicher sich ausgelassen. Die unter seinem Namen edirten Commentarien betreffen: die Psalmen und das Hohelied (Explan. in omn. Psalm. et Cant. VI. antehac nunq. exc. ex ed. D. Erasmi. Frib. 1531) den Jesaias (L. III. comm. in Esaiam ex rec. Nic. Herborn. Colon. 1531), die zwölf kleinen Propheten (Comm. in XII proph. min. Colon. 1529), die Briefe Pauli (Comm. in epist. S. Pauli. Paris 1556. Ed. J. B. Villalpandus. Rom. 1598. Mogunt. 1614) und die Offenbarung Johannis (L. VII. comm. in Apocal. Joh. pr. in luc. ed. et ad mult. cod. fid. cast. Colon. 1529). Von diesen Commentarien sind die über das Hohelied, über die Briefe Pauli und über die Offenbarung Johannis, besonders von den französischen Benediktinern in der Hist. litt. de la France T. VI. p. 102 sqq., dem Haymo ab- und dem Remigius von Auxerre zugesprochen worden. Als die einzige dogmatische Schrift des Haymo wird gewöhnlich sein Tractatus de corpore et sanguine Domini (s. *d'Achery*, Spicil. T. XII. p. 27 sq.) genannt; doch ist diese Schrift nichts Anderes, als eine Stelle seines Commentars über den ersten Brief Pauli an die Korinther. Es würde also, wenn man jenen Commentar ihm absprechen dürfte (vgl. auch *R. Simon*, Hist. critique des principaux commentateurs du N. T. p. 349), auch dieser Traktat ihm gar nicht angehören. Derselbe enthält übrigens eine Vertheidigung der Transsubstantiationslehre *). Ascetischen Inhalts besitzen wir gleichfalls nur eine Schrift von Haymo, nämlich L. III. de varietate librorum s. de amore coelestis patriae (Colon. 1531), die jedoch fast nichts von den derartigen Schriften jener Zeit Unterscheidendes und in sich Eigenthümliches enthält. Viel wichtiger, als alle diese Schriften Haymo's, ist sein Auszug aus der durch Rufinus gemachten Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius, die ersten vier Jahrhunderte umfassend, unter dem Titel: de christianarum rerum memoria L. X. (Ed. pr. Colon. 1531. Hist. eccl. breviar. ed. et rec. M. Zuerius Boxhorn. Lugd. 1650; corr. atq. emend. ed. cura J. J. Mader. Helmst. 1671). Nicht bloß, daß Haymo in dieser Schrift seinen Zeitgenossen das in weiteren Kreisen noch immer ziemlich

*) Es ist also ein Irrthum, wenn Gräße in seinem Handbuche der allgemeinen Literaturgeschichte Bd. II. S. 118 Haymo unter den Gegnern des Paschasius Radbertus in Betreff der Abendmahlslehre mit aufführt.

vernachlässigte Studium der Kirchengeschichte dringend empfahl, er gab ihnen mit derselben auch ein für dasselbe damals allerdings geeignetes Hülfsmittel an die Hand.

Vgl. im Uebrigen über Haymo: *P. Antonii* de vita et doctrina Haymonis. Hal. Magdeb. 1700 et 1705. *Ch. G. Derlingii* Comm. hist. de Haymone. Helmst. 1747. *Du Pin*, nouv. Bibl. T. VII. p. 176 sq. *Ceillier*, Hist. gén. des aut. eccl. T. XVIII. p. 712 sq. *Fabricii* Bibl. lat. med. et inf. aet. L. VII. p. 543 sq. *Cave*, Script. eccl. hist. lit. V. II. p. 28 und Hamberger's Zuverl. Nachr. Th. III. S. 595 f. L. Heller.

Hebe, Hebeopfer / **Heben** und **Weben**, s. Opfer bei den Hebräern.

Heber, Bischof, s. Missionen, protestantische.

Hebräer, Name und Geschichte, s. Israel.

Hebräer, Brief an die. Als die πλήρωσις von Gesetz und Propheten hatte Christus selbst Matth. 5, 17. die von ihm gestiftete βασιλεία bezeichnet: so wurde sie von allen Aposteln und insbesondere von Paulus angesehen. Für eine judenchristliche Gemeinde, welche geneigt war, die alttestamentlichen Schattenbilder um der Herrlichkeit des alttestamentlichen Cultus willen der neutestamentlichen Realität nachzusetzen, und von welcher Manche im Begriff waren, zum Judenthum zurückzufallen (K. 10, 25.), thut der Verfasser dieses Briefes dar, wie der Stifter des N. B. über Moses, ja über alle Engel erhaben, wie er, ein anderer Melchisedek, der wahre Hohepriester, König und Priester in Einer Person, vorzüglicher als die aronitischen Priester, der Mittler eines höheren Bundes, einer höheren und ewigen Versöhnung sey, für welche die zeitliche alttestamentliche nur symbolische Vorbilder gebe (K. 8, 1—10, 18.). Allerdings auf Grundlage der damaligen mystischen und subtilen Schriftauslegung, wofür weniger Philo, als die rabbinische Hermeneutik passende Belege darbietet, hat der Verf. doch in die Symbolik und Typik des A. T. einen tiefen Einblick gethan und die in ihrer Hülle niedergelegten ewigen christlichen Ideen zur Anschauung gebracht.

Was die Frage nach dem Verfasser betrifft, so drängt sich dem Leser sofort die Stylverschiedenheit von Paulus auf, der Styl ist rednerischer, ruhiger, periodischer; der Brief hat fast mehr den Karakter der Abhandlung, als eines Briefes (Valckenaer, Berger, Hug, Baur), er entbehrt des Anfangsgrußes und Namens des Schreibers, welchen Paulus nicht hinzuzufügen unterläßt, mit Ausnahme von K. 13, 19, 23 ff., auch der persönlichen Beziehungen, wie sie Paulus einzustreuen pflegt, namentlich aber steht zu dem Nachdrucke, mit welchem Paulus seine Gleichberechtigung als Apostel zu vertheidigen pflegt und besonders, wie hier, Judenchristen gegenüber sie hervorzuheben nicht unterlassen würde, K. 2, 3. in Widerspruch, wo der Verf. sich wie Lukas 1, 2. nur als mittelbaren Schüler derer, die von Anfang an vom Herrn selbst das Wort gehört, bezeichnet *). Dennoch haben die Palästina — wo wir die Leser zu suchen haben — am nächsten gelegenen Kirchen, die alexandrinische, syrische, mesopotamische, nur mit wenigen Ausnahmen den paulinischen Ursprung desselben angenommen und Clemens Alex. und Origenes die Styldifferenz sich dadurch erklärt, daß von Jenem Lukas als Uebersetzer, von Diesem ein Unbekannter als Redaktor angenommen wurde. Erst seit dem 4. Jahrhundert wird in der morgenländischen Kirche die Annahme der paulinischen Autorschaft, unter geringem nachhallendem Widerspruche, allgemein. Anders im Abendlande, wo so weit wir es zu verfolgen vermögen, in Rom, Gallien, Afrika mit Ausschluß des Hebräerbriefs nur 13 paulinische Briefe gezählt werden. Weder im Interesse der Rechtfertigung der morgenländischen Ueberlieferung, noch in dem ihrer Bestreitung haben sich bis jetzt befriedigende Gründe dieses Zwiespalts der Tradition nachweisen lassen. Von Hug, dem Thiersch und Delitzsch sich anschließen, wurde scharfsinnig ausgeführt, die abendländische Kirche sey wider den Brief eingenommen worden durch die Berufung der Monta-

*) Luther: „damit wird es klar, daß er von den Aposteln redet als ein Jünger, auf den solche Lehre von den Aposteln gekommen sey, vielleicht lange nachher (Walch XIV. S. 146).

nisten und im 3. Jahrh. der Novatianer auf Hebr. 6, 4. gegen die Wiederaufnahme der lapsi. Aber von den Montanisten selbst wird die paulinische Abfassung nicht anerkannt. In der Stelle, wo Tertullian seine frühere laxere Ansicht über das Bußwesen zurücknimmt und sich auf Hebr. 6, 4. beruft (de pudicitia c. 20.), führt er seinen Beweis aus den Schriften des Paulus und Johannes und bringt die Beweisstelle des Briefs an die Hebräer nur noch — wie er es nennt, als ein testimonium ex redundantia bei. Auch findet sich bei Novatian selbst keinerlei Beziehung auf den Brief, sondern nur bei dessen Partei. Unter diesen Umständen bleibt, wenn die orientalische Ueberlieferung nicht festgehalten werden soll, nur übrig, ein Bekanntwerden des Briefs im Abendlande ohne beigefügte Tradition über den Verfasser anzunehmen. Wäre nämlich ein Verfasser genannt worden, so hätten die Abendländer nicht, wie sie es thun, schwanken können, ob Barnabas oder Clemens der Verfasser.

Sind nun die äußeren Argumente dem paulinischen Ursprunge so günstig, so lassen sich auch mit mehr oder weniger Recht folgende innere Gründe hinzufügen. Was K. 13. von den äußeren Verhältnissen des Verf., namentlich von seinem näheren Verhältniß zu Timotheus berichtet, läßt sich, wenn auch nicht ohne Schwierigkeit, doch am ehesten aus der Geschichte des Paulus erklären. K. 10, 30. findet sich ein Citat aus 5 Mos. 32, 35., welches wörtlich weder mit dem hebräischen Text, noch dem der LXX genau entsprechenden des Paulus übereinstimmt, Röm. 12, 19., so daß auch von Böhme, Bleek, de Wette daraus auf eine Bekanntschaft des Verf. mit dem Brief an die Römer geschlossen wurde. Was die Sprache anlangt, so lassen sich mehrfach Hebraismen nachweisen, lexicalische sowohl als grammatische. Ist die Stylart von der paulinischen verschieden, so ließe sich wohl mit Dr. Paulus in der Einl. zum Brief an die Hebr. S. XVI sagen: „ein Mann dieser Art und Kraft hat nicht nur einerlei Phraseologie und Constructionsart; gerade weil er nicht wie ein Rhetor seine Schule gemacht hat, ändert die Materie bei ihm schnell die Form des Ausdrucks und der Rede.“ Ein entscheidender Beweis hiefür liegt vor, falls man die paulinischen Reden in der Apg. weder mit den Tübinger Kritikern als Fiktion, noch auch als Reproduction durch den Verf. der Apg. ansehen will. Man vergleiche eine nach Sorgfalt der Satzbildung und Tonfall der Rede so ganz mit dem Briefe an die Hebr. parallele Periode wie die Apg. 26, 4. 5. Die Typologie des Briefes ist paulinisch, ebenso eine Anzahl Lehrartikel nach Inhalt und Form des Ausdrucks: 1) Gott der Grund und das Ziel aller Wesen, 2, 10., vgl. Röm. 11, 36. 1 Kor. 8, 6. 2) Die Lehre von Christo als *εἰκών* Gottes und Vermittler der Weltschöpfung, 1, 1—3., vgl. 2 Kor. 4, 4. Kol. 1, 15. 16. 3) Die Lehre von Christi Erniedrigung und Erhöhung 1, 4; 2, 9., vgl. Phil. 2, 8. 9. 4) Daß Christus dem Tode die Macht genommen 2, 14., vgl. 1 Kor. 15, 54. 55. 57. 2 Tim. 1, 10. 5) Daß Christus ein für allemal für die Sünde gestorben und nun über alles Leiden für dieselbe erhaben, 9, 26. 28; 10, 12., vgl. Röm. 6, 9. 10. 6) Christus der Mittler, *μεσίτης*, zwischen Gott und den Menschen, 12, 23., auch *ἔγγυος*, 7, 22. 7) Die hohepriesterliche Vertretung Christi bei'm Vater, 7, 25., vgl. Röm. 8, 34. und so noch mehrere andere Parallelen, namentlich auch mit dem Brief an die Kolosser. Dazu kommen Berührungen mit dem individuellen Sprachkarakter des Paulus, wie *ἐντυγχάνειν*, 7, 25., *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης, παρησία* und *καύχημα, ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς, σκιὰ τῶν ἐπουρανίων* u. s. w. Diese Verwandtschaft in Lehre und Ausdrucksweise läßt sich indeß nicht weniger bei einem Schüler des Apostels erwarten, als bei dem Apostel selbst. Daß in den paulinischen Reden der Apg. in irgend einem Maße ein Einfluß des Berichterstatters anzunehmen, darauf führen wenn nicht mehr, wenigstens zwei dem Lukas durchaus eigenthümliche Ausdrücke: *ἀποφθέγγομαι*, 26, 25., vgl. Apg. 2, 4. 14., *προχειρίζεσθαι*, 26, 16., vgl. 3, 20; 22, 14. Möchte indeß auch der urkundliche Karakter jener Reden sich durchgängig festhalten lassen, so ist's doch ein Anderes mit gerichtlichen Reden, auf welche wohl auch bei einem Paulus eine Meditation vorauszusetzen seyn möchte, und bei Briefen. Jedenfalls bieten die paulinischen Briefe, auch wo der rednerische Ton überwiegt, Röm. 8, 31 f.

1 Kor. 15, 55., nur Beispiele der Rhetorik des Herzens und nicht der diesem Brief eignen Rhetorik des Studiums. Daher auch schon Luther: "es ist ein glaubwürdiger Wahn, die Epistel sey nicht St. Pauli, darum daß sie eine gar geschmücktere Rede führt, denn St. Paulus an anderen Orten pfleget." Die hie und da in dem Briefe vorkommenden Hebraismen finden sich auch in gebildeten Schriftstellern wie Josephus und treten gänzlich zurück hinter dem rein griechischen Styl, zu welchem im N. T. nur die Reden des letzten Theils der Apg. eine Parallele darbieten. Endlich das Zusammentreffen des Citats aus 5 Mos. 32, 35. läßt sich daraus erklären, daß es in jener bestimmten Form in den allgemeinen Gebrauch übergegangen.

Bei weitem überwiegend stellt sich in Betreff der inneren Entscheidungsgründe die Verschiedenheit der Verfasser dar. Möchte man auch die hier fehlende Polemik gegen die *ἔργα νόμου* und die Beschneidung, das Fehlen solcher paulinischen Hauptthemata wie die Rechtfertigung aus dem Glauben, die Bedeutung der Auferstehung Christi und die Gleichberechtigung der Heiden aus dem speciellen Zwecke des Briefes und dem Karakter der Gemeinde mehr rechtfertigen können, als es der Fall ist, so hat es doch gar nicht den Anschein, als ob der Apostel jene Hauptthemata nur da behandelt habe, wo ein bestimmter polemischer Zweck vorhanden war. "Geht es doch selbst, wird treffend von Dietlein "das Urchristenthum" bemerkt, dem modernen Schriftsteller, der nicht mit der ganzen Persönlichkeit arbeitet, so, daß — ganz ohne unmittelbare Veranlassung die Selbstverwahrung nach der Seite hin, wo er mit Angriffen am meisten zu kämpfen hat, als Grundton durch alle seine Werke klingt." Wir haben ein Beispiel an Luther, der auch in der Auslegung des schlichtesten Psalms einen Schlag auf die Mönche und ihre Kappen nicht zurückhalten kann. So wird die Polemik des Briefs an die Römer keineswegs auf die Herrschaft jenes jüdischen Gesetzesvertrauens der römischen heidenchristlichen Gemeinde schließen lassen, welche der Brief schon nach seiner ganzen Anlage bekämpft; selbst in einem Briefe wie der an die Philipper vergißt Paulus der Hauptgegner seiner Wirksamkeit nicht. So wird sich nun auch die fehlende Beziehung auf die Hauptartikel paulinischer Predigt nicht bloß aus der Beschaffenheit der Hebräer, an welche der Brief gerichtet ist, erklären lassen. Um so weniger, da sich zeigen läßt, wie paulinische Glaubensartikel von dem Verf. in eigenthümlich modificirter Weise vorgetragen werden: so seine Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre, welche wesentlich nur die Lehre von einer objektiv und subjektiv durch Christi Tod zu Stande gekommenen Weihung ist. Was die Sprache anlangt, so läßt sich auch die Differenz nicht bloß in der Stylverschiedenheit und in der Reinheit der Sprache nachweisen, sondern auch Idiotismen gerade dieses Verfassers finden sich hier, wie der vorzugsweise Gebrauch von *ὁ Ἰησοῦς, ὁμολογία, μακροθυμία, ὅθεν* u. s. w. Besonders auffällig ist aber die Differenz in der Citationsweise. Während Paulus, auch wo er die LXX citirt, zeigt, daß ihm dabei der hebräische Text vor Augen steht, dem er auch öfter ausschließlich folgt, führt der Verf. dieses Briefes überall nur die LXX an, auch wo sie falsch übersetzt, wie 11, 21; 13, 15., und argumentirt selbst aus falsch übersetzten Stellen, wie 10, 5; 2, 7.: gerade in einem Briefe an Judenchristen wird man dies am wenigsten erwarten. Während ferner die Citate des Paulus mit dem cod. Vatic. zusammenstimmen, trifft der Brief an die Hebr. wenigstens überwiegend mit dem cod. Alex. zusammen. Während Paulus mit *ὡς γέγραπται, κατὰ τὸ γεγραμμένον* oder *Μωϋσῆς λέγει, Δαβὶδ λέγει* u. a. citirt, citirt dieser Brief alle Aussprüche direkt als Rede Gottes mit alleiniger Ausnahme von 2, 6. Endlich, was vor Allem in Anschlag zu bringen: als einen, der nur abgeleiteterweise von dem unmittelbaren Urapostel das Ev. überkommen, hätte Paulus sich nimmermehr, am wenigsten vor einer judenchristlichen Gemeinde, bezeichnet. Ganz entgegengesetzt urtheilt freilich der neueste Commentator, Ebrard, zu 2, 3.: "dieser Beweis ist aber ohne alle Kraft; mögen andere Gründe gegen die paulinische Abfassung sprechen — nur auf unsere Verse berufe man sich nicht! Ein Anderes ist, den Auferstandenen einmal gesehen zu haben, ein Anderes, ein Ohrenzeuge der von Christo verkündigten *σωτηρία*, d. h. der ganzen Offenbarung Gottes in

Christo zu seyn.« Aber wenn Paulus, 1 Kor. 9, 1., schreibt: »bin ich nicht ein Apostel? bin ich nicht frei? habe ich nicht den Herrn Christum gesehen?« — beruft er sich bloß auf dieses Gesehenhaben als auf ein vereinzeltes, mit seinem Apostolat nicht in Zusammenhang stehendes Faktum? bezeichnet er damit nicht seine direkte Erwählung vom Herrn, kraft deren er auch seine Unterweisung nur unmittelbar vom Herrn selbst empfangen hat, Gal. 1, 1. 12. und war dieses nicht auch nothwendig, wenn Paulus als Gleichberechtigter den Uraposteln zur Seite treten sollte? — Selbst der bisher von den Bestreitern des paulinischen Ursprungs festgehaltene Zusammenhang des Briefes mit der paulinischen Schule wird von Köstlin in dessen neuester Abhandlung über den Hebräerbrief bestritten, indem nach ihm der Brief seiner letzten Grundlage nach im Judenchristenthum wurzelt, in welchem es, schon in Folge von Andeutungen Jesu, an einem Fortschritte über den gesetzlichen Standpunkt hinaus nicht gefehlt habe, so daß unser Verfasser unter Mitwirkung alexandrinischer und paulinischer Einflüsse, auch ohne unmittelbaren Zusammenhang mit Paulus, den ihm eigenthümlichen Lehrtypus habe entwickeln können (Zellers Jahrb. 1854. S. 478. 481): »Der ganze Geist des Christenthums war von Anfang an ein solcher, der sich mit den jüdischen Formen nicht begnügen konnte und ihrer nicht mehr bedurfte, obwohl ein klares Bewußtseyn hierüber sich nur allmählig zu bilden vermochte, weil der Stifter der christlichen Religion zwar in diesem Geiste gelebt und gewirkt und einzelne Erklärungen in dieser Richtung gegeben, eine bestimmtere Verständigung aber hierüber wie über so vieles Andere der Zukunft überlassen hatte.« Insofern sich hierin wieder eine Annäherung an die kirchliche Ansicht ausspricht, liegt etwas Richtiges in dieser Ansicht, nur läßt sich doch wohl nicht verkennen, daß die Berührungen mit dem paulinischen Lehrtypus ein näheres Verhältniß zu Paulus voraussetzen, als hiemit zugestanden wird.

Bei dieser theilweisen Verwandtschaft und theilweisen, wenn auch größeren Verschiedenheit des inneren Karakters und der dem paulinischen Ursprunge so günstigen äußeren Bezeugung ist daher auch noch in neuerer Zeit von einigen Kritikern die paulinische Abfassung vertheidigt worden, von Storr, E. W. Meyer, Scheibel, de Groot, Stuart, Gelpke, Paulus, Stein, Klee, während Andere die mittelbare paulinische Abfassung durch einen Apostelgehülfen, meist Lukas, als Vereinigungsmittel der sich entgegenstehenden Instanzen ansehen zu können glaubten: Stier, Hug, Delitzsch, Guerike, Ebrard. Dagegen wurde nach Tertullian's Vorgange Barnabas als Verf. angesehen von Camerarius, Twesten, Ullmann (Stud. u. Kr. Bd. I. H. 2.), Wieseler (Chronol. d. ap. Z.A. S. 504), Thiersch (comment. histor. de ep. ad Hebr. 1848). Die Mehrzahl glaubte einen Alexandriner annehmen zu müssen: Eichhorn, Seyffarth, Schott, B.-Crusius, insbesondere den Apollos, wie Luther, Clericus, Semler, Bleek, de Wette, Reuß, Credner. Für Apollos haben sich nun die neuesten Forscher namentlich durch die zwei Gründe bestimmen lassen, durch das Apg. 18, 24. ihm gegebene Prädicat eines *ἀνὴρ λόγιος* und *δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς*, sodann durch die bei einem Alexandriner besonders vorauszusetzende Bekanntschaft mit philonischer Lehre und Hermeneutik. Dieser letztere Gesichtspunkt greift in die gegenwärtigen, auf die Gesammtansicht über den Karakter des Christenthums so einflußreichen Untersuchungen über die Entstehung des Christenthums aus einem durch alexandrinische Philosophie befruchteten Boden ein und erhält dadurch besonderes Interesse. Eine eingehendere Prüfung ist dieser Frage gewidmet worden in der neu ausgearbeiteten 3. A. meines Comm. zum Br. an die Hebr. S. 80 f. Wenn Grotius, Clericus, Mangy, Bleek (Bd. I. S. 399), Schwegler (nachapost. Zeitalter II. S. 314), ja selbst Delitzsch und Stengel sogar eine direkte Benutzung philonischer Schriften durch den Verf. annehmen zu dürfen glaubten, so ist nachgewiesen worden, daß nicht nur die Beweise hiefür haltlos sind, sondern auch überhaupt für die Uebereinstimmung des Verfassers mit Lehre und Hermeneutik des jüdischen Alexandriners *). Durchaus bestätigen sich die

*) Auch noch von Köstlin (Zellers Jahrb. 1854. S. 413) wird behauptet: „Wir dürfen

treffenden Bemerkungen Neander's, daß der realistisch-praktische Karakter des Christenthums auch die Lehre dieses Briefes von philonischer Lehre wesentlich unterscheide (Pflanzung S. 855. 4. A.). — Nichtsdestoweniger muß die Kritik unter den verschiedenen möglichen Schülern des Apostels, welche als Verfasser des Briefs angenommen sind, am ehesten bei Apollos stehen bleiben. Ist nämlich der Verf. ein paulinischer Schüler, so muß er ein hervorragenderer Geist und ein selbständig missionirender *ἀπόστολος* gewesen seyn: neben Apollos könnten dann nur Clemens Romanus und Barnabas in Betracht kommen, aber der Erstere hat unsern Brief selbst citirt, Barnabas wird von selbst ausgeschlossen, wenn der ihm zugeschriebene Brief ächt ist: so bleibt nur Apollos, der Alexandriner übrig, dessen Prädikate in der Apg. dem Verf. dieses Briefes so ganz angemessen sind, denn wenn auch weniger nach dem doctrinellen, so doch nach dem schriftstellerischen Karakter weist dieses Lehrschreiben vorzugsweise auf Alexandrien hin. Besonders stark liegt der Unterschied unseres Verfassers von Paulus darin zu Tage, daß bei diesem sich die unmittelbare Beredtsamkeit der Geistesfülle, bei jenem die Bildung der Schule zu erkennen gibt. So fragt sich nun, ob sich außerhalb Alexandriens eine solche rhetorische und hermeneutische Bildung bei einem Juden erwarten lasse. Von vornherein ableugnen möchten wir dies nicht, doch ist jedenfalls Alexandrien der Ort, wo diese literarische Bildung am ehesten erworben werden konnte. Daß Apollos mit einer gewissen Selbständigkeit missionirte, geht aus dem ersten Brief an die Korinther und Tit. 3, 13. hervor; auch hat er sich nach Apg. 18, 28. besonders die Thätigkeit unter den Juden zum Ziel gesetzt und nach V. 25. schon als ehemaliger Johannesjünger den Juden von Christo gepredigt, so daß auch ein Zusammenhang mit den palästinensischen Christen keineswegs, wie de Wette meint, undenkbar ist.

Richten wir aber unseren Blick auf die Leser des Briefs und werden unter den *Ἑβραῖοι*, an welche derselbe gerichtet, palästinensische Leser verstanden, so können doch wiederum Zweifel entstehen, ob Apollos, ja ob überhaupt ein Mann aus der paulinischen Schule der Verf. des Briefes seyn könne. Einen freien Spielraum würde die Kritik freilich haben, wollte man mit Wieseler, Köstlin diese alte, vielleicht schon von Anfang an zu dem Briefe gehörige Ueberschrift ganz aus dem Spiele lassen. Da dies jedoch, so lange nicht zwingende Gegengründe vorliegen, unbefugt wäre, so muß die besonnene Forschung doch zunächst dem durch diese Ueberschrift gegebenen Fingerzeige nachgehen. Die gewöhnliche Voraussetzung auch bei Bleek, de Wette, Winer, Delitzsch ist nun die auf Apg. 6, 1; 9, 29. gestützte, daß *οἱ Ἑβραῖοι* an sich schon auf palästinensische Judenchristen hinweise; allein an sich sagt der Name *Ἑβραῖος* weder etwas über Geburt und Wohnort aus, noch auch über die Sprache der so Bezeichneten — nicht über Geburt und Wohnort, denn Paulus, der Tarsenser, nennt sich *Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων*, Phil. 3, 5.; 2 Kor. 11, 22., auch nicht über die Sprache, denn Eusebius nennt den in Aegypten gebornen Hellenisten Philo *Ἑβραῖος* (h. e. 2, 4.), ebenso den Aristobulos: *τὸ μὲν γένος Ἑβραῖος* (praep. ev. 8, 8.). Theodoret führt den griechischen Josephus als *συγγραφεὺς Ἑβραῖος* ein (opp. II, 1246.). Das Verhältniß ist dies, daß *Ἑβραῖος* die Abkunft von dem alten Volke markirt, daher Josephus und Philo stets *Ἰουδαῖοι* gebrauchen, nur in der alten Geschichte bei beiden zuweilen *Ἑβραῖοι*, vgl. meinen Comm. 3. A. S. 97. Ueberwiegend haftet daher an dem Namen *Ἑβραῖοι* die Beziehung auf die alte Sprache, während jüdische Sitte und Religion durch *Ἰουδαϊσμός* bezeichnet wird. Nie heißt die Sprache *Ἰουδαϊκή*, außer an einigen Stellen der LXX als wörtliche Uebertragung von יְהוּדִית — sondern stets *Ἑβραῒς διάλεκτος* (Jos. Ant. 10, 1, 2., de Maccabaeis §. 14. Luk. 23, 38.). Auch noch andere Beweise bieten sich dar, daß also diese *Ἑβραῖοι* auch die jüdische Landessprache gesprochen haben müssen. Nun ist von

---

eine Vertrautheit des Verfassers mit den Schriften Philo's als eines der sichersten Ergebnisse betrachten." Von meinem Commentar hat der Verf. nur die frühere Ausgabe vor sich gehabt und ihn daher in seiner Untersuchung nicht berücksichtigt.

mir a. a. O. ausgeführt worden, daß wir in der Zeit, wo der Brief geschrieben worden, das aramäische Idiom nicht nur bei parthischen, babylonischen, mesopotamischen Juden herrschend, sondern selbst in Aegypten auch noch zu schriftstellerischem Gebrauch in Uebung zu denken haben. Dennoch wird diese weitere Sphäre wieder dadurch beschränkt, daß es die Ueberschätzung des Priesterthums und Opfer= und Tempelcultus ist, gegen welche unser Brief sich richtet. Es läßt sich aber nachweisen, daß unter den Juden in den genannten Gegenden Festreisen nach Jerusalem nur zur seltenen Ausnahme gehören, wie selbst ein Philo nach seiner eigenen Angabe nur einmal in seinem Leben eine Festreise unternommen hat. Dies nöthigt dennoch, falls die Ueberschrift nicht gänzlich außer Acht gelassen wird, eine palästinensische Gemeinde als Leserkreis zu denken. Dann aber tritt zu der erwähnten Schwierigkeit, ob zu einer solchen bei dem feindlichen Geiste, welcher sich unter den Judenchristen nach Apg. 21. offenbart hatte, ein näheres Verhältniß zu einem Manne aus paulinischer Schule denkbar sey, noch die zweite hinzu, ob gerade an Ἑβραῖοι ein griechischer Brief gerichtet seyn könne. Soll daher doch ein ausländischer Leserkreis gesucht werden, so ist nach dem Vorgange von Chr. Schmidt, neuerdings von drei verschiedenen Seiten die Wahl auf Alexandrien gefallen: so nämlich Wieseler, chronol. Synopse S. 479, Bunsen, Hippolytus and his age II. 140. und Köstlin in der angeführten Abh. Obwohl nun diese letztere mit Geschick manche entgegenstehende Bedenken zu beseitigen versucht oder wirklich erledigt, so bleiben doch noch folgende zwei Hauptbedenken zurück. Da der Inhalt des Briefes eine rein jüdische Gemeinde voraussetzt und keinerlei Beziehung auf Heidenchristen enthält, so fragt sich: läßt eine solche sich gerade in Alexandrien erwarten? Die Zurückhaltung von der hellenischen Nationalität steht doch sonst in Proportion zu der größeren oder geringeren Strenge der Gesetzbeobachtung. Um wie viel laxer in der Diaspora das Verhalten selbst in Betreff der Beschneidung, zeigt das von Jos. Ant. 20, 2, 5. erzählte Beispiel des Ananus, aus Philo ist es von alexandrinischen Juden bekannt. So soll nun, nach Köstlin, auch unter den dortigen Judenchristen das Ritualgesetz nur „unvollständig" beobachtet worden seyn (a. a. O. S. 393). Und eine solche Gemeinde sollte alle heidnischen Elemente von sich ferngehalten haben? Nachdem sie Christen geworden, sollte ihnen noch größere Strenge, ja die Gefahr des Rückfalls in das levitische Judenthum nahe getreten seyn? Diese Alexandriner, von denen selbst der Jude Philo, ein wohlhabender Mann, nur Einmal das Heiligthum besucht, sollten als Christen die ernstliche Ermahnung, sich von dem Tempelcultus nicht fesseln zu lassen, dem die meisten wohl nie beigewohnt, bedurft haben? Wieseler hatte hier an das ägyptische Surrogat des jerusalemschen Tempels, den Tempel von Leontopolis denken zu dürfen geglaubt: von Köstlin wird dies mit Recht als ein unglücklicher Gedanke bezeichnet, aber er selbst weiß dies Bedenken nur durch die Annahme zu beschwichtigen, daß die starrgläubige, der philonischen Theologie entgegengesetzte, jüdische Partei in Alexandrien diesen Christen zugesetzt, öfteren Tempelbesuch von ihnen gefordert haben dürfte. Muß nun zu Gunsten dieser Hypothese überdies noch die mit dem ursprünglichen Texte, so weit wir es zu verfolgen vermögen, verbundene Ueberschrift ganz außer Acht gelassen werden, so wird man es doch als das Sichrere ansehen, bei palästinensischen Lesern stehen zu bleiben. Daß nun die griechische Sprache kein Hinderniß macht, ist schon anderweitig durch Paulus, Hug erwiesen und neuerdings von mir a. a. O. auch durch talmudische Belege dargethan worden, welche die merkwürdige Thatsache bestätigen, daß selbst Homer den gelehrten Rabbinen nicht unbekannt gewesen, und daß die Kenntniß der griechischen Sprache sich selbst auf den palästinischen Landmann erstreckte! Was aber das freundliche Verhältniß zu einem Pauliner betrifft, so ist hier die Schwierigkeit nur aus der irrigen Vorstellung hervorgegangen, als ob man sich alle Judenchristen Palästina's ausnahmslos nur als Gegner des Apostels zu denken habe. Schon von Ritschl in der „altkath. Kirche" S. 135 ist die Ansicht der Tübinger Schule beschränkterweise dahin ausgesprochen worden: „Die judenchristliche Opposition hat einen verschiedenen Karakter und gehört an verschiedenen Orten den beiden Abstufungen an, in welcher das Juden=

christenthum sich dargestellt hat." Der Paulus, dem nach Gal. 2. die Urapostel die Bruderhand gereicht haben, der mit den vor ihm selbst bekehrten Männern Andronikus und Junias (Röm. 16, 7.), mit dem palästinensischen Propheten Agabus und mit Ananias, Barnabas, Markus in Freundschaft gestanden, der den Jerusalemern wiederholte Spenden gebracht, den Jakobus und die Aeltesten freundlich aufnehmen (Apg. 21, 18.), der sollte nur Feinde und Gegner in Jerusalem gehabt haben? Nicht einmal bei den in Jerusalem und der Diaspora Ansässigen (Apg. 2, 5; 6, 1.) sollte eine mildere Gesinnung stattgefunden haben, als bei den Pharisäern?

Die Zeit der Abfassung läßt sich mit ziemlicher Sicherheit bestimmen. Von Schmid, bibl. Theol. II. 61. ist die Ansicht erneuert worden, daß der Brief nach der Zerstörung des Tempels geschrieben, um nachzuweisen, wie nunmehr thatsächlich das Gesetz im Christenthum aufgehoben sey. Allein die Präsentia (8, 4; 9, 6. 7. 9; 13, 10.) können um so weniger anders als von dem Fortbestehen des Cultus verstanden werden, als K. 8, 13. das Institut nicht als ein schon untergegangenes, sondern als ein gealtertes und im Verschwinden begriffenes bezeichnet wird. Andererseits kann auch zur Zeit der Abfassung Jakobus nicht mehr an der Spitze der jerusalemschen Gemeinde gestanden haben, da sonst der Verf. es sich nicht herausgenommen hätte, in so autoritativem Tone zu den Lesern zu sprechen. So wird man denn auf den Zeitraum vom Tode des Jakobus, a. 62 od. 63, bis etwa zum Anfange des jüdischen Krieges a. 67 geführt. — Die Ansicht über den Ort der Abfassung wird durch die Auffassung des *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* 13, 24. bedingt. Seit Semler wurde dies, auch von Bleek, de Wette erklärt "die aus Italien Geflohenen," und dann wäre der Abfassungsort außerhalb Italiens zu suchen. Es ist aber nachweislich, daß durchaus kein sprachliches Bedenken entgegensteht, den Ausdruck = *οἱ Ἰταλιῶται* zu nehmen, wie neuerdings auch Ebrard, Köstlin (a. a. O. S. 389). Dann wird man — nicht auf Rom selbst, aber auf das südliche Italien als Abfassungsort geführt, wo es, wie die Apg. 28, 13 f. zeigt, damals bereits christliche Gemeinden gab.

Auch der Zustand der Gemeinde, auf welchen die Polemik des Verfassers schließen läßt, führt am ehesten auf Palästina. Nicht auf die Ueberschätzung des Ritualgesetzes (außer 13, 9.), der Beschneidung, der abrahamitischen Abstammung richtet sich dieselbe: hiezu war nur gegenüber der Selbstüberschätzung des judenchristlichen Elementes in gemischten Gemeinden Veranlassung gegeben, sondern nur auf die Verkennung der höheren Würde Christi und seines Versöhnungswerkes im Verhältniß zu Moses, dem Aaronitischen Priesterthum und dem vorbildlichen Versöhnungsinstitute. Wenn irgendwo, so mußten in den christlichen Gemeinden Palästina's ebionitische Tendenzen sich leicht geltend machen können, eine Folge derselben mußte eine Verkennung des Werthes des ideellen christlichen Versöhnungswerkes seyn: in dem Maße als diese geistige Einsicht zurücktrat, mußte das realistisch Sinnenfällige des jüdischen Cultus und Priesterthums auf's Neue Anziehungskraft gewinnen. Dazu kommt, daß der Römerbrief, im 2. Jahrh. das test. XII patriarch. darthut, welchen Anstoß dem jüdischen Bestandtheile der Kirche die immer mehr eindringende Heidenfülle gegeben, welche das judenchristliche Element zu verdrängen drohte. Auch im 2. Jahrh. bietet das test. XII patriarch. ähnliche Gesichtspunkte der Polemik dar, es hat zum Hauptzweck, zu zeigen, daß Christo nicht bloß die königliche, sondern auch die hohenpriesterliche Würde zukommt, daß ein neues Priesterthum durch ihn begründet worden, doch ohne Nachfolge (Levi §. 8. 18.), daß der König Israels aus Levi's und Juda's Stamme (Simon §. 7. Joseph §. 19.), daß er einen neuen Bund gegründet u. s. w.

Mißbrauch und Mißhandlung in der Auslegung haben diejenigen biblischen Schriften sich am meisten gefallen lassen müssen, welche den mit dem Reflexionskarakter der modernen Zeit am meisten contrastirenden symbolisch-typischen Karakter an sich tragen, wie die Apokalypse und der Brief an die Hebräer. Während der Zweck desselben gerade der, aus der sinnlich-alttestamentlichen Hülle die ewige ideelle Wahrheit hervorzuziehen, wurde in der katholischen Kirche die Opfer- und Priestersymbolik benutzt, um einen auf's

Neue versinnlichten Opfer- und Priestercultus zu unterstützen. Während in der älteren protestantischen Kirche die Auslegung einen verhältnißmäßig geistigen Karakter behält, hat in der protestantischen Exegese die realistische Gnosis von Bengel in den Vorstellungskreis des Briefes einen Realismus hineingebracht, welcher auch in die Gegenwart noch fortwirkt. Zu K. 12, 24. führt Bengel emphatisch aus, daß Christus nicht in seinem verklärten Körper, sondern außer demselben sein Blut in den Himmel gebracht. Von Rieger, einem seiner Schüler, wird zum Beweise hinzugefügt, daß Off. 1, 14. Christus mit weißem Haar, also blutlos, bleich erschienen sey. Hiernach wird dann diesem Blute insonderheit eine fortdauernde reinigende und heiligende, von der versöhnenden Kraft seines Todes unterschiedene, Einwirkung zugeschrieben — eine Ansicht, welche zunächst in der Oetinger'schen, dann in der Menken'schen, Osiander'schen Schule Eingang gefunden und ein wesentliches Moment in der von Kahnis gegebenen Exposition der lutherischen Abendmahlslehre bildet (die Lehre vom Abendmahl S. 64 f.). Während die alte lutherische Kirche, Calov, Hunnius, Balduin unter dem Allerheiligsten, dem himmlischen Jerusalem, dem Berge Zion nichts Anderes als die Kirche verstanden hatten, dringt Oetinger, Menken, Stier (Brief an die Hebräer I. S. 137. 198. II. S. 319) darauf, daß nicht nur das himmlische Heilige und Allerheiligste, sondern auch das himmlische Jerusalem und der Berg Zion realistisch-lokal gefaßt werde. — Dem Zeitgeiste Semler's mußte diese ganze Allegorik unbegreiflich seyn und wird daher aus bloßer Accommodation zu krassen jüdischen Vorstellungen angesehen (Semler, „Versuch einer freien theologischen Lehrart“ S. 447), so dann auch Ernesti, Döderlein, Griesbach, selbst noch Ammon (biblische Theologie III. §. 7.). Als eigene Befangenheit des Verfassers wurden dagegen alle diese Vorstellungen angesehen von dem seines Prinzips sich bewußteren Rationalismus (Wegscheider, institutiones §. 136.), es kam der Mangel an ästhetischer Geschmacksbildung hinzu: so berührte sich denn die äußerste Linke mit der äußersten Rechten, indem die Offenbarung Johannis von Züllich, der Brief an die Hebräer von Böhme und Röth im Sinne des krassesten Realismus ausgelegt wurde. Die jenseitige Stiftshütte ist nach Böhme ein figmentum Judaicum, quo haec gens divina omnia sibi soli tribuens loco suo sanctissimo summam dignitatem conciliare studuit (zu K. 8, 2.). Die Rückkehr zu einem tieferen Verständnisse wurde von de Wette angebahnt in der Abhandlung „über die symbolisch-typische Lehrart des Briefs an die Hebräer“ in der theologischen Zeitschr. v. Schleiermacher, de Wette und Lücke, B. I. u. II.

Die gelehrteste und ausführlichste Bearbeitung des Briefes ist die von Bleek, der Brief an die Hebräer. 1828. 2 Thle. Ihm folgte mein Commentar in der dritten neu ausgearbeiteten Ausgabe 1850. Geistvoll ist die Erklärung de Wette's zu nennen, 2. A. 1847. Die neueste Bearbeitung als Theil des Olshausenschen Commentars ist die von Ebrard, der Brief an die Hebräer 1850. A. Tholuck.

Hebräische Poesie. Zur bequemern Uebersicht dieses eben so reichen und anziehenden, als noch lange nicht nach sichern ästhetischen und kritischen Grundsätzen verarbeiteten Stoffes wollen wir die Andeutungen, welche uns der beschränkte Raum hier erlaubt, unter drei Gesichtspunkte bringen, den nationalen, den biblischen, den technischen. Die beiden ersten sollen sich mit Inhalt, Karakter und Geschichte der Dichtkunst bei den Israeliten beschäftigen, der letztere mit den Formen derselben. Geflissentlich aber halten wir die beiden ersten so scharf auseinander, nicht weil dies in der Natur der Sache liegt, sondern weil wir uns heute einer annoch ganz unfertigen Wissenschaft (der Geschichte der hebr. Literatur) gegenüber befinden, deren Fehler aufgedeckt und gemieden werden müssen, ehe an den Aufbau der rechten mit Erfolg geschritten werden kann.

I. Die Poesie war bei den Hebräern wie bei allen bekannten Völkern älter als die Prosa; Gefühle sind früher wach als Ideen, und jedenfalls das Bedürfniß diese zu sammeln ein jüngeres als das jene auszusprechen. Der Mensch nach der Natur singt lange ehe er schreibt, und es gibt Völker, die nur jenes, nicht dieses gelernt und geübt haben. Bei den Israeliten finden wir Dichtung so weit hinauf als unsre Kunde von

ihnen überhaupt reicht, das heißt von da an wo die Geschichte sie uns als eine Nation vorstellt, von der Einwanderung in Kanaan bis zum Untergang des Staates, also in einem Zeitraum von beiläufig acht Jahrhunderten, und wenn nicht alles trügt, noch geraume Zeit über letztere Epoche hinaus. Und diese Dichtung ist wie sie bei der Culturstufe der Nation seyn konnte, welche einerseits in zuchtloser Ungebundenheit Mühe hatte, sich in höhere gesellschaftliche Ordnung zu fügen, der Natur näher und doch in ewigem Kampfe mit ihr, an Arbeit langsam sich gewöhnend, an Streit und Beute sich vergnügend, und die Bürgschaft des Genusses nicht in Gesetz und Form, sondern in der individuellen Kraft besitzend; andrerseits aber allmählig für eine höhere Gesittung herangebildet wurde, durch religiösen Unterricht, Anhänglichkeit an die Scholle und das auf beides gegründete, von einer heiligen Ueberlieferung getragene Nationalbewußtseyn. Der Hirt feierte seine Liebe, der Held seinen Sieg mit Sang und Saitenspiel. Kurze Skolien verewigten das Andenken an große Begebenheiten und wurden wohl später noch bei Jahresfesten feierlich abgesungen. So Goliaths Erlegung durch David (1 Sam. 18, 7.); so die Heldenmähr von dem Eselskinnbacken, womit Simson die Philister schlug (Richt. 15, 16.). Daneben bildeten sich längere Gedichte, welche Schlachten und Siege ausführlicher beschrieben, wie das Lied 4 Mos. 21, 27 ff., das andre, woraus ein Bruchstück Jos. 10, 12.; besonders das herrliche Deboralied, die Krone aller patriotischen Poesie Israels, zugleich das älteste längere Stück, welches ganz auf uns gekommen ist. Das Volk kleidete seine schlichte Weisheit in rhythmische Sprüche, Klugheits- und Hausregeln, wie sie überall die Frucht eines langsamen aber sichern Urtheils sind. Alles was die Menge geistig bewegte, sprach sich im Liede aus; die Spiele des Friedens mochten es nicht entbehren; es war Bedürfniß zur Ruhe vom Kampfe; es erheiterte die Festmahle (Jes. 5, 12. Amos 6, 5.) und Hochzeitgelage (Richt. 14.); es klagte die hoffnungslose Todtenklage (2 Sam. 3, 33.); es einigte die Massen, beglückte die Einzelnen, und war wie überall ein Hebel der Cultur. Jünglinge und Mädchen wetteiferten im Erlernen schöner Gesangstücke und erheiterten damit die festlichen Zusammenkünfte auf den Dörfern, oder die noch höher gehaltenen am Stammheiligthum. Die Jungfrauen zu Schilo ergingen sich jährlich mit Tanz und Spiel in den Weinbergen (Richt. 21, 19 f.); die von Gilead wiederholten die traurige Geschichte von Jephta's Tochter (Richt. 11, 40.); die Knaben lernten Davids Trauergesang auf Jonathan (2 Sam. 1, 18.); Hirten und Jäger bei abendlicher Muße an den Brunnen der Wüste sangen Lieder mit Flötenbegleitung (Richt. 5, 11.). Die Auffindung einer Quelle war Gegenstand der Freude und Liedfeier (4 Mos. 21, 17.). Der Schmied rühmt trotzigen Muthes die Frucht seiner Arbeit (1 Mos. 4, 23.). Räthselspiel und Witzwort erheitert das gesellige Mahl (Richt. 14, 12 f. 1 Kön. 10.). Selbst in die niedrigsten Sphären verirrte sich der Geist der Verskunst und diente unwürdigen Verhältnissen (Jes. 23, 15 f.) Nach außen hin ein rauhes derbes Faustrecht, ein kühnes wagendes Heldenthum, tägliche Fehden und Abenteuer, genährt und geweckt von glühendem Nationalhaß wie er noch jetzt im Sohne der Wüste lebt; Spott dem Ueberwundenen, Preis dem Sieger, Ritterdank von Jungfrau und Barde für den Beutebeladenen bei der Heimkehr (Richt. 5, 29. 2 Sam. 1, 24. Ps. 68, 13.); die schöne Fürstentochter dem Tapfersten verheißen und ihr Besitz der Preis einer Heldenthat (Richt. 1, 12. 1 Sam. 17, 25; 18, 17 ff.); im Frieden der annoch freiere Umgang der Geschlechter; die Feste des Landlebens, Ernte, Schafschur, Weinlese, überall mit Gelagen und Lust verbunden (Richt. 9, 27. 1 Sam. 25.), die ganze alte Geschichte Israels wie sie vorliegt in den losen und trümmerhaften Sagen der Heldenzeit, wie sie sich abspiegelt in dem idyllischen Gemälde patriarchalischer Zustände, läßt uns einen wunderbaren Reichthum poetischer Empfindung und Darstellung ahnen, von welcher freilich durch die Ungunst der Zeit und unter den Händen wohlmeinender aber unpoetischer Verarbeiter Vieles verloren gegangen, unter denen moderner Scholiasten und Scholastiker unendlich viel Mehreres durch Staub und Tünche fast unkenntlich geworden ist. Wir brauchen nicht erst mit Hülfe unsrer Phantasie dichterische Elemente in diese Welt hin-

einzutragen und der Natur oder Erinnerung ihre klangvollern Töne abzulauschen, um uns daraus eine Poesie nach unserm Geschmacke zu schaffen; die rauhere Sprache und das rauhere Gemüth haben hier Saiten angeschlagen, deren Musik vielleicht unsre Systeme „genirt,“ aber nur um so sicherer ein Bürgerrecht in der wirklichen Geschichte hat. Und noch ist nicht erwähnt, daß vor Allem Religion und Gottesdienst mit Gesang und Spiel und Tanz verbunden war (2 Sam. 6, 12 f. Jes. 30, 29. Jer. 31, 4. Ps. 68, 26 u. s. w.), daß in den Schulen Dichtkunst und Saitenspiel gelehrt wurde (1 Sam. 10, 5.); daß auch der ernstere Weise, der heilige Redner, der Prophet nicht nur die gehobene Sprache redete, sondern, wie überall im Alterthum, in der Form und im Vortrag wie in der Begeisterung, ein Dichter war, in Wort und Geist der Erde und ihrer Armuth entrückt. Doch es genüge das Gesagte, um Jedem der Sinn dafür hat begreiflich zu machen, daß eine Geschichte der hebräischen Literatur, wie sie freilich noch nicht existirt und noch nie versucht worden ist, auch von Volks- und Nationalpoesie Vieles und Schönes zu erzählen haben würde.

Man hat schon oft den Versuch gemacht, die hebräische Poesie in ihrer Eigenthümlichkeit zu karakterisiren. Dies ist schon insofern mißlich, als wir ja nur von einer einzigen Art derselben hinreichende Muster besitzen, die Karakteristik also nie eine allgemeine werden mag. Noch weniger wurde aber jener Zweck dadurch erreicht, daß man sich oft mit Kategorieen moderner oder klassischer Poetik behalf oder gar es bei einigen in der Luft schwebenden Bezeichnungen und Bewunderungsformeln bewenden ließ. Dieser Tadel trifft vielfach eines der berühmtesten einschläglichen Werke, das des englischen Bischofs Rob. Lowth (de sacra poesi Ebraeorum ed. Michaelis 1777. ed. Rosenmüller 1815), welcher übrigens, wie wenige seiner Zeit, Sinn und Geist für die Sache hatte. Dagegen hat unser großer Herder (Geist der hebräischen Poesie 1782) wohlweislich das Theoretisiren gemieden und dem Gemüthe des Lesers das Heiligthum zu erschließen sich bestrebt, was ihm freilich überall, wo kein Gemüth war, und so auch bei den tonangebenden Schriftgelehrten der Gegenwart, mißlungen ist. Müßten Elemente für eine ganz allgemein gehaltene ästhetische Kritik aufgesucht werden, und zwar ganz abgesehen von dem Inhalte, wie er uns jetzt vorliegt, so wäre zunächst zu bemerken, daß die hebräische Poesie die Hauptkaraktere der westasiatischen (von semitischer Bildung bedingten) theilt. Sie ist 1) eine wesentlich subjektive, indem überall die Individualität des Dichters selbst spricht, eigne Empfindungen, Wünsche, Anschauungen vortragend, nirgends das außer ihm liegende, menschliche oder natürliche, als solches rein für sich selbst sich geltend macht. Der Hebräer hat daher, wie der Semit überhaupt, weder Epos noch Drama, weil zu diesen beiden Gattungen eben gehört, daß die Persönlichkeit des Dichters verschwinde, ja daß er die Kraft habe, sich in eine ganz fremde Persönlichkeit zu versetzen, ohne daß diese dabei ihrer Eigenthümlichkeit entkleidet werde. Wir treten mit dieser Behauptung in den entschiedensten Widerspruch gegen jede theologische Theorie, welche den traditionellen Begriff einer ganz passiven Inspiration dem Verständnisse der hebräischen Poesie zum Grunde legen wollte, was ja bei unserm nationalen Gesichtspunkte ohnehin wegfällt. Die hebräische (semitische) Poesie ist 2) sententiös. Damit wollen wir sagen, daß die einzelnen Gedanken sich meist nur lose und äußerlich aneinander hängen, so daß ihre Ordnung sehr oft eine andre, ihre Zahl eine größere oder geringere seyn könnte, ohne daß das Ganze an Rundung verlöre. Organische Gliederung, Fortschritt der Gedanken, Tirade, sind exceptionelle Erscheinungen, wenigstens durchaus nicht nothwendig; jede Versstrophe, jedes Beit oder Distichon bildet meist ein ganzes für sich und könnte eben so gut seine Stelle wechseln mit dem vorhergehenden oder nachfolgenden unbeschadet des Sinnes und Eindrucks. Wenn Eingangsideen noch häufig genug, ja selbst mit rhetorischer Fülle, die Gedichte eröffnen, so fehlt es eben so oft an Schlußgedanken, bei welchen Geist und Ohr zugleich zur Ruhe und Befriedigung kämen. Die Mitwirkung des Urtheils ist auch hierin von der Herrschaft des Gefühls neutralisirt. Die hebräische Poesie ist 3) auch sinnlicher als unsre abendländische, selbst als die romantische. Zunächst erinnern wir

hier an ihren Reichthum von Bildern, der ja sprüchwörtlich geworden ist, wobei aber nicht bloß die Vergleichungen, sondern vorzüglich die Metaphern zu beachten sind, welche das Bild unmittelbar an die Stelle des zu beschreibenden Gegenstandes setzen und oft unwillkührlich sich zur Allegorie ausspinnen. Insofern aber das Volk selbst noch enger mit der Natur zusammenhängt und weniger durch Städteleben und literarische Cultur sich über dieselbe zu erheben gelernt hat, sind auch die Bilder lieber und leichter aus einer Sphäre genommen, welcher sich der klassisch gebildete (d. h. einer höhern gesellschaftlichen Stufe entstammende) Geschmack abgewendet hat, oder welcher er nur in conventioneller Auswahl noch sein Auge zuwendet. Wir erinnern namentlich an die Bilder aus der Thierwelt, welche ja selbst in den freigewählten Eigennamen der Menschen, wir möchten sagen in der idyllischen Poesie des Familienlebens, eine Rolle spielt. Damit hängt auch außerhalb der eigentlichen Dichtkunst, der große Hang zur Symbolik zusammen, welche jeder abstrakten Idee eine concrete Form leiht, in der Dichtkunst aber die Vorliebe zur Prosopopöe, d. h. zu derjenigen Redefigur, welche diese Ideen personificirt, leblose Gegenstände mit Gedanken, Empfindungen, Rede ausstattet. Hierin ist die Poesie der Israeliten so sehr die Grundform alles ihres höhern Denkens gewesen, daß selbst die nüchterne Geschichtschreibung vielfach in ihre Farbe sich kleidet und die eigentliche philosophische Speculation, auf hebräischem und jüdischem Boden aus derselben erwachsen ist, und darum die systematisirende Verstandesarbeit der Theologen, jüdischer und christlicher, das denkbar Unpoetischeste, was es geben mag, sich in dem Wesen jener Speculation so schwer zurechtgefunden, so jämmerlich verirrt hat. Aus demselben Elemente stammen auch die unzähligen, für unsre Denkweise nicht selten anstößigen Anthropomorphismen, die ja bekanntlich mit den religiösen Anschauungen der Hebräer so innig verwachsen sind. Beispiele von allem diesem anzuführen ist überflüssig, da wir bei unsern Lesern eine mehr als nur oberflächliche Kenntniß des A. T. und eine Hermeutik voraussetzen, bei welcher die Poesie überhaupt zu ihrem Rechte kommen mag.

Ebenso scheint es uns nicht nothwendig eine genauere Aufzählung aller derjenigen Erzeugnisse, althebräischer Dichtkunst zu versuchen, von denen sich eine Spur erhalten hat, und welche unter unsern gegenwärtigen Gesichtspunkt gebracht werden können. Wir schreiben hier keine vollständige Literaturgeschichte, sondern wollen uns über einen einzelnen Punkt zur Vermittlung weiterer und selbständiger Studien im Allgemeinen orientiren. Das aber mag noch eingeführt werden, daß, bei dem Umstande, daß ursprünglich die Gedichte durch das Gedächtniß allein erhalten und fortgepflanzt wurden, frühe das Bedürfniß der Sammlung sich fühlbar machte, wie dies auch anderwärts, z. B. bei den Arabern der Fall war. Es wurden Anthologieen älterer Gedichte veranstaltet, wie dies noch in späterer Zeit mit Psalmen und Sprüchen geschah. Zwei solcher Anthologieen werden uns namhaft gemacht, das Buch der Kriege Jahwehs (ס׳ מִלְחָמוֹת יי׳ 4 Mos. 21, 14.) und das Buch Hajjaschar (ס׳ הַיָּשָׁר Jos. 10, 13. 2 Sam. 1, 17.) wohl vom ersten Worte so geheißen, welche, wenn auch vielleicht erst einige Zeit nach David entstanden, doch uralte Lieder, nach den mitgetheilten Bruchstücken zu urtheilen, meist patriotischen Inhalts enthielten.

Die neuern Schriftsteller, welche sich mit der hebräischen Poesie überhaupt befaßt haben, auch Lowth und Herder, und so wesentlich die sogenannten Einleitungen in's A. T. und was der Mühe werth ist, am Schlusse dieses Artikels verzeichnet zu werden, nehmen auf dieselbe als eine mit allgemeinen Culturzuständen in Verbindung zu setzende weniger Rücksicht und beschäftigen sich vorzugsweise mit derselben als der biblischen, zu welcher wir jetzt ebenfalls übergehen.

II. Mit großem Unrecht hat man in neuerer Zeit die Bibel A. T. einen Codex der hebräischen Nationalliteratur genannt. Ihr Inhalt gehört allerdings zu letzterer; sie ist aber ihrem Zweck und ihrer Anlage nach wesentlich ein Lese- und Lehrbuch zum Behufe der religiösen Erziehung der Nation gewesen und hat zu diesem Ende einen Theil der vorhandenen Nationalliteratur in sich aufgenommen, wählend und verarbeitend, und

so zugleich vom Untergang gerettet. In dieser besondern Sammlung ist nun ebenfalls vieles ganz eigentlich Poetische anzutreffen, aber es versteht sich von vorneherein, daß dasselbe mehr oder weniger ein jenem Zwecke Dienendes, also religiöse Poesie seyn wird, eine Gattung, von welcher wir also mit größerer Kenntniß reden können, deren Eigenthümlichkeiten und Vorzüge aber nur mit Vorsicht als der poetischen Nationalliteratur der Israeliten überhaupt angehörig betrachtet werden dürfen. Indessen müssen wir sofort uns über die Bedeutung des Ausdrucks „religiöse Poesie“ verständigen. Nicht alle Dichtungen, welche das A. T. enthält, fallen eigentlich und unmittelbar unter diesen Begriff. Wir wollen hier nicht einmal zunächst von dem Hohen Liede reden, von welchem wir allerdings halten, daß nur eine erzwungene allegorische Umdeutung ihm eine religiöse Beziehung beilegen mag; denn wir sind überzeugt, daß eben eine solche demselben eine Stelle in der Sammlung verschafft und gesichert hat. Wohl aber ist zu erinnern, daß namentlich in die Geschichtserzählung eine ziemliche Anzahl von Gedichten verflochten ist, die man nicht nach ihrem nächsten Zwecke als religiös belehrende, wohl aber nach ihrem Geist und Sinn als aus religiöser Quelle fließende, religiösem Glauben Zeugniß gebende, somit auch denselben stärkende betrachten kann. Der Name muß also in einer weitern Fassung genommen werden. Die jüdischen Gelehrten selbst begriffen unter dem Titel poetischer Bücher eigentlich nur drei: Psalmen, Sprüche, Hiob, und es wurden dieselben darum im Orignal mit einer besondern Accentuation bedacht, in der griechischen Uebersetzung aber sogar in abgesetzten Verszeilen (στιχηρῶς, στιχηδὸν) geschrieben. Aber mit ganz gleichem Rechte sind Hohes Lied und Klaglieder hier zu nennen, von denen im Griechischen nur ersteres nebst dem Prediger Salomo stichenweise geschrieben wurde. Außerdem dürfen die meist ausgezeichnet schönen Dichtungen 1 Mos. 49. 2 Mos. 15. 5 Mos. 32. 33. Richt. 5. 2 Sam. 1. Jes. 38, 10 f., und zerstreute Psalmen 1 Sam. 2. Jonas 2. 2 Sam. 23. rc. oder Prophetensprüche 4 Mos. 23. 24. nicht übergangen werden, vieler kleinerer Bruchstücke nicht zu gedenken, deren wir schon oben erwähnt haben. Noch wichtiger ist die Bemerkung, daß viele Stücke in den prophetischen Büchern, ohne alle Frage, nach Form und Gedanken, der poetischen Literatur zuzuweisen sind, und daß überhaupt hier die Grenze, in beiderlei Rücksicht eine schwer zu bestimmende, schwebende ist. Mit gleichem Rechte, vielleicht mit mehrerem, als die ältere Theologie die sämmtlichen Verfasser alttestamentlicher Bücher zu den Propheten rechnete, könnten auf dem Grunde literarisch-ästhetischer Beurtheilung die eigentlich sogenannten Propheten zu den Dichtern gezählt werden, freilich die einen viel eher als die andern, aber keiner ohne alle Ansprüche. Indessen wollen wir der Gewohnheit folgen und beide Sphären hier auseinander halten, um ja keiner derselben einen fremden oder unzulänglichen Maßstab anzulegen.

Wenn nun auch die genannten Ueberbleibsel der hebräischen Poesie, angesichts ihres muthmaßlichen hohen Alters immerhin als sehr zahlreich müssen erkannt werden, so ist es bei dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft noch eine mißliche Sache eine historische Ordnung in dieselben bringen zu wollen, sowohl was ihre Epoche als was ihre Verfasser betrifft. Jedermann weiß, wie weit hier die Meinungen auseinander gehen. Während die ältern Vorstellungen als Dichter der Reihe nach und getrost aufführen die Patriarchen Lamech und Jakob, Moses, Mirjam, Bileam, Debora, Hanna, David und seine Zeitgenossen Assaph, Heman, Ethan, die Korachiden, Salomo u. s. w., hat die Kritik gegen diese Namen, entweder überhaupt, oder doch hinsichtlich ihrer Betheiligung in dem vorausgesetzten Umfange, gewaltige Zweifel erhoben und oft Jahrhunderte zwischen sie und die Entstehung der auf sie zurückgeführten Lieder eingeschoben. Es ist nicht dieses Ortes, die auf diesen Gegenstand bezüglichen Verhandlungen in's Einzelne zu verfolgen; sie müssen ohnehin, soweit sie ganze Bücher betreffen, in den diesen gewidmeten Artikeln vorkommen. Ob eine Verständigung darüber je den Streit zum Abschluß bringen wird, steht dahin; da die anscheinend einfach literarhistorischen Fragen unläugbar mit theologischen zusammenhängen, und für Viele wohl gerade eben nur solche sind, so ist schwer

abzusehen, wie eine vollkommene Uebereinstimmung in den wesentlichern Punkten erzielt werden könnte. Selbst die allgemeinsten Urtheile, daß Sprache, Struktur, Originalität, Klarheit der Diktion oder Schwierigkeit der Satzfügung Kriterien des relativen Alters seyen, haben sich nicht durchaus stichhaltig gefunden oder sind in der Anwendung sofort unzulänglich gewesen.

Wir fassen daher lieber unsern Gegenstand von einer mehr theoretischen Seite an und sehen uns nach der Möglichkeit um, die vorhandene poetische Literatur der Hebräer einer Klassification zu unterwerfen, um so über ihr Wesen etwas Näheres zu ermitteln. Mit Uebergehung alles dessen was die moderne Aesthetik in dieser Hinsicht gelehrt hat, behaupten wir, daß im Bewußtseyn des Israeliten selbst, und abgesehen von der eigentlichen prophetischen Rede, alle Poesie unter zwei Kategorieen oder Gattungen sich reihte, welche auch durch besondere Namen geschieden waren, שִׁיר und מָשָׁל, was wir allenfalls mit lyrischer und didaktischer Poesie übersetzen können. Etymologisch genommen sind freilich diese beiden Namen einander nicht entgegengesetzt, wohl aber im Sprachgebrauche. Der erstere heißt ein Lied, ein Singstück, der Gesang selbst, und rechtfertigt so unmittelbar die von uns gegebene Uebersetzung. Poesie und Musik sind ursprünglich überall näher verbunden, lyrische Poesie die älteste, verbreitetste, sehr oft einzige. Gerade über die Art der Verbindung beider bei den Hebräern ist aber wenig, oder ehrlicher gesprochen, nichts Gewisses zu sagen, und die besonders in den Psalmüberschriften uns erhaltnen Notizen sind für uns bis heute unlösbare, wie verschieden auch gelöste, Hieroglyphen. Eine weitere Scheidung der lyrischen Poesie in mehrere Unterarten, nach Maßgabe derselben Quelle (מִזְמוֹר, שִׁגָּיוֹן, מִכְתָּם, תְּפִלָּה, תְּהִלָּה, מַשְׂכִּיל, u. s. w.) dürfte nur insofern gelingen, als das Lexikon die nöthige Auskunft bei einem entsprechenden Inhalt gibt; das ist aber eben nur ausnahmsweise der Fall, und die Inschriften selbst scheinen nicht nach einem festen Schema gemacht zu seyn. Uns bleibt kaum etwas Anderes übrig, als das Vorhandne nach diesem Inhalte und nach der vorherrschenden Stimmung zu trennen, wo wir denn allerdings, neben den eigentlichen religiösen Liedern, mehr nationale und patriotische, selbst kriegerische, ferner Trauerlieder (קִינוֹת) individuelle und allgemeine, Liebeslieder (שׁ׳ יְדִידוֹת), unter jenen aber wieder persönliche und öffentliche, Lob- und Danklieder (שׁ׳ תּוֹדָה), Gebete, Festhymnen, in unendlicher Abstufung, klagende, hoffende, verheißende u. s. w. unterscheiden können. Selbst in unserm Psalmbuche allein finden sich Beispiele fast für alle diese Rubriken. Es ist sehr schwer, ohne das Gebiet der klaren und festen Begriffe zu verlassen, in eine nähere Karakteristik überzugehen; auf der einen Seite, besonders auch in den Psalmen selbst, geht die Lyrik sehr oft in eine einfache, schwunglose Lehrweise über; auf der andern, z. B. im Hiob, erhebt sich die Lehrrede zu den höchsten lyrischen Ergüssen. In einzelnen Stücken, in historischen Psalmen, im Deboraliede hat man sich verleiten lassen können, fast einen Ansatz zum Epos zu finden, dort freilich von der praktischen Anwendung, hier von der subjektiven geistigen Theilnahme sofort in die andern Gebiete zurückgeführt. Wir können es daher kaum tadeln, wenn einige Kritiker sogar von der Scheidung zwischen dem didaktischen und lyrischen überhaupt abgerathen haben, während andere sich in haarspaltende Rubricirungen verirren wollten. Im 19. Psalme z. B. liegen beide Elemente, nach Schwung, Sprache, Versmaß so schroff und unvermittelt neben einander, daß Mehrere auf den Gedanken gekommen sind, das Gedicht in zwei sich ganz fremde zu trennen. Immerhin dürfen wir festhalten, daß das Wesen der Lyrik das unmittelbare Vorherrschen der individuellen Empfindung ist, welche sich ihres Gegenstandes bemächtigt, das Schöne und Erhabene in ihm aufsuchend oder ihm dessen Gewand leihend, ihm Leben und Bewegung mittheilend, oder aber sich selbst genießend durch den natürlichen, vergegenwärtigenden, malenden Ausdruck. Und so verstanden dürfte die hebräische Lyrik, so wenige eigentliche Berührungspunkte man auch zwischen ihr und den andern finden mag, über das Meiste, was das Alterthum dieser Art uns hinterlassen hat, weit hinausgehen an Innigkeit, Tiefe und Adel; nur das, was wir Grazie nennen, ist der semitischen Literatur weniger inwohnend.

Schwieriger ist es, die zweite Hauptgattung auf den Grund des angegebenen technischen Namens zu karakterisiren. Die Wurzel משל drückt den Begriff einer Vergleichung aus: מָשָׁל wäre demnach ein Gleichniß, und nehmen wir hinzu, daß aus der Zusammenstellung zweier anscheinend fremdartiger Dinge, z. B. aus der materiellen und moralischen Welt, ein belehrender Gedanke sich ergeben kann, und erinnern uns dabei, daß der Orient von jeher eine Virtuosität in so gearteter Belehrung gehabt hat, so kommen wir auf die Vorstellung, daß ursprünglich eben diese mit jenem Namen bezeichnet war, später aber wohl der Ausdruck eine allgemeinere, von dem Zwecke hergeleitete Anwendung erfuhr. Wie dem auch seyn wolle, er vertritt für uns folgende Gattungen: a) die Fabel, wovon Richt. 9, 7 f. 2 Kön. 14, 9 f. zwei, doch nicht gerade in poetischer Form vorgetragene Beispiele erhalten sind. b) Die Parabel, 2 Sam. 12, 1 f. Jes. 5, 1 f., wozu wir auch die Allegorie rechnen wollen, welche ausdrücklich מָשָׁל genannt wird, Ez. 17, 2; 24, 3. c) Der Sinnspruch, der Sittenspruch, das Sprüchwort, drei Gattungen, welche wir verbinden, weil sie auch im Geiste des hebräischen Volkes nicht streng geschieden waren, und auch in den verschiedenen Sammlungen von מְשָׁלִים (Spr. 10, 1; 25, 1.), welche vereinigt unter dem Namen Salomo's auf uns gekommen sind, bunt durch einander stehen. In den allermeisten Fällen sind darin wirkliche Vergleichungen gegeben, welche in zwei parallelen Sätzen irgend eine Sitten- oder Klugheitsregel, eine Thatsache der Erfahrung mit und ohne Urtheil in prägnanter Kürze und oft in witziger Combination aufstellen und dem Geiste einprägen, so zwar, daß das dienende Glied voransteht, der beabsichtigte Hauptgedanke den Schluß macht. Wie sehr diese Definition gerade auch auf das speciell sogenannte Sprichwort passe, s. 1 Sam. 10, 12. Ez. 18, 2. d) Das Räthsel, welches ja wesentlich auf einer Vergleichung beruht. Sofern es einen zu lösenden Knoten bietet (wie auch die Allegorie, Ez. 17, 2.) heißt es חִידָה Richt. 14, 12 f., 1 Kön. 10, 1. Auch die Spr. 30. gesammelten, obgleich von anderer Art als die unsrigen, vereinigen die Elemente einer Vergleichung und einer Frage; nur gehört hier die Antwort sogleich mit zum Gedicht und gibt ihm so fast die Art einer witzigen Sentenz. e) Das Spottgedicht (Jes. 14, 4. Hab. 2, 6.), welches ja, zumal im natürlichen Ausdruck derber volksthümlicher Empfindung, eben von Vergleichungen seine größte Schärfe borgt, daher die häufige Redensart: zum מָשָׁל werden, was bald mit Sprüchwort, bald mit Spott übersetzt wird. f) Das eigentliche Lehrgedicht (vgl. Ps. 78, 2; 49, 5.); wohin wir zunächst viele Psalmen rechnen, welche über religiöse und sittliche Dinge, das Walten der Vorsehung, das Verhältniß des menschlichen Thuns zum Urtheile Gottes, die Geschichte, nicht sowohl singen als reflectiren. Auch der erste Theil des Spruchbuchs (Kap. 1—9.) mag hier erwähnt werden, wenn man nicht lieber annimmt, daß die Ueberschrift (cf. 1, 6.) wesentlich auf die nachfolgenden Gnomen oder das Ganze sich bezieht. Und bei so fortgehender Ausdehnung des Begriffs mögen denn zuletzt auch Hiob (27, 1; 29, 1.) und Kohelet (12, 9.) hier genannt werden; ersteres Buch seinem Rahmen nach ein Epos, seiner Form nach ein Dialog (kein Drama), seinem poetischen Werthe nach wetteifernd mit dem Schönsten, was die hebräische Lyrik hervorgebracht hat, aber seiner Absicht nach ein Lehrgedicht, eine große schwer zu erringende Wahrheit aus dem klaren Spiegel einer gründlich durchgesprochenen Geschichte, also durch Vergleichung, entwickelnd und in's Licht setzend; das letztere aber, bei weit geringeren Ansprüchen auf poetische Natur, namentlich durch häufigen Ansatz zur Spruchweisheit, hier eine Stelle verdienend. Insofern endlich Prophetenwort ebenfalls dem Zwecke der Belehrung dient, heißt auch dieses מָשָׁל 4 Mos. 23. 24. Und insofern Belehrung erst durch das sinnende Nachdenken des Hörers ihren Zweck erreicht, ist sie zugleich ein Rathe- oder Räthselwort חִידָה Spr. 1, 6. Ps. 49, 5; 78, 2. u. s. w. Vgl. überhaupt: *C. Aurivillius,* de poesi biblica Diss. p. 74 sqq. *S. Ravius,* de poeseos hebr. praestantia 1800. Meyer, Hermen. des A. T. II. 313 ff. *L. Dibbits* de poesi hebr. Traj. 1818. *P. Sarchi* essay on hebrew poetry Lond. 1824. B. F. Guttenstein, poet. Literatur der Israeliten 1835.

III. Daß jede Poesie eine eigenthümliche, von der gewöhnlichen Redeweise verschie-

dene Sprache habe, liegt im Begriffe selbst. Diese Eigenthümlichkeit beruht nun einmal in der Wahl der Ausdrücke, deren die gemeine Sprache immer mehrere zu verlieren Gefahr läuft, während die Dichtkunst den vorhandenen Reichthum sorgsam pflegt und sich damit gerne schmückt; ja selbst ihn zu mehren sucht. So findet man auch bei den hebräischen Dichtern eine Reihe von Wörtern, welche die alttestamentliche Prosa nicht anwendet, die aber durch ihren Gebrauch in andern semitischen Mundarten sich als gleich altes Sprachgut ausweisen, oder wenigstens durch die Etymologie ihr Bürgerrecht bekunden. (Vgl. G. J. L. Vogel, de dialecto poetica carm. hebr. 1764.) Viel mehr aber unterscheidet sich die Sprache der Poesie durch ihre künstliche Form, welche nach besondern Gesetzen sich regelt, darum sie auch eine gebundene heißt. Diese Technik der Poesie, wofern sie nicht zur bloßen Mechanik herabsinken will, muß ihre Regeln einerseits von der Natur ihres Gegenstandes, andrerseits vom Ohre und von der Musik hernehmen. Daß auch die hebräische Dichtkunst sich dieser natürlichen Bedingung unterworfen hat, versteht sich von selbst; wie aber die Mittel zum Zwecke hierin sehr mannigfaltig sind, und nicht überall die gleichen, so frägt sich eben (ein langjähriger, viel irreführender Streit), welche derselben bei den Dichtern des A. T. zur Anwendung gekommen sind.

Am meisten fällt in's Auge und Ohr diejenige Kunstform der Poesie, welche wir den Reim nennen, und welche in der modernen Literatur die herrschende geworden ist. An Mitteln, den Reim zu gewinnen, fehlt es der hebräischen Sprache gar nicht, wie die neuere jüdische Poesie zur Genüge lehrt. Das A. T. kennt ihn nicht, und die Versuche ihn zu finden (z. B. Clericus zu 2 Mos. 15.) haben sich durch das Ergebniß selbst gerichtet. Vermeintliche Ansätze dazu, wie Ps. 8, 5. Jes. 33, 22. Hohel. 3, 11. 1 Mos. 4, 23 f., wir sagen gern, noch unzählige andre, sind natürliche Erzeugnisse der einmal gegebenen Sprachformen und im Lateinischen noch häufiger. Nirgends ist der Reim in einem ganzen Gedichte angewendet. Indessen ist hier zweierlei zu bemerken. Die hebräische Poesie kennt die Assonanz und liebt sie gelegentlich (wie denn selbst die arabische Prosa eine Virtuosität darin hat und sucht — Korân und Hariri). Die Assonanz ist auch ein Reim, aber nicht nothwendig ein am Ende der Zeilen erscheinender und es ist gewiß nicht reiner Zufall, daß Ps. 124., nach den Accenten abgetheilt, in dieser Weise das Ohr angenehm berührt, oder daß Klagl. 5. in 22 Versen vierzigmal oder mehr derselbe Ton (ânu, ênu, înu, u. s. w.) vorkömmt. Allein diese Erscheinung ist selten und kann als Versuch Einzelner betrachtet werden; sie ist kein Gesetz der Poesie überhaupt. Noch weniger die Alliteration, d. h. der Gleichklang der Wörter nach ihren Anfangsconsonanten. Sie gehört mehr der Naturpoesie des Volkes in Sprüchen und Witzworten, als der Kunstpoesie an. Man hat bemerkt, daß zahlreiche, aber doch im Texte ganz vereinzelte, Beispiele bei Jesaja (z. B. 5, 7; 21, 2; 29, 6. u. s. w., aber auch sonst Hos. 8, 7. Nah. 2, 11. Hohel. 8, 6. u. s. w.) vorkommen; zur Regel, wie im Altdeutschen, wird sie nirgends.

Zweitens ist in der Poesie leicht erkennbar die Theilung des Textes in gleiche Glieder, kürzere oder längere. Jene nennen wir Verse, diese Strophen. Verse, nicht im modernen sondern im alttestamentlichen Sinne, sind eigentlich der Regel nach (daß die masorethische Abtheilung hier vielfach störend eingreift ändert an der Sache nichts) für sich bestehende Redetheile, dieses um so mehr als wir es für einen Hauptkarakter der hebräischen Poesie erkannt haben, in solchen kleinen, abgeschlossenen, an einander gereihten Versen sich zu bewegen. Sie sind regelmäßig zweigliedrig (=zeilig), auch wohl dreigliedrig, worüber unten. Die Glieder unter sich, so wie die Verse unter sich, können von gleicher Länge seyn, aber sowohl Gedanke als Musik können auch Ungleichheit verlangen oder rechtfertigen. Im Hebräischen wie überall. Mehrere Verse zusammen bilden eine Strophe. Zum Wesen des Strophenbaus gehört die Gleichartigkeit derselben in einem Gedichte, nach Form und Verszahl. Wo dieselbe nicht zu entdecken ist, muß billig an dem Vorhandenseyn der Strophentheilung selbst gezweifelt werden. Es ist aber heutiges Tages zur Mode geworden, überall und immer Strophen zu finden und für jede

Sonderbarkeit in deren rein willkürlicher Herstellung nicht nur psychologische, sondern auch theologische Motive zu suchen. Aeußerlich wird die Strophe am einfachsten markirt durch das Refrain, oder den wiederkehrenden Schlußvers (z. B. Ps. 42—43. 57. Jes. 9, 7 ff. Amos. 1. 2.), oder durch den alphabetischen Anfang (was aber weniger poetische Technik als Spielerei ist), so daß entweder Vers und Strophe zusammenfallen (Ps. 25. 34. 145. Spr. 31, 10 ff. Klagl. 1. 2. 4.) oder nicht (Ps. 9—10. 37.), oder innerhalb der Strophen die alphabetische Ordnung sich wiederholt (Ps. 119.) oder selbst innerhalb der Verse (Ps. 111. 112. Klagl. 3.). Innerlich aber rundet sich die Strophe durch den Gedanken selbst ab und durch die gegenseitige Beziehung der einzelnen Theile des Gedichtes (z. B. Ps. 2. 68. 104. 114. 2 Mos. 15. u. s. w.). (Vgl. Köster in den Studien 1831. I. Wocher in der Tübinger Quartalschr. 1834. S. 613 ff.)

Mit dem Verse eng verwandt ist in der hebräischen Poesie drittens der Parallelismus, d. i. die regelmäßige Nebeneinanderstellung symmetrisch gebauter Sätze, oder vielmehr die eigenthümliche Natur des hebräischen Verses ist eben dieser Parallelismus. Die Symmetrie ist dabei aber nicht sowohl eine äußerliche, als eine ideelle; sie liegt wesentlich im Verhältniß des Ausdrucks zum Gedanken, indem letzterer, verschiedenartig gewendet, den Stoff zu mehreren zusammengehörigen Verszeilen gibt. Entweder nämlich wird derselbe Gedanke zwei- und mehrmal synonymisch mit wechselnden Worten wiedergegeben, oder aber er wird von zwei entgegengesetzten Seiten, antithetisch, aufgefaßt. Entweder bildet jede Verszeile einen ganzen, in allen einzelnen Elementen der parallelen Zeile entsprechenden Satz, oder aber die Verdoppelung trifft nur eines oder zwei Elemente des Satzes, während die übrigen ohne Parallele auf die zwei Zeilen vertheilt werden. Ferner erstreckt sich der Parallelismus auf zwei oder drei Verszeilen; in letzterm Falle entweder dreimal synonym (Ps. 1, 1.) oder nur zweimal, und dann mit einer einleitenden (Jes. 43, 5.) oder abschließenden (Ps. 123, 2.) Zeile den Gedanken abrundend Er kann aber auch vier Glieder umfassen, so daß die Wiederholung einfach und eine vierfache ist (Jes. 43, 2.) was aber schon selten vorkömmt und bei Uebertreibung (Ps. 19, 8 f.) matt wird; oder, wie häufiger, so daß die Zeilen zwei und zwei zusammengehören ab — cd (Jes. 43, 4.) oder eleganter ac — bd (Ps. 33, 13 f.). Der antithetische Parallelismus ist überhaupt seltner und dann meist zweigliedrig (Spr. 27, 7.), doch auch viergliedrig und verschränkt (Hohel. 1, 5.). Alle diese, übrigens unendlich mannigfaltigen Formen, wechseln in den meisten Gedichten willkürlich mit einander ab, und eben diese Abwechslung trägt dazu bei, die Abstufung der poetischen Sprache bis zur rednerisch gehobenen zu einer durchaus nicht streng geschiedenen zu machen. Indessen gibt es doch eine bedeutende Anzahl Stücke, worin die vollkommenste Regelmäßigkeit angestrebt, und bei welchen darum auch die strophische Anlage eine deutlicher hervortretende ist. Dahin gehören z. B. mehrere Elegieen des Jeremias, und viele unter den spätern Psalmen. Vgl. überh. Kaiser, de parallelismi in poesi hebr. natura 1839.

Mit allem dem bisher Gesagten sind wir aber noch weit entfernt von dem, was in der klassischen, modernen, und der sonstigen semitischen Literatur in technischer Hinsicht die Hauptsache ist, von einer eigentlichen Metrik, Messung der Längen und Kürzen und Verbindung derselben nach bestimmter Ordnung (Quantität, Scansion, Versmaß u. s. w.). Eine poetische Rede ohne alles dieses, wenigstens ohne etwas davon, erscheint fast als eine contradictio in adjecto. Man hat daher vielfache Versuche gemacht, auch in den Gedichten des A. T. eine Metrik zu entdecken, und dies um so mehr, da Josephus und nach ihm Hieronymus u. A. versichern die Hebräer haben sie wirklich gehabt und ihre Gedichte seyen in Hexametern, Pentametern, und sonst verschiedenen Maßen geschrieben. Jeder Versuch aber, dies am Texte nachzuweisen, ist bis jetzt mißlungen, sey's daß man die masorethische Accentuation zum Grunde legte und so wesentlich jambische Maße herausbrachte (Bellermann, Metrik der Hebräer 1813 u. A.), sey's daß man sie vernachläßigte, wie bei der Scansion der altgriechischen Poesie, und eine neue Aussprache an die Seite setzte (Jos. Lev. Saalschütz, Form der hebr. Poesie 1825 u. 1853 u. A.).

Bei aller Willkür erreichte man nichts, was auch nur den Schein eines Gesetzes, ja eines wirklichen Wohlklangs gehabt hätte, wie er doch so oft ungesucht bei'm Lesen sich darbietet, und die Vorstellung läßt sich nicht abweisen, daß Josephus, mit dessen Sprachgelehrsamkeit es ohnehin nicht glänzend bestellt war, hier wieder einmal den Griechen gegenüber, wie so oft, den Mund zu voll genommen hat; höchstens, wie wohl Hieronymus auch, an die wechselnde Länge der Verszeilen denkend. Wenn zur Zeit dieser Schriftsteller eine Kunde von althebräischer wirklich so zu nennender Metrik existirt hätte, so müßte sich auch bei den Juden selbst, im Talmud, dieselbe erhalten haben, und wir würden Positiveres darüber wissen. Das Technische der Dichtkunst, wo es einmal geregelt war, bleibt ja selbst da noch ein Eigenthum der Sprache und der Schule, wo der Geist ganz gewichen ist. Nichtsdestoweniger sind wir überzeugt, daß zur hebräischen Poesie allerdings noch etwas mehr gehört als der Parallelismus und etwa die strophische Ordnung. Letztere hätte keinen Sinn, ersterer keine Anmuth ohne eine gewisse Art von Musik, ohne die nun einmal Poesie nicht zu denken ist. Diese Musik aber nennen wir den Rhythmus, die gefällige Anwendung der natürlichen Gesetze des Tonfalls, welche ja unläugbar, wenn sie recht gehandhabt wird, eine viel schönere Wirkung hervorbringt als die regelrechteste, roh-äußerlich getriebene Silbenzählerei, wie die Vergleichung jeder unmetrischen, selbst reimlosen, aber schön cadenzirten Dithyrambe mit dem nächsten besten französischen Alexandriner beweisen kann. Daß ein solcher Rhythmus in der hebräischen Poesie erstrebt wurde, also auch jetzt noch zu suchen sey, müßte schon dadurch gewiß seyn, daß die Dichtersprache gelegentlich gewisse eigenthümliche Formen (bes. Endungen) vorzieht, welche eine Verrückung des Accents, also eine Veränderung des Tonfalls herbeiführen (...êmo statt ...ehém; ...átha statt ...â; ...ôlu statt ...ĕlú; ...áru statt ĕrú u. s. w. in Suffixen, Pausalformen). Hin und wieder lassen sich grammatische Sonderbarkeiten, welche wir den Punktatoren zuschreiben, oder eigenthümliche Accentuation, ganz einfach aus rhythmischen Gründen erklären, und dürften vielleicht, wir brauchen gar nicht zu sagen auf Schultradition, sondern auf einem richtigen Verständnisse der Sache beruhen. (Vgl. die erste Zeile der ersten Rede Hiobs und Aehnliches.) Allein es ist doch eine sehr mißliche Sache, hierin über das Allgemeine hinausgehen zu wollen. Der Rhythmus ist so zu sagen der Athem oder Pulsschlag einer Sprache, kann also nur so lange sie lebt und aus dem Munde eines sie richtig Lesenden vernommen werden. Man wolle doch nicht glauben, daß unsre Aussprache des Lateinischen und Griechischen, welche beiden Sprachen uns doch viel näher liegen, die wahre Musik einer horazischen oder pindarischen Ode je darstellen werde, und doch haben wir dabei die Hülfsmittel einer überall gesicherten Quantität der Sylben. Wie viel mehr also müssen wir uns hüten beim Hebräischen, wo wir schlechterdings nicht wissen, wie die alte Aussprache war, ja wo wir, wenn wir's wüßten, sie wahrscheinlich mit unserm Organ nicht reproduciren könnten, Regeln der Rhythmik aufstellen zu wollen! Wobei wir es allemal erleben, daß Schwa simplex und compositum bald gezählt wird, bald nicht, Dagesch forte beachtet oder nicht, gedehnte Vokale mit ihrem fulcrum kurz gesprochen, ebenso ganze Syllabae compositae selbst mit sehr schwerfälligen Consonanten wie ר, צ, ש; überhaupt alles mit einer naiven Leichtfertigkeit abgethan wird, um nicht zu sagen mit einer despotischen Willkür, Textamputationen eingeschlossen, daß man, zuerst hingerissen von dem Schein, nur zu bald fühlt, wie der Boden einem unter den Füßen weicht und vor lauter Musik einem schwindelt. Das neueste System (E. Meier, die Form der hebr. Poesie. Tüb. 1853.) verräth eine sichere Erkenntniß der Nothwendigkeit, Alles auf sein richtiges Maß zurückzuführen, aber selbst dessen Grundidee (wenigstens für unsre Praxis die allein anwendbare), daß nur der Accent, nicht die Quantität, den Rhythmus bestimmt, wird durch die weitere Vorstellung, daß jede Verszeile zwei Hebungen, betonte Hauptsylben, haben müsse, daneben aber vorn, mitten, hinten, so viele unbetonte Nebensylben haben könne, als eben während der angegebenen Zeitdauer sich aussprechen lassen, doch wieder einerseits zu einer thatsächlichen Freigebung der ganzen Versification geführt, andrerseits zu einer Zersplitterung der

Rede in winzige Zeilchen, welche sehr oft aus einem einzigen Worte bestehen, und im Grunde wohl aus manchem prosaischen Texte sich eben so leicht herausconstruiren ließen.

Literatur: *Bellarmin*, Institt. hebr. p. 245. sq. *Buxtorf*, thes. gramm. p. 625 sq. und *Cosri* p. 406 sq. *F. Gomarus*, Davidis lyra 1637. *A. Pfeifer*, de poesi hebr. vett. 1671 und Dubia vexata p. 526. *Gb. Drechsler*, manuductio ad poeticam hebr. 1672. Calmet, bibl. Unters. II. 106 ff. *Ant. Driessen*, de poesi hebr. ex accent. restituenda 1739. *J. C. Schramm*, de poesi hebr. 1723. *Gl. Wernsdorf*, Clerici sententia de poesi hebr. 1744. Cramer's Psalmen I. 291 f. *Ch. Weise*, systema Psalmorum metricum 1740. J. D. Michaelis zu Lowths angeführte Schrift. *C. G. Anton*, de metro hebr. antiquo 1770. *C. L. Bauer*, progr. de metro hebr. 1771. *Anton*, vindiciae etc. 1772. C. L. Leutwein, richtige Theorie der bibl. Verskunst 1775. *E. J. Greve*, add. metr. Jesajae etc. Hoffmann, in der hallischen Encykl. 2. Section III. 350. *M. Nicolas*, forme de la poésie hébraïque 1833. Sommer, bibl. Abh. I. 85 ff. Ed. Reuss.

Hebräische Sprache. 1) Die hebräische Sprache ist die Sprache der Hebräer, mit welchem Namen, wenn er auch nach der den genealogischen Angaben in Genes. 10, 21. 24; 11, 16. zu Grunde liegenden Anschauung einer sehr großen, noch über die Grenzen des Kreises aller Nachkommen des Abraham hinausreichenden Völkergruppe angehört, nach feststehendem Sprachgebrauch im Alten Testament (vgl. z. B. 1 Sam. 13, 3. 7; 14, 21.) das israelitische Volk, das unter allen Nachkommen Abraham's des Hebräers (Genes. 14, 13.) die hervorragendste Stelle einzunehmen berufen war, bezeichnet wird. Der Name ist von dem gewöhnlichen Volksnamen hergenommen, sagt also nur aus, daß die Hebräer, oder, wie sie sich selbst lieber nannten, die Israeliten diese Sprache redeten, wodurch der Gebrauch derselben Sprache bei einem anderen Volke oder bei andern Völkern nicht ausgeschlossen wird. Im Alten Test. kommt die Bezeichnung hebräische Sprache nicht vor, was bei dem seltenen Gebrauche des Namens der Hebräer nicht auffallen kann; sie heißt im Gegensatze zu der Sprache Aegyptens die Sprache Kena'an's, Jes. 19, 18., was darauf hinweist, daß sie die von Bewohnern des Landes Kena'an, zu welchen außer den Israeliten noch andere Völker gehörten, gebrauchte Sprache war; sie heißt Jes. 36, 11. 13. 2 Kön. 18, 26. 28. jüdische Sprache, in Stellen, wo es auf eine Bezeichnung der den Bewohnern des Landes Juda verständlichen Sprache im Gegensatze zu einer fremden, der aramäischen, ankommt. Erst in den Schriften der späteren Juden, soviel ich weiß, zuerst im Prologe zum Buche des Jesus Sirach, dann nicht selten im Neuen Test. wird die Landessprache der Juden die hebräische genannt.

2) Wie das Volk der Hebräer ein kleiner Theil eines großen Volksstamms ist, so gehört die hebräische Sprache als kleiner Zweig einem weitverbreiteten Sprachstamm an, den man nach Eichhorn's Vorgang (Allgem. Bibliothek der bibl. Literatur Band 6. Stück 5.) den semitischen Sprachstamm zu nennen pflegt. Statt dieses Namens, der auf die Zusammenstellung der Völker in dem Verzeichnisse Genes. 10. sich stützt, aber dem ursprünglichen Sinne seiner Anordnung durchaus nicht entspricht, somit keine geschichtliche Berechtigung hat, sind in neuester Zeit andere Namen vorgeschlagen (z. B. vorderasiatischer, syro-arabischer Sprachstamm). Da bis jetzt keiner von diesen Namen allgemeinere Geltung erlangt hat, behalten wir des leichteren Verständnisses wegen hier wenigstens die gebräuchliche Bezeichnung bei.

Eine scharfe Begrenzung des Gebietes, welches der eigentliche Sitz der Völker des semitischen Sprachstammes von den Zeiten geschichtlicher Kunde an bis auf unsere Tage gewesen ist, können wir nicht feststellen, weil durch die Bewegungen und Vermischungen der Völker, vorzugsweise in den östlichen und nördlichen in nächster Nachbarschaft der unruhigen und neue Wohnsitze erstrebenden arischen Völker liegenden Gebietstheilen, die Grenzen selbst im Laufe der Jahrhunderte sich verändert haben. Für unsere Zwecke wird es auch hinreichen, wenn wir, auf genauere Bestimmungen verzichtend, als nördliche Grenze das armenische Hochland, als östliche den Tigris und das Meer im Osten von Arabien, als südliche das Meer im Süden von Arabien, als westliche den schmalen

Meeresarm zwischen Arabien und Aegypten, das mittelländische Meer und kleinasiatische Länder bezeichnen. Innerhalb dieser Grenzen entwickelten sich die semitischen Völker, welche weltgeschichtliche Bedeutung erlangt haben. Der ihnen als Schauplatz und Ausgangsstätte ihrer geistigen Bestrebungen und ihrer Theilnahme an dem Entwickelungsgange des menschlichen Geschlechts zugewiesene Theil unserer Erdoberfläche ist im Verhältnisse zu den weiten Gebieten der arischen Völker allerdings beschränkten Umfangs; doch bietet er den ihn bewohnenden Völkern einmal durch seine Lage an der Grenze dreier Welttheile und durch die Wasserstraßen, die tief in ihn hineinschneiden und eine leichte Verbindung mit fernen Ländern gestatten, sodann durch große von Wüsten und Meeren umgebene, dem Andrange fremder Völker unzugängliche Strecken, die günstigsten Bedingungen sowohl für die Ausübung eines weithin wirkenden Einflusses, als auch für die ungestörte Entwickelung eigenthümlicher Gaben und Kräfte dar.

Ueber die eben angegebenen Grenzen hinaus haben sich semitische Völker durch Wanderung, Kolonieen und Eroberungszüge ausgebreitet. Sie haben in ferne Länder ihre Eigenthümlichkeit mitgenommen und ihre Sprache und ihre Bildung oft auf lange Zeit festgehalten; die Bedingungen zu einer selbständigen Fortbildung, zu einer tieferen Begründung ihres Glaubens, zu einer vollendeteren Gestaltung ihrer Sitte auf ihren eigenen Grundlagen haben sie in fremden Gebieten nicht gefunden. Sie sind außerhalb ihrer Heimath Fremdlinge geblieben. Bestätigung dieser Thatsache bieten uns die drei größten Ausbreitungen des semitischen Stammes dar, von denen wir wissen. — 1) In den dem südlichen Arabien benachbarten Theilen Afrika's treffen wir semitische Sprachen an, von denen die äthiopische den europäischen Gelehrten schon seit längerer Zeit bekannter ist. Daß die Sprache mit Einwanderern aus dem südlichen Arabien nach Afrika gekommen ist, bezeugt die Aehnlichkeit der Inschriften, welche in Axum gefunden sind, mit den Himjaritischen, bezeugen geschichtliche Nachrichten und die körperliche Beschaffenheit der semitisch redenden Bewohner in den östlichen Theilen Afrika's (vgl. *Renan*, histoire générale et système comparé des langues semitiques, Paris 1855. 1. Theil S. 304 ff.). Ueber die Art und Zeit ihrer Einwanderung fehlen uns alle Nachrichten; wir wissen nur, daß schon in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung eine semitische Bevölkerung in Aethiopien gewohnt hat. Zu einem frischen Leben, zu Aeußerungen eigner Kraft hat sie sich nicht erhoben; auch durch die Annahme der christlichen Religion gelangte sie nicht zu einem neuen Aufschwunge; was sie aus ihrer Heimath mitgenommen oder später aus der Fremde erhalten hat, ist ein starres äußerliches Besitzthum geblieben. — 2) Vom Lande Palästina und von den in seiner Nähe liegenden Küstengegenden aus verbreiteten sich semitische Kaufleute über die Inseln und Küstenländer des mittelländischen Meeres, in großer Anzahl über die Nordküste Afrika's, wo die aus dem heimathlichen Lande mitgebrachte Sprache während vieler Jahrhunderte in Gebrauch blieb. Arnobius, Augustinus, Procopius und Andere berichten, daß eine der hebräischen gleiche Sprache noch zu ihrer Zeit, z. B. in der Umgegend des alten Carthago von den Bauern des Landes, die der römischen Bildung und dem Einflusse der römischen Sprache weniger zugänglich waren, gesprochen wurde. Die semitischen Einwanderer und Kolonieen brachten den europäischen und afrikanischen Völkern die Bildung ihrer Heimath als fruchtbare Keime, die hie und da einen günstigen Boden fanden; sie selbst gelangten nicht zu einer in sich starken, selbständigen Entwickelung. Von geistigen, durch Bethätigung eigner Kraft unter dem bedingenden Einfluß der neuen Umgebung und der neuen Wohnsitze errungenen Gütern, durch deren Besitz und weitere Mittheilung ihnen eine bleibende Stelle in der Bildungsgeschichte der Menschheit gesichert wäre, wird uns keine Kunde. Als die politische Macht ihrer Kolonieen und Staaten vernichtet ward, verloren sie jede Bedeutung und verschwanden zuletzt, fast ohne Spuren ihres Daseyns zu hinterlassen, in der Masse der Völker, in deren Mitte sie sich niedergelassen hatten. — 3) Die Araber nach Muhammed unterwarfen einen großen Theil Asiens, Afrika's und Europa's ihren Waffen und ihrem Glauben. Unter den siegreichen Fahnen des Abubekr, Oman und

Othman verbreiteten sich die kriegführenden Araber über Syrien, Persien, Aegypten, über das nördliche Afrika und die Inseln des mittelländischen Meeres; in den Jahrhunderten nach diesen großen ersten Nachfolgern des Propheten dehnte sich die Religion des Muhammed von Spanien und der Westküste Afrika's bis zur chinesischen Mauer aus. Die erobernden Araber standen bald an der Spitze mächtiger Staaten und schienen bestimmt zu seyn, Herrscher der Welt zu werden. Aber der Rückblick auf die zwölf Jahrhunderte seit Muhammeds Auftreten lehrt, daß es ihnen nicht gestattet war, lebenskräftige Schöpfungen auf sittlichen Gebieten hervorzubringen in den Ländern, wo sie eine höhere Cultur vorfanden. Die Sieger wurden, wenn wir von der Religion absehen, die sie aus ihrem Heimathlande mitgebracht hatten und in starren Formen festhielten, Schüler der Besiegten, an vielen Orten treue Bewahrer alter Wissenschaft, die sie als ein von außen gegebenes, in ihren neuen Verhältnissen wünschenswerthes Geschenk annahmen, aber nicht als freies Eigenthum zu weiterer Fortbildung und zu kräftigen Neugestaltungen zu benutzen verstanden.

3) Wir werden also nicht allein die Ursprünge und Keime der eigenthümlichen Bildungen und Leistungen der semitischen Völker, sondern auch ihr Wachsen, ihr Gedeihen und ihre Entfaltung zu der geistigen Macht, durch deren Besitz sie nach Gottes Willen berufen waren, eine weltgeschichtliche Bedeutung auszuüben, in dem Raume suchen müssen, den wir oben als den eigentlichen Sitz der Semiten bezeichnet haben. So beschränkt dieser Raum auch im Verhältnisse zu dem von anderen Volksstämmen eingenommenen ist, so bietet er doch sowohl durch geographische und klimatische Unterschiede als auch durch die Mannigfaltigkeit geschichtlicher Einflüsse eine Fülle von Bedingungen dar, welche dahin wirken mußten, daß innerhalb des semitischen Volksstammes einzelne Stämme und Völker sich von einander absonderten, verschiedene Ziele verfolgten, nach eignem Gesetz und eigner Sitte sich entwickelten und größere oder geringere Bedeutung gewannen. Geschichtliche Kunde wird uns nicht von dem semitischen Volksstamm in seiner Einheit und Gleichheit, sondern von semitischen Völkern, die sich von einander unterscheiden durch Beschäftigung und Sitte, durch Anschauungen und Vorstellungen, durch das Maß der Bildung und durch die Sprache. Wenn wir doch ohne Weiteres von einem semitischen Volksstamm als einem Ganzen reden, so geschieht es, weil schon längst in den mannigfaltigen Gestaltungen und Bildungen dieser Völker gemeinschaftliche Grundzüge erkannt sind, deren Vorhandenseyn zu der Annahme berechtigt, daß im Hintergrunde der im Laufe der Zeiten hervortretenden Unterschiede eine ursprüngliche Einheit liegt.

Die im Hintergrunde der Geschichte und vor aller Geschichte vorhandene Einheit der Semiten, welche anzunehmen die Wahrnehmung des Gleichartigen in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen uns nöthigt, ruht auf der geistigen Anlage des semitischen Volksstammes, auf der eigenthümlichen Begabung, mit welcher der liebe Gott ihn ausstattete, um ihn in den Stand zu setzen, durch den Gebrauch und die Entwickelung der ihm als Mitgift anvertrauten Kräfte und Triebe eine selbständige Stellung und Bedeutung sich zu erwerben unter den Völkergruppen der Erde und in der Geschichte der Menschheit.

So leicht es im Ganzen und Großen ist, eine gleichartige Grundlage in vielen Gestaltungen des Lebens semitischer Völker zu erkennen, so gelingt es doch nicht, den Einfluß und die Macht der ursprünglichen Begabung einer scharfen Berechnung zu unterwerfen. Ja, je genauer das Gebiet des semitischen Volksstamms erforscht wird, desto schwieriger wird es, sowohl sichere Haltpunkte zu gewinnen für die Bestimmung dessen, was wir die geistige Anlage genannt haben, als auch die vielen einzelnen Erscheinungen als Entwickelung gleichsam von einem Keime aus nachzuweisen. Die in unseren Tagen so rasch sich ausdehnende Forschung führt uns zunächst eine Masse vereinzelter Thatsachen vor Augen, welche gleich einer zusammenhängenden Betrachtung zu unterwerfen uns oft nicht möglich ist, weil die Verbindungsglieder fehlen. Wir erinnern beispielsweise nur an die Entdeckungen im südlichen Arabien und im Euphrat- und Tigris-Lande. Zahlreiche Inschriften auf den Ruinen, vorzugsweise in der Gegend von Mareb und Sana

bezeugen uns das Vorhandenseyn einer verhältnißmäßig alten Cultur und einer vielfache Eigenthümlichkeiten darbietenden Sprache im südlichen Arabien; in diesem Augenblick haben wir mit der Erforschung der Denkmäler und der Deutung der Inschriften vollauf zu thun und es wird vielleicht nie gelingen, den südlichen Arabern eine sichere Stelle in der Entwickelungsgeschichte semitischer Völker überhaupt anzuweisen. Aehnlich verhält es sich mit den großartigen Entdeckungen in Assyrien und Babylonien, welche für die genauere Erkenntniß semitischer Bildung eine große Ausbeute in Aussicht stellen, die aber nur durch eine ruhige, ihrer Mittel sich bewußte Forschuug gewonnen werden kann.

So werden wir zur Vorsicht gemahnt, wenn wir es unternehmen, ein Ergebniß von Untersuchungen darzustellen, in deren Bereich der ganze semitische Volksstamm fällt, und gern beschränken wir uns auf ein kleineres und genauer bekanntes Gebiet, auf das Gebiet der Völker, welche berufen waren, an geschichtlicher Bedeutung alle übrigen semitischen Völker zu übertreffen und die befruchtenden Keime semitischer Bildung und Eigenthümlichkeit anderen Völkern mitzutheilen. Die Geschichte und Literatur der Israeliten und der Araber seit Muhammed bieten uns die Erscheinungen dar, in welchen wir die gemeinschaftliche Grundlage, die Begabung und Ausstattung des semitischen Volksstamms, nachzuweisen unternehmen.

4) Unter den Völkern der kaukasischen Race, der am höchsten begabten, ragen die Semiten und die Indogermanen oder, wie man sie jetzt lieber nennt, die Arier hervor durch selbständige Bildung und geschichtlichen Einfluß. Sie entwickelten sich in verschiedener Weise, nicht ohne den fördernden Einfluß äußerer Bedingungen, aber doch vorzugsweise in Folge ihrer Anlage und Begabung, die sich immer und immer wieder Geltung verschaffen in ihren geistigen Bestrebungen. Wir vergegenwärtigen uns hier nur einige tief greifende Gegensätze in der Entwickelung semitischer und arischer Völker, die ein vollgültiges Zeugniß für die Eigenthümlichkeit der Stämme ablegen, denen sie angehören. Bei den arischen Völkern treffen wir das Streben an, in den einzelnen Erscheinungen des Lebens das Nothwendige und Allgemeine nachzuweisen, sich zu einer ruhigen und allseitigen Betrachtung der Dinge zu erheben, ihr Verständniß zu suchen, das Wesentliche und Zufällige von einander zu unterscheiden. Die Träger und Bildner der Philosophie sind arische Völker, vornehmlich Inder, Griechen und Deutsche. Die Anfänge einer allseitigeren Erwägung der Dinge, einer philosophischen Betrachtung und Thätigkeit kommen, wie dieses sich von selbst versteht, auch bei den Semiten, z. B. im Buche Hiob und Kohelet vor, aber das, was wir Philosophie zu nennen pflegen, ist ihnen fremd geblieben. Den Beweis hiefür gibt die sogenannte arabische Philosophie zur Zeit der Abbasiden, die nur von den Griechen entlehnt ist, nur in den Grenzgebieten semitischer Bildung in Spanien, Marokko und Samarkand einen etwas festeren Bestand erhielt, niemals in den ursprünglichen Sitzen semitischer Völker Eingang gefunden und niemals einen nachhaltigen Einfluß auf ihren Entwickelungsgang ausgeübt hat. — Die arischen Völker besitzen ausgebildete mythologische Systeme, deren Zusammenhang mit philosophischen Bestrebungen nicht zu verkennen ist; einzelne semitische Völker haben auch Götter verehrt, und daß den Semiten mythologische Gebilde anderer Völker nicht unbekannt geblieben sind, wissen wir, aber gerade da, wo das semitische Leben am wenigsten den Einflüssen der Fremde ausgesetzt war, suchen wir umsonst nach Spuren einer Anschauungsweise und Thätigkeit, die zu einer Ausbildung mythologischer Systeme hätte hinführen können. — Die echt semitische Poesie ist die lyrische; sie gestattet den unmittelbaren Eindrücken der Bewunderung oder der Verachtung, der Freude oder des Leids, der Zärtlichkeit oder des Zorns, der Liebe oder des Hasses einen schnellen und warmen Ausdruck; bei den Israeliten verschmähte sie sogar die Fesseln des Wort-Rhythmus und des Reimes; frei und ungebunden äußerte sie sich, in ihrem auf- und niederwallenden Gedanken-Rhythmus ein treues Abbild des erregten Gefühles, durch das sie hervorgerufen wird. Die arischen Völker haben, wie sich von selbst versteht, auch lyrische Poesie, daneben aber besitzen sie die anderen Dichtungsarten, von denen wir bei den Semiten

höchstens kleine Ansätze, die nicht einmal auf eine weitere Ausbildung hinweisen, antreffen: das Epos mit seiner großartigen Ruhe, seiner objektiven Betrachtungsweise, bei der die Persönlichkeit des Dichters nur wie im Hintergrunde erscheint, und das Drama, welches den Dichter in die Stimmungen, Gefühle und Vorstellungen Anderer einzugehen zwingt und auf dem Darangeben der eigenen Persönlichkeit ruht. — Die Musik, der unmittelbarste Ausdruck des erregten Gemüths, ist Eigenthum arischer und semitischer Völker; die verschiedene Ausbildung derselben bei den einen und den anderen genauer zu erkennen, ist uns nicht vergönnt, doch sind wir überzeugt, daß sie ein treues Spiegelbild der tiefgreifenden, auf dem Gebiete der Poesie deutlich hervortretenden Verschiedenheit der beiden Volksstämme darbietet. — Daß in anderen Künsten, in Mimik, Skulptur und Malerei die semitischen Völker auf keinen Fall mit den arischen sich messen können, steht uns auch nach der Entdeckung so vieler Bildwerke im Euphrat- und Tigrislande fest; wir glauben sogar, daß die weitergehende Forschung das den Semiten eigene Gebiet der Skulptur und Malerei auf engere Grenzen beschränken wird, als die große Menge der auf semitischem Boden jetzt aufgefundenen Bildwerke ihm zuzuweisen scheint. — Es würden, wenn für unsere Zwecke eine weitergehende Vergleichung der semitischen und arischen Völker nothwendig wäre, in ähnlicher Weise Unterschiede in der Einrichtung der Staaten, in der Gestaltung der Sitte und in der Ausbildung des Rechts nachgewiesen werden können.

Es kann demnach mit Sicherheit behauptet werden, daß, wenn wissenschaftliche und künstlerische Leistungen allein in Betracht gezogen werden, den arischen Völkern der Vorrang zuerkannt werden muß vor den Semiten; vgl. Lassen, indische Alterthumskunde 1. S. 414 ff. Die Geschichte bezeugt auch deutlich genug, daß die Bedeutung der Semiten nicht in der Ausbildung der Wissenschaften und Künste zu suchen ist; sie waren berufen, sich der unmittelbaren Abhängigkeit von einer höheren Macht bewußt zu bleiben, ihr Walten und ihren Rathschluß in den menschlichen Dingen willig anzuerkennen und den Glauben an ein Reich Gottes, dem alle menschlichen Bestrebungen sich unterordnen und an dem alle Menschen theilnehmen sollen, als eine verjüngende Kraft den Völkern zu bringen, die ihre eigenen Wege verfolgt und in Wissenschaft und Kunst eine wahre Befriedigung ihrer tiefsten Bedürfnisse nicht gefunden hatten.

Den Semiten hat Gott nicht das Streben eingepflanzt, eine Masse von Erscheinungen zusammenzufassen, sie in eine gegliederte Ordnung zu bringen, sich ihnen gegenüberzustellen als eine sie durchdringende selbständige Macht, die es unternimmt, in der Mannigfaltigkeit der Dinge das Allgemeine von dem Besonderen, das Wesentliche von dem Zufälligen zu unterscheiden und bestimmte Gesetze, denen sie unterworfen sind, aufzusuchen. Ihnen ist zu ihrer Ausstattung ein leicht erregbares Gefühl, eine rasch sich hingebende Bestimmbarkeit verliehen; die Eindrücke, die von außen kommen, nehmen sie ohne Weiteres auf und lassen sie auf sich wirken; das Bedürfniß, sich mit ihnen auseinanderzusetzen, haben sie nicht. Sie fühlen sich als die Abhängigen, Bestimmten, und bekennen es gern, daß sie mit ihren Leistungen Werkzeuge einer höheren, durch sie wirkenden Macht sind. Mit festem und starkem Willen verfolgen sie die Bahn, auf welche sie nicht durch ihre Ueberlegung und nach eigner Willkür geführt zu seyn wissen; mit kühnem Muthe erstreben sie das Ziel, welches als ein ihnen gesetztes sie erkannt haben, jedes Bedenken, was aus einer Berechnung der eigenen Kraft und aus einer Erwägung der ihnen zu Gebote stehenden Mittel entstehen könnte, fernhaltend, nur dem unmittelbar kräftigen Eindrucke und der zur That treibenden Macht Folge gebend. Einzelnes mit scharfem Verstand zu durchdringen gelingt ihnen wohl; zu einer ruhigeren Betrachtung und Feststellung des Einzelnen in einem größeren Zusammenhange erheben sie sich nicht. So begabt konnten die Semiten auf den Gebieten, welche die arischen Völker mit ihren Kräften vorzugsweise zu bearbeiten berufen waren, sich nicht auszeichnen; wir scheuen uns aber nicht, es auszusprechen, daß sie durch ihre Eigenthümlichkeit befähigt waren, immer neue Empfänger und Hüter religiöser Wahrheiten und Güter zu seyn.

5) Wenn auch die Sprache ebensowenig eine Erfindung der Menschen wie das Denken ist, so sind doch die einzelnen Sprachen in ihren besonderen Gestaltungen ein treues Abbild der geistigen Bestrebungen der Völker und durch ihre Eigenthümlichkeit bedingt. Könnten wir sonst in der Geschichte semitischer Völker nirgends die Nachwirkungen einer ursprünglichen Gleichheit und Zusammengehörigkeit nachweisen, die Gleichartigkeit und die Zusammengehörigkeit aller semitischen Sprachen würden uns zwingen, sie dennoch anzunehmen. Die semitischen Sprachen in ihrer Gesammtheit unterscheiden sich in ähnlichen Grundzügen von den arischen, wie die geistige Thätigkeit der Semiten von der der Arier. Die arischen Sprachen haben sich so gestaltet, daß sie dem ruhigen Denken, der Ueberlegung, dem Zusammenfassen von Ursache und Wirkung einen leichten und bequemen Ausdruck darbieten durch einen umfassenden Periodenbau und durch eine Fülle von Partikeln, mit deren Hülfe leicht ein Satz mit dem anderen verbunden, Hauptsätze mit Nebensätzen verknüpft und die feineren Beziehungen der einzelnen Sätze zu einander hervorgehoben werden; in den semitischen Sprachen hingegen wird ein Satz lose dem anderen angereiht; in einzelnen Sätzen nach einander werden einzelne Eindrücke beschrieben oder einzelne Aussagen mitgetheilt; Zusammenfassung und Verbindung wird nicht erstrebt. Ja, in dem einfachen Satze werden Subjekt und Prädicat lose neben einander gestellt. Daher verhältnißmäßig wenige Partikeln und ein karger Gebrauch derselben. — Durch Zusammensetzungen selbständiger Wörter vermögen die arischen Sprachen neue Bildungen hervorzubringen, um die Zusammengehörigkeit mehrerer Begriffe oder die Beziehung des einen Begriffs auf den anderen auszudrücken. In dieser Weise Begriffe zusammenzufassen, an sich selbständige Wörter zu einem neuen Ganzen zu vereinigen, gestattet die Eigenthümlichkeit der semitischen Sprachen nicht; ganz geringe Anfänge von Zusammensetzungen kommen ausnahmsweise vor; der Regel nach bleibt jedes Wort für sich und die Begriffe, welche einmal ihren Ausdruck erhalten haben in selbständigen Worten, verschlingen sich nicht mit einander zu einer neuen Einheit. — Die arischen Sprachen bezeichnen in einer Menge gleichartiger Begriffe das ihnen Gemeinschaftliche durch dieselbe Wurzel, die genauere Bestimmung durch Vorsetzwörter, vgl. z. B. eingehen, ausgehen, aufgehen, untergehen u. s. w.; in den semitischen Sprachen hingegen erhält der Begriff in der Art und Weise, wie er unmittelbar sich darstellt und aufgefaßt wird, seinen Ausdruck; daher hier eine außerordentlich starke Wurzelbildung und eine große Anzahl von Wurzeln, während die arischen Sprachen mit wenigen Wurzeln ausreichen, denen eine regelmäßige und reiche Weiterbildung durch Zusammensetzung zur Seite geht. — In der Wurzelbildung selbst hat in den semitischen Sprachen ein sehr bestimmtes Bildungsgesetz durchgreifende Geltung gewonnen, dem nur solche Wurzeln, welche den demonstrativen Wörtern, den Fürwörtern und kleineren Bildungen ähnlicher Art zu Grunde liegen, nicht unterworfen sind. Jede Wurzel, auf welche die Verbal- und Nominal-Bildungen zurückgebracht werden können, hat sich zu drei festen Lauten ausgebildet oder strebt nach dem Umfange dreier festen Laute. Eine weitere Ausdehnung der Wurzel zu vier oder fünf festen Lauten ist selten. Oft gelingt es der genaueren Untersuchung, in einer größeren Anzahl von dreilautigen Wurzeln einen allgemeineren Begriff zu erkennen, der an zwei Lauten haftet, und so gleichsam Urwurzeln mit zwei festen Lauten nachzuweisen, aber solche Urwurzeln liegen jenseits der festeren Gestaltung semitischer Sprachen. Da die freie Aneinanderreihung der drei Laute zu einer Wurzel durch die Beschaffenheit der einzelnen Laute und durch euphonische Gesetze nur sehr wenig beschränkt ist, so ist die außerordentlich große Anzahl von Wurzeln möglich, über welche die semitischen Sprachen ihrer Eigenthümlichkeit gemäß verfügen. Im Semitischen haben Gleichartigkeit und Ebenmäßigkeit in der Ausbildung der Wurzeln, so viel wir sehen können, von Anfang an sich geltend gemacht; den eigenthümlichen Grundzug, welcher zu der Ausbildung der Wurzeln zu gerade drei festen Lauten Veranlassung gab, können wir nicht weiter erklären. — Die festen Laute der Wurzel erhalten eine verschiedene Vocalaussprache in den bestimmten Worten, für deren Bildung die Wurzel

die Grundlage bietet. Die Bildung der Wörter durch bloßen Vocalwechsel innerhalb der festen Laute ist eine sehr durchgreifende, regelmäßige, und wenn daneben die Bildung durch neue Zusätze zu der Wurzel auch schon von Anfang an vorkommt, so greift diese doch erst in den späteren Gestaltungen semitischer Sprachen weiter um sich. Daß aber auch die Bildung durch neue Zusätze nicht zu der Zusammensetzung selbständiger Wörter führt, die in den Wortbildungen arischer Sprachen so bedeutungsvoll hervortritt, haben wir schon vorher bemerkt.

Wir sind hiernach berechtigt zu sagen, daß die semitischen Sprachen der Eigenthümlichkeit des semitischen Volksstamms entsprechen. Sie eignen sich nicht dazu, in ruhiger Entwickelung das Ergebniß zusammenfassender Betrachtung darzustellen; sie bieten dem genauen, scharf begrenzten Begriff keinen scharfen, allseitig bestimmten Ausdruck dar; sie sind aber ganz geeignet, dem erregten Gefühle einen raschen Ausdruck zu verleihen und den einzelnen Eindruck in unmittelbarer Anschaulichkeit darzustellen.

Des leichteren Verständnisses und der Kürze wegen haben wir die Eigenthümlichkeit der semitischen Sprachen an dem Maße der arischen Sprachen zu erkennen gesucht. Eine umfassendere Betrachtung würde sich dem Versuche, die Stellung des semitischen Sprachstammes zu den übrigen der wissenschaftlichen Erforschung zugänglichen Sprachstämmen zu bestimmen, nicht entziehen können, wobei die Frage sich aufdrängen würde, ob ein näherer Zusammenhang zwischen dem Semitischen und dem Koptischen auf der einen Seite, dem Arischen auf der anderen vorhanden sey?

6) Auf dem Raume, den wir als den eigentlichen Sitz des semitischen Volksstamms erkannt haben, gestalteten sich im Laufe vieler Jahrhunderte unter den verschiedenen geographischen und klimatischen Bedingungen und durch geschichtliche Einflüsse, zu denen auch die sprachbildende Thätigkeit hervorragender Schriftsteller und die Kultur der Völker gehören, besondere Sprachen. So verschieden sie auch sind, so ruhen sie alle auf einer gemeinsamen vorgeschichtlichen Grundlage und haben im Ganzen und Großen ein gleiches Gepräge. Da einzelne dieser Sprachen, z. B. die des südlichen Arabiens und des nördlichen Euphrat- und Tigris-Landes erst jetzt anfangen uns bekannter zu werden, so dürfen wir hoffen, später das ganze Gebiet semitischer Sprachen noch viel schärfer zu übersehen und die eigenthümlichen Bildungen derselben in ihrem Verhältnisse zu einander noch viel fester bestimmen zu können, als es bis jetzt möglich ist. Bei unserem Versuche, die Stellung der hebräischen Sprache in dem Kreise der verwandten Sprachen uns näher zu bringen, nehmen wir nur Rücksicht auf die Sprachen, deren Bildung, Art und Geschichte in einer umfassenderen Literatur unserer Betrachtung vorliegen.

In den nördlichen Theilen des semitischen Sprachgebietes, in Syrien, Mesopotamien und Babylonien, lebten Völker, welche, dem mannigfachen Wechsel politischer Zustände, dem Andrange erobernder Völker eines anderen Stammes und einer fremden Cultur ausgesetzt, eine sehr bewegte Geschichte hatten. Nach ureignem Gesetze sich zu entwickeln, war ihnen nicht vergönnt. Sowohl schneller Wechsel gesellschaftlicher und staatlicher Zustände, als auch der Einfluß fremder Sprache und Cultur bewirken, wie die Geschichte der Sprachen vielfach bestätigt, einen raschen Verfall und Verarmung der Sprache. Schon in sehr frühen Zeiten haben die aramäischen Sprachen eine Menge feinerer Bestandtheile und Gliederungen, die Fülle der Wortbildungen durch veränderte Aussprache der Vocale und den Reichthum an Wörtern, kurz gar Vieles, was andere semitische Sprachen sich bewahrt haben, verloren. Wir besitzen ausführlichere Schriftstücke in aramäischer Sprache etwa seit dem 5. Jahrhundert vor Chr., und schon in diesen erscheint sie als die ärmste und am meisten verfallene unter allen semitischen Sprachen. Von der Zeit an können wir ihre Geschichte bis auf unsere Tage (vgl. Rödiger, Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 2. Heft 1. und 3. Bd. 3. Heft 2.; Zeitschrift der deutsch. morgenl. Ges. Bd. 7. S. 572 f.) verfolgen. Sie bezeugt uns einen immer weiteren Verfall und größere Verarmung, und berechtigt so zu der Annahme, daß der Bildungsgang der aramäischen Sprache auch in den unserer Erforschung unzugänglichen Zeiten

auf derselben abschüssigen Bahn sich bewegt hat, die wir während eines Zeitraums von über 2000 Jahren nachweisen können.

Ein ganz anderes Schicksal hatte die Sprache in dem mittleren Arabien. Unter den nie von fremden Eroberern unterjochten Bewohnern der großen Wüste, zumal unter den nomadischen Stämmen des Binnenlandes, welche alte Sitten und alte Erinnerungen mit einer Staunen erregenden Zähigkeit festgehalten haben, waren die auf eine Veränderung der Sprache durch Aufgeben ihres überlieferten Thatbestandes und durch Annahme neuer Ergebnisse sprachbildender Thätigkeit hinwirkenden Bedingungen in einem möglichst geringen Grade vorhanden. Ich glaube behaupten zu dürfen, daß das geringste Maß sprachbildender Thätigkeit in den Gegenden angetroffen wird, wo die Gleichförmigkeit der natürlichen Verhältnisse und die durch sie hervorgerufene gleichmäßige und geordnete Beschäftigung, welche eine Generation von der anderen erbt, dem Menschen das Festhalten geschichtlicher Ueberlieferungen, zu denen die einmal gewordene Sprache gehört, erleichtert, während da, wo eine üppige Natur mit verschwenderischen Kräften willig in jedem Augenblicke darbietet, was der Mensch bedarf, und deßhalb zu festeren Beschäftigungen und zu einer bestimmteren Gestaltung des Lebens keine dringende Mahnung gibt, die auf immer neue Bildungen der Sprache hinarbeitenden Triebe am stärksten sich äußern. So würde die arabische Wüste in dieser Beziehung den graden Gegensatz zu den tropischen Ländern Amerika's bilden, wo unglaublich schnelle Veränderungen der Sprachen der Ureinwohner vor sich gehen und der Enkel, wie uns auf das Bestimmteste berichtet wird, nicht selten eine ganz andere Sprache redet als der Großvater. — Wir kennen die Sprache in dem mittleren Arabien etwa seit dem 6. Jahrhundert nach Chr. Da tritt sie uns entgegen mit einer solchen Fülle von inneren Bildungen, solcher Vollständigkeit grammatischer Mittel, solchem Reichthum an Wörtern wie keine andere semitische Sprache. Wir können nachweisen, daß die arabische Büchersprache und, wenn wir vereinzelten Nachrichten Glauben schenken dürfen, auch die Volkssprache in ihrer Heimath vom 6. Jahrhundert an bis auf unsere Zeit sich sehr wenig verändert haben. Hieraus werden wir schließen dürfen, daß sie auch in vorgeschichtlichen Zeiten von ihren Anfängen her mit ungemeiner Zähigkeit ihren ursprünglichen Besitz bewahrt hat. Den ihr eigenthümlichen Reichthum und ihr vollständigeres Gepräge können wir deßhalb nicht als einen neuen Erwerb ansehen, den sie auf ihrer eignen Laufbahn in ungestörtem Fortschreiten zu immer feinerer Ausbildung gewonnen hat, sondern als uraltes Erbe aus der gemeinschaftlichen Heimath aller semitischen Sprachen. Diese Betrachtung des Verhältnisses der arabischen Sprache zu den übrigen semitischen Sprachen stimmt auch mit den Ergebnissen der neueren Sprachwissenschaft überein, die auf anderen Gebieten sicher nachweisen kann, daß ein Reichthum der Art, wie ihn die arabische den verwandten Sprachen gegenüber besitzt, nicht ein neuer Gewinn eigner Ausbildung, sondern altes Besitzthum ist, welches die anderen Sprachen treu zu bewahren durch in dieser Beziehung ungünstige, wenn auch sonst in vielen Richtungen geistige Bildung fördernde Einflüsse verhindert waren. Dadurch ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß in einzelnen Fällen von vorhandenen Keimen aus zu jeder Zeit selbständige Bildungen sich entfalten können, doch wird man von vornherein sie desto seltener erwarten, je hartnäckiger sonst eine Sprache der Macht umgestaltender Kräfte sich entzieht. — Die äthiopische und die südarabische oder Himjari-Sprache ziehen wir nicht weiter in den Kreis unserer Betrachtung. Sie haben in vielen Beziehungen gemeinschaftlichen Besitz mit der mittelarabischen Sprache, nähern sich aber nicht selten auch den Sprachen in den nördlichen Theilen des semitischen Gebiets. Ob aber ihre nähere Verwandtschaft, z. B. mit dem Hebräischen, auf einem aus uralter Zeit stammenden gemeinschaftlichen Besitz der Sprachen des äußersten Südens und des Nordens ruht, oder ob sie nicht vielmehr als das Ergebniß einer in den verschiedenen Ländern gleichmäßig verlaufenden Umgestaltung älterer Sprachformen und Bildungen anzusehen ist, — diese Fragen sicher zu beantworten, müssen wir der weitergehenden Sprachforschung überlassen.

Wie räumlich die hebräische Sprache in der Mitte steht zwischen der aramäischen und der mittelarabischen, so steht sie auch in Beziehung auf ihre Beschaffenheit in der Mitte zwischen beiden. Sie hat auf der einen Seite nicht mehr den Reichthum des Ausdrucks, den feineren Schmuck mannigfaltiger Bildungen, die vollständigere Vocal-Aussprache und die Fülle von Endungen der mittelarabischen Sprache und nähert sich zumal durch die unbiegsamere Vocal-Aussprache und die dadurch bedingte Beschränkung innerer Bildungen dem Aramäischen, auf der andern Seite aber hat sie eine Fülle von Besitz, den das Aramäische in dem schnellen ihm auferlegten Abschleifungs-Prozesse verloren hat, sich bewahrt. Auf einer Mittelstufe zwischen dem Hebräischen und Mittelarabischen steht die nabatäische Sprache (vgl. Tuch, sinaitische Inschriften, in der Zeitschr. der deusch-morgenl. Ges. Bd. III. S. 129 ff.); eine Vermittlung zwischen dem Hebräischen und Aramäischen bildet nach einzelnen sicheren Spuren die phönizische Sprache, wobei freilich in Anschlag zu bringen ist, daß wir sie fast nur aus Denkmälern kennen, die einer verhältnißmäßig sehr späten Zeit angehören; aber auch in der aus alter Zeit, vielleicht aus dem 7. Jahrhundert vor Chr. stammenden Inschrift von Zidon, welche eine glückliche Entdeckung in unseren Tagen uns zugänglich gemacht hat, ist wohl eine aramäische Färbung der Sprache ziemlich sicher nachgewiesen.

Die hebräsche Sprache ist, wenn wir auf die Zeit, aus welcher uns von ihr Kunde wird, sehen, die älteste unter den semitischen Sprachen. Wir dürfen sagen, daß sie uns in Schriften vorliegt, von denen Theile nach der gewöhnlichen Zeitrechnung um 1500 vor Chr. geschrieben sind. Das berechtigt uns nicht mit Renan (histoire générale etc. I. S. 97), die allgemeine Geschichte der semitischen Sprachen in drei Perioden, in eine hebräische, aramäische und arabische Periode, zu theilen, in dem Sinne, daß dadurch drei Zeitalter oder drei aufeinanderfolgende Entwickelungs-Perioden der einen semitischen Sprache bezeichnet werden sollen. Trotz der Einschränkungen, durch welche Renan selbst dieser Eintheilung fast jede Bedeutung nimmt, bleibt sie eine durchaus willkürliche. Es steht ganz fest, daß das Hebräische, Aramäische und Mittelarabische sich nicht nach einander zu verschiedenen Sprachen gestaltet haben; sie müssen vielmehr in ungefähr gleichzeitiger Entwickelung unter dem bedingenden Einfluß der Länder, die ihre Heimath wurden, geworden seyn. Das Alter der Literatur ist nicht zugleich das Alter der Sprache.

Auch folgt aus dem hohen Alter der hebräischen Literatur nicht, daß die hebräische Sprache die nachweisbar ursprünglichste Gestaltung des Semitischen uns darbieten müsse. Zu einer solchen Folgerung würde man nur dann berechtigt seyn, wenn die Entwickelung verwandter Sprachen unter ganz gleichen Bedingungen und Einflüssen und überall in ganz gleichmäßigem Fortschritte vor sich gegangen wäre. Das ist nicht der Fall. So gewiß das Aramäische in rascherem Verlaufe eine ärmere Sprache geworden ist, als das Hebräische, so gewiß das Hebräische in vielen Beziehungen dem Aramäischen nahe steht und ihm in dem weiteren Verlaufe seiner Geschichte, den wir in den Büchern des A. T. verfolgen können, ähnlicher wird, so gewiß hat das Arabische ererbten Reichthum und ursprüngliche Fülle treuer bewahrt, und wenn auch die arabische Literatur im Verhältniß zu der hebräischen eine sehr junge ist, so müssen wir doch in der arabischen Sprache das vollkommenste Abbild des Semitischen erkennen, welches zuletzt gleichmäßig allen einzelnen semitischen Sprachen zu Grunde liegen muß.

Auf dem weiten Wege allgemeiner sprachgeschichtlichen Betrachtungen sind wir zu dem Ergebniß gelangt, daß die hebräische Sprache schon in der frühen Zeit, bis in welche die hebräische Literatur hineinreicht, von vorhergehenden Stufen der Sprachbildung herabgesunken ist. Dasselbe wird durch grammatische Erscheinungen innerhalb der hebräischen Sprache bestätigt. Es läßt sich nachweisen, daß ursprünglich sehr gewöhnliche und flüssige Bildungen schon in den ältesten hebräischen Schriften nur noch als alterthümliche vorkommen und aus dem Bereiche lebendiger Bildung fast ganz verschwunden sind, vgl. Ewald, Lehrbuch z. B. §. 162, 216.

Die Vorstellungen älterer Gelehrten über das Alter der hebräischen Sprache stützten

sich auf Voraussetzungen, für welche die Genesis in den hebräischen Namen der Erzväter von Adam an, in den Reden Gottes zu Adam u. s. w. eine scheinbar feste Grundlage darbot. Lange Zeit hindurch zweifelte man nicht daran, daß die hebräische Sprache die ursprüngliche und den Anfängen der Menschheit gemeinsame gewesen sey, und willig übte man sich in Versuchen, Spuren und Ueberbleibsel derselben in allen anderen Sprachen, ihren Nachkommen, aufzufinden. Vgl. *Steph. Morini*, exercitt. de lingua primaeva, Ultraj. 1694. *Bode*, de primaeva linguae hebr. antiquitate, Halae 1740.

Der Entwickelungsgang der hebräischen Sprache in den Zeiten vor Mose ist uns unbekannt. Da die Anfänge der Israeliten mit Abraham aus dem nördlichen Euphrat- und Tigris-Lande nach Palästina kamen, würde man der Annahme sich zuneigen können, daß die hebräische Sprache mit den einwandernden Terachiten in's Land Palästina gekommen sey. Dagegen ist die Trennung des Aramäischen und Hebräischen, welche schon für die Patriarchenzeit Genes. 31, 47. vorausgesetzt wird. Und wäre die hebräische Sprache mit den Anfängen der terachitischen Völker als eine schon fertige in südlichere Länder gewandert, so würde man bei den terachitischen Arabern, welche nach alter Ueberlieferung zu den Nachkommen des Abraham gezählt werden, wenigstens eine ihr sehr ähnliche Sprache erwarten müssen. — Die Terachiten können, als sie in Palästina und in den benachbarten Ländern sich ansiedelten und bald die früheren Bewohner dieser Gegenden unterjochten, die Sprache ihrer neuen Heimath angenommen oder ihre eigene Sprache dieser gemäß umgestaltet haben; in diesem Fall wären die bestimmteren Anfänge der hebräischen Sprache in der Sprache der Refaiten, der Enagiten, kurz der Urvölker des Landes Palästina zu suchen, welche dann gleichmäßig für die nähere Grundlage der Sprache der Israeliten und der ebenfalls aber aus anderen Gegenden eingewanderten Kenaniten oder Phönizier zu halten wäre. Solche und ähnliche Vermuthungen liegen nahe; geht man ihnen nach, so stößt man auf Räthsel über Räthsel. Wir können nur sagen: wie die bestimmteren Anfänge der Israeliten schon lange vor Mose sich abgesondert hatten aus der Masse verwandter Völker, so müssen wir auch die bestimmteren Anfänge der hebräischen Sprache in vormosaischer Zeit suchen.

7) Da die Eigennamen bei Moabiten, Ammoniten, Edomiten ihrer Bildung nach wohl ohne Ausnahme dem Bereiche der hebräischen Sprache angehören, so ist anzunehmen, daß ihr Gebrauch sich über die Grenzen des Landes Palästina erstreckte. Die Selbständigkeit der Völker und Stämme in diesen Gegenden, ihre verschiedene Sitte und Lebensart machen es von vornherein wahrscheinlich, daß die Sprache nicht überall in strenger Gleichheit sich feststellte. Spuren von einer Verschiedenheit der Mundarten finden wir wirklich, die wir in kurzer Aufzählung andeuten. — Richt. 12, 6. wird als eine Eigenthümlichkeit der Efraimiten im Gegensatze zu den ostjordanischen Israeliten erwähnt, daß sie Sibbolet (Aehre) statt Schibbolet gesprochen hätten, woraus vielleicht zu entnehmen ist, daß sie auch sonst s statt sch zu sprechen pflegten. — Einige sprachliche Erscheinungen in älteren geschichtlichen und dichterischen Stücken, z. B. im Liede der Debora (vgl. meinen Commentar zu Richt. 5.) wird man am leichtesten durch die Annahme einer etwas verschiedenen Mundart in einzelnen Theilen des Landes Palästina erklären können, wiewohl bei Erscheinungen dieser Art die verschiedenen Zeiten, der Sprachgebrauch, der Bildungsgang der einzelnen Schriftsteller nicht außerhalb der Rechnung zu lassen sind. — Bei vielfachen Berührungen mit syrischen Ländern wird sich in den nördlichen Theilen des Landes der aramäische Einfluß früher geltend gemacht haben, als in den südlichen Gegenden. Ob die weitere Forschung die phönizische Sprache als eine besondere, in wesentlicheren Punkten abweichende Mundart im nördlichen Palästina schon in der Zeit vor dem Exil erkennen wird, steht noch dahin; hoffentlich werden für die Beantwortung dieser Frage glückliche Entdeckungen alter Denkmäler bald festere Haltpunkte darbieten. — Nehem. 13, 23. 24. wird die Sprache von Aschdod, also die philistäische, von der jüdischen unterschieden in einer Weise, die auf eine durchgreifendere Trennung, als kleine dialektische Abweichungen bewirken würden, hindeutet. — Wir

erinnern noch an die Unterscheidung des Dialektes in Galiläa von dem in Jerusalem zur Zeit Christi, Matth. 26, 73.

8) Den Bildungsgang der hebräischen Sprache bis zu der Zeit, wo sie Schriftsprache geworden ist, können wir, wie aus dem Vorhergehenden erhellt, nicht nachweisen. Von dieser Zeit an liegt sie unserer Betrachtung vor in den Schriften des A. T.s, dessen früheste und späteste Bestandtheile durch einen Zeitraum von ungefähr 1200 Jahren von einander getrennt seyn mögen. Während dieses langen Zeitraums ist die Sprache nicht unverändert geblieben, und da wir Schriften oder Bestandtheile von Schriften, wenn nicht aus allen zwölf, so doch aus vielen Jahrhunderten besitzen, so werden wir zu hoffen geneigt seyn, daß den Gang der Veränderungen genauer zu verfolgen uns gelingen könne. Aber dem Versuche, einen auf festen Grundlagen ruhenden Nachweis der Veränderungen zu liefern, stellen sich so große Schwierigkeiten entgegen, daß wir gar oft scheinbar feste Ergebnisse wieder fahren zu lassen gezwungen sind. Erwägen wir nun Folgendes: 1) Von der, wie aus Angaben der biblischen Bücher und sonstigen sicheren Zeichen hervorgeht, sehr umfangreichen hebräischen Literatur liegen uns nur Ueberbleibsel vor, die für keinen Zeitpunkt die Vollständigkeit sprachlichen Stoffes darbieten, auf welcher allein eine sichere Erkenntniß des Bestandes einer Sprache ruhen kann. Dadurch ist die Gefahr nahe gelegt, daß man auf Rechnung des Entwickelungsganges der Sprache Eigenthümlichkeiten bringt, die vielleicht in der Persönlichkeit des Schriftstellers, in der Art seiner Schrift oder in ihrem Inhalte begründet sind. 2) Wir sind genöthigt, das Zeitalter vieler Bücher und Abschnitte des A. T.s erst durch Untersuchung festzustellen, die nicht immer zu ganz festen Ergebnissen führt, so daß den ganzen sprachlichen Stoff des A. T.s nach strenger Zeitfolge zu ordnen uns nicht gelingt. Die ohnehin schon schmale Grundlage sprachlichen Stoffes wird dadurch noch mehr eingeengt. 3) Es steht fest, daß ältere Abschnitte durch die Hände späterer Bearbeiter gegangen sind, und so wenig diese z. B. in ihren geschichtlichen Werken bei der Benutzung älterer Quellen das diesen eigenthümliche Gepräge auch verwischt haben, so haben sie doch nicht jede Umänderung, welche die Sprache ihrer Zeit ihnen nahe legte, vermieden. Beweise dafür gibt z. B. die Vergleichung der Parallelstellen in den Büchern der Könige und der Chronik. 4) Die Geschichte der Israeliten hat in dem langen Zeitraum von Mose an bis in's 7. Jahrhundert nicht den Verlauf, daß wir schnelle und starke Veränderungen der hebräischen Sprache, die, wie alle semitischen Sprachen, fester und unwandelbarer ist als z. B. die griechische oder deutsche, zu erwarten berechtigt wären. Von fremden Völkern wurden in dieser Zeit die Israeliten nie lange unterjocht und in nachhaltigeren Beziehungen standen sie nur zu Völkern, welche dieselbe Sprache oder eine der hebräischen sehr ähnliche Sprache redeten. Die in ruhigem Gange der Entwickelung sich gestaltenden Veränderungen einer Sprache sind an und für sich schwerer nachzuweisen, und konnten leicht nicht allein durch neue Ueberarbeitungen, sondern auch bei der Erhaltung und Vervielfältigung der Schriften durch die Abschreiber verwischt werden. 5) In allmähliger Entwickelung gehen die meisten Veränderungen mit den weichsten Lauten, den Vocalen, vor, aber grade die Vocal-Aussprache in den verschiedenen Jahrhunderten werden wir nur in ganz seltenen Fällen zu erkennen im Stande seyn, weil die spätere, allerdings auf einer verhältnißmäßig alten Ueberlieferung der Aussprache ruhende Punktation nach durchgreifenden Gesetzen und Regeln alle Bücher des A. T.s behandelt hat. — So werden wir von vielen Seiten her zur Vorsicht gemahnt, wenn wir es versuchen wollen, das einer bestimmten Zeit eigenthümliche Sprachgut nachzuweisen. — Einen deutlich nachweisbaren und umgestaltenden Einfluß auf den Entwickelungsgang der hebräischen Sprache hat das Aramäische etwa seit dem Ende des 7. Jahrhunderts, und demgemäß unterscheiden wir in der Geschichte der hebräischen Sprache zwei Perioden. — Erste Periode, ungefähr bis 600. Man glaubt einen Unterschied zwischen der Sprache in der mosaischen Zeit, oder wie wir gleich genauer sagen wollen, zwischen der Sprache des Pentateuchs und zwischen der in den übrigen Büchern und den

alterthümlichen Karakter der ersteren klar erkennen zu können. In grammatischer Hinsicht beruft man sich immer und immer wieder auf den Gebrauch des Pronomens הוא für das Feminin. הִיא, was aber doch auch an 11 Stellen des Pentateuchs vorkommt, auch נַעַר für נַעֲרָה (letzteres im Pentateuch nur Deuter. 22, 19.), auch הָאֵל (für הָאֵלֶּה), was nur im Pentateuch und nachgeahmt in der Chronik sich findet, und doch wird das Geständniß nicht verweigert werden dürfen, daß diese dem Pentateuch eigenthümlichen Erscheinungen uns nicht berechtigen, seiner Sprache einen alterthümlichen Karakter beizulegen, da überall nicht bewiesen werden kann, daß sie Archaismen sind. Man beruft sich ferner auf einige, wie man sagt, alterthümliche Formen, die man bei Keil, Einleitung in's A. T. S. 40 aufgezählt findet; es wird aber nicht schwer werden, in einer beliebigen Masse von Büchern des A. T., die gleichen Umfang hat mit den Büchern des Pentateuchs, eine eben so große Menge von seltenen Formen aufzufinden, die man mit gleichem Rechte als alterthümliche bezeichnen kann. Man erinnert ferner an Wörter und Wortformen, die entweder nur im Pentateuch oder sonst ganz vereinzelt vorkommen, und bringt dabei nicht in Rechnung, daß der Pentateuch den vierten Theil des ganzen A. T. bildet und in jedem anderen Viertel desselben viele Wörter angetroffen werden, die sonst ganz selten oder nirgens wieder vorkommen, und daß der Pentateuch in einzelnen Abschnitten von Verhältnissen und Sachen redet, die in anderen Büchern gar nicht zur Sprache kommen. In den Wörtern, die dem Pentateuch eigen sind, treten durchaus nicht in größerer Anzahl eigenthümliche grammatische Bildungen hervor, welche man als dem Alterthume der Sprache angehörige bezeichnen könnte. — Wenn auch nicht die grammatische Ausbildung der Sprache, so hat allerdings in einzelnen Abschnitten die Art der Darstellung zugleich mit den ihr zu Grunde liegenden Anschauungen ein eigenthümliches Gepräge, z. B. darin, daß die erzählende Sprache einen dichterischen Schwung hat und Wörter gebraucht, die sonst der dichterischen Sprache angehören. Und so steht es auch uns fest, daß Abschnitte im Pentateuch vorhanden sind, die sich in sprachlicher Hinsicht fast gleichmäßig von anderen Abschnitten des Pentateuchs und von anderen Büchern unterscheiden, nach unserer Ansicht gehören aber diese Unterschiede vielmehr dem Gebiete der Darstellung und der alten Art literarischer Thätigkeit an, als dem rein sprachlichen grammatischer oder lexikalischer Entwickelung. — Bestimmter treten Unterschiede ähnlicher Art auf den verschiedenen Gebieten literarischer Thätigkeit hervor, die in den königlichen Zeiten angebaut werden. Die Sprache der schlichten Erzählung und der Geschichtschreibung beschränkt sich auf den Sprachschatz und die Bildungen, die etwa für den gewöhnlichen Verkehr ausreichen mochten. Die Dichter bedienten sich bei weiterer Ausbildung dichterischer Kunst und bei der Nothwendigkeit, über einen reicheren Sprachstoff zu verfügen, die dem hebräischen Dichter ganz vorzugsweise durch den Parallelismus der Glieder sich aufdrängte, seltener Bildungen und Wörter, von denen wir eine große Anzahl in den biblischen Büchern sonst nicht antreffen. Diesen scheinbar fremdartigen Stoff finden wir in verwandten Sprachen, am häufigsten im Aramäischen wieder, was nicht durch den Einfluß des Aramäischen auf das Hebräische bedingt zu seyn braucht, sondern sich daraus erklärt, daß die Dichter auch über solchen Besitz ihrer Sprache verfügten, dessen Verwerthung wir auf dem engen Gebiet der biblischen Schriften sonst nicht, wohl aber in der umfangreichen Literatur eines sprachverwandten Volkes nachweisen können. Die rednerische Sprache der Propheten bewegt sich in einem freieren Rhythmus der Gedanken und in längeren Sätzen als die dichterische, fällt aber sonst, zumal in ihrer Blüthezeit, mit der dichterischen vielfach zusammen. So bildeten sich für die einzelnen Zweige der Literatur besondere Sprachgebiete; innerhalb derselben hatte die Persönlichkeit der Schriftsteller in eigenthümlicher Darstellung sich geltend zu machen Raum. Trotz dieser Verschiedenheiten bleiben im Ganzen und Großen die Gesetze der Sprache, die Formen und Verbindungen unverändert bis in's 7. Jahrhundert. — Zweite Periode, von 600 an. Seit der Zeit der Assyrer gewinnt das Aramäische Eingang auf dem Gebiete der hebräischen Sprache. Zur Zeit des Hiskia verstanden die Minister desselben

das Aramäische als eine fremde Sprache, während das Volk in Jerusalem es nicht verstand, Jes. 36. In den nördlichen seit 720 den Assyrern unterworfenen Gegenden Palästina's wird, nachdem durch lange Kriege und durch das Exil die Kraft der israelitischen Bewohner gebrochen war, durch den Einfluß der fremden Gebieter und durch die fremden Kolonisten das Aramäische sich schnell ausgebreitet haben. In das noch bestehende südliche Reich dringt es in einzelnen Ausdrücken und Wendungen seit dem Ende des 7. Jahrhunderts ein, wie z. B. aus den Schriften des Jeremia erhellt. In alter Reinheit und Kraft finden wir die hebräische Sprache, welche auch nach dem Umsichgreifen des Aramäischen in der Volkssprache aus den Schriften früherer Zeit kennen zu lernen möglich war, bei Schriftstellern am Ende des Exils. Als nach der Rückkehr aus dem Exil die Gemeinde in Jerusalem ein kümmerliches Daseyn fristete und in Gefahr war, ihre Eigenthümlichkeit zu verlieren, drang das Aramäische, die Regierungssprache der persischen Beamten, zugleich mit der Sprache benachbarter Völker ein, Nehem. 13, 24. Die Wiederhersteller alter Sitte und Eigenthümlichkeit, Esra und Nehemia, sorgten dafür, daß die hebräische Sprache in ihrer älteren Gestalt der Gemeinde wieder bekannter werde, Neh. 8, 8.; sie selbst schrieben in hebräischer Sprache und Nehemia eifert für ihre Reinheit, Neh. 13, 23 ff. In den Kreisen strengerer Juden blieb so die hebräische Sprache auf einem beschränkten Raume in Geltung, und noch im 2. Jahrhundert war sie im Gebrauch, wie nicht nur aus dem Buche Daniel, sondern auch aus den Legenden der Münzen, die makkabäische Fürsten prägen ließen, hervorgeht. Aber der Eindrang des Aramäischen war doch nicht abzuhalten, und wenn es auch hie und da gelang, die alte Sprache reiner nachzuahmen, so findet doch im Ganzen eine starke Mischung des Hebräischen und Aramäischen statt, z. B. im Buche Kohelet und einigen Psalmen. Wäre damals die Bildung einer neuen kräftigen Literatur möglich gewesen, so würde sicher eine feste Sprachgestaltung aus der Mischung der althebräischen und der aramäischen Sprache hervorgegangen seyn. Dazu kam es nicht, und so ward etwa seit dem Ende des 2. Jahrhunderts die Kunde der hebräischen Sprache nur von den Gelehrten und in den gelehrter Bildung zugänglichen Kreisen aufrecht erhalten, während das Aramäische die Volkssprache ward.

9) Nachdem das Hebräische aufgehört hatte, Volkssprache zu seyn, erstarrte es doch nicht gleich als bloß angelerntes Gut zu einer todten Masse. Da die heiligen Schriften in hebräischer Sprache in den Synagogen vorgelesen und dabei zugleich erklärt wurden, so erhielt sich die Kenntniß der Sprache nicht nur bei den gelehrten Leitern gottesdienstlicher Uebungen, sondern durch das Hören der Vorlesungen und Erklärungen in den weiteren Kreisen der mit begeisterter Liebe die alten Ueberlieferungen ihres Volks festhaltenden Israeliten. Daraus erklärt es sich, daß die Gelehrten in den Zeiten, wo durch Schriften zu wirken Veranlassung war, sich gern wieder der hebräischen Sprache bedienten, die ihren Glaubensgenossen durch die in den Synagogen erlangte Kenntniß verständlich war. Je lebendiger die traditionelle Kenntniß blieb, desto weniger war man auf bloße Nachbildung des alten Hebräischen beschränkt. In der Mischna, die um 200 nach Chr. geschrieben ward und in anderen jüdischen Schriften aus etwas späterer Zeit, treffen wir eine hebräische Sprache an, der wir eine selbständige Fortentwickelung nicht absprechen können, und die nur weiter auf der Bahn fortgeschritten ist, welche das Hebräische schon in den jüngeren biblischen Schriften eingeschlagen hat. — Einen ganz anderen Karakter hat die Sprache der gelehrten Juden, welche seit dem 11. Jahrhundert sich der hebräischen Sprache wieder als Büchersprache bedienten. Sie ist ohne selbständige Fortentwickelung nach eigenen Gesetzen das Ergebniß rein gelehrten Strebens; sie ist in vieler Beziehung ein treues Abbild der althebräischen Sprache, hat dabei aber eine Menge neuer Wörter, Kunstausdrücke und sehr viele Partikeln zur Herstellung der Verbindung der Sätze aufgenommen, zum Theil aus dem Aramäischen, zum Theil aus den Sprachen der Länder, in welchen sie geschrieben ward. Und so ward diese Sprache, die man vorzugsweise die rabbinische zu nennen sich gewöhnt hat, eine Mischsprache, in der

ganz verschiedene Sprachelemente neben einander, nicht umgestaltet und geeinigt zu einem neuen sprachlichen Ganzen, vorhanden sind. Bertheau.

Hebron (חֶבְרוֹן = Vereinigung, LXX *Χεβρών*) war eine der ältesten Städte Kanaan's, nach Num. 13, 22. schon sieben Jahre vor Zoan, d. i. Tunis in Aegypten erbaut und nach Joseph. B. J. 4, 9, 7. zu seiner Zeit bereits 2300 Jahre alt. In der Zeit der Patriarchen, welche seit Abraham in dortiger Gegend, beim Haine Mamre sich aufhielten und deren Erbbegräbniß in der Doppelhöhle Makphela bei Hebron sich befand, finden wir Amoriter oder Chethiter, also echt-kananitische Stämme, dort herum seßhaft, Gen. 13, 18; 14, 13; 23, 2 ff. 17 ff.; 37, 14. Dann aber müssen die Enakiter, ein altsemitischer Volksstamm, sich in der Gegend ausgebreitet und in den Besitz dieser Stadt gesetzt haben, welche als Königssitz und Mittelpunkt dieser mächtigen und gefürchteten Recken große Bedeutung gewann und sogar von dem Haupte der Enakiten den Namen קִרְיַת־אַרְבַּע erhielt, Gen. 23, 2; 35, 27. Jos. 14, 15; 15, 13. Richt. 1, 10. vgl. R.E. Bd. I. S. 287 und Bd. III. S. 788 f., Ewald, Gesch. Isr. I. S. 273 ff., Movers, Phönik. II, 1. S. 73 ff. 31 f. Zur Zeit der Eroberung des Landes durch die Israeliten finden wir wiederum Kananiten neben den Enakiten in jener Gegend; Josua eroberte Hebron, verbannete sie und hieb die Einwohner nieder (Jos. 10, 36 f.; 12, 10.), doch müssen sich die Enakiten dort bald wieder erholt und auf's Neue festgesetzt haben (11, 21.), die Stadt wurde nun Kaleb zum Besitzthume gegeben (14, 12 ff.; 15, 13 f.), der dann erst mit Hülfe des Stammes Juda, in dessen Gebiet sie lag (15, 54.), dieselbe nochmals eroberte (Richt. 1, 10.) und die Enakiter für immer vertrieb (Ewald a. a. O. II. 252 f. 288 ff.). Die in sehr gebirgiger, Felsen- und Höhlen-reicher Gegend (Joseph. B. J. 4, 9, 9.) gelegene Stadt, nach Euseb. 22 röm. Meilen südlich von Jerusalem, wurde zu einer der Freistädte bestimmt (Jos. 20, 7.) und den Priestern zugetheilt (21, 11.). In den geographisch-genealogischen Verzeichnissen erscheint daher Hebron theils unter den Nachkommen Kaleb's (1 Chr. 2, 42 f.) und zwar als Sohn Marescha's, ohne daß wir jedoch im Stande wären, einen Zusammenhang zwischen ihr und Marescha nachzuweisen, theils (Ex. 6, 18. Num. 3, 27. 1 Chr. 5, 28.) unter den Descendenten Levi's. In der Richterperiode wird ein Berg bei Hebron erwähnt (Richt. 16, 3.), wohin Simson das Thor von Gaza trug und sich vor den Philistern zurückzog. So lange David bloß König von Juda war, war Hebron 7½ Jahre lang seine Residenz, 2 Sam. 2, 1; 3, 3; 5, 1—5. (Ewald a. a. O. II. S. 569 f.). Dorthin, wo er seine Jugendzeit verlebt hatte, begab sich Absalom von Jerusalem aus, unter dem Vorwand, an jener heiligen Stätte ein Gelübde abtragen zu wollen, vielmehr aber, weil die Bedeutung dieser alten Königsstadt, in der vielleicht manche über die Verlegung der Residenz Mißvergnügte seyn mochten, seinem Vorhaben günstig schien, und erhob von dort aus die Fahne des Aufruhrs wider seinen Vater, 2 Sam. 15, 7 ff. (Ewald a. a. O. II. S. 645 f.). Später wurde die Stadt, als wichtiger Grenzposten gegen Süden, durch Rehabeam befestigt, 2 Chr. 11, 10 f., und noch nach dem Exil wird sie unter dem alten Namen „Arba-Stadt", Neh. 11, 25., erwähnt. Da die Edomiter nach der Deportation der Juden gen Babel sich des verödeten Landes im Süden Palästina's bemächtigten (s. R.E. Bd. III. S. 651), so gehörte nun auch Hebron zu Idumäa und wurde von Judas Makkabäus erobert, ihre Befestigungen wurden zerstört, ihre Thürme verbrannt, 1 Makk. 5, 65. Jos. Antt. 12, 8, 6. Auch die Römer eroberten sie im Sturm und verbrannten sie, Jos. B. J. 49, 9., allein stets erholte sie sich wieder, begünstigt durch ihre Lage an den Straßen von Jerusalem nach Berseba und nach Petra und Ailah (Reland, Pal. S. 408, 410), und besteht noch heute als eine ansehnliche Stadt mit vier Quartieren unter dem Namen el-Khalîl (الخليل), d. h. (Stadt des) Freundes sc. Gottes, wie Abraham's Ehrenname bei den Arabern lautet (s. R.E. Bd. I. S. 76 f.); früher kam auch bei Arabern noch der antike Name حبران vor (Abulfeda, tab. Syr. p. 87). Sie liegt in einem tiefen und engen Thale und an den Bergabhängen zu beiden Seiten

desselben (in alten Zeiten lag sie, wie aus mehrern Spuren zu schließen ist, höher auf dem Bergrücken selber) in einer reichbebauten, fruchtbaren, angenehmen Gegend, die v. Schubert einen großen, reichen Oelgarten nennt. Die circa 10,000 Einwohner, worunter bei 60 jüdische Familien, treiben nicht unbedeutenden Handel, Glasfabrikation und Land-, vorzüglich Obst- und Weinbau. Die zahlreichen Weinpflanzungen liefern noch heute wie zu Kaleb's Zeiten (Num. 13, 24.) große und köstliche Trauben, von denen ein Theil nach Jerusalem auf den Markt kommt, ein Theil zu den größten Rosinen getrocknet, ein anderer Theil zu Traubenhonig (Dibs) eingekocht, ein geringerer Theil endlich von den dortigen Juden zu Wein gekeltert wird, der dem Cyprier- und Libanon-Wein an Feuer und Lieblichkeit nichts nachgibt. Auch Feigen, Granatäpfel, Pistazien und Aprikosen gedeihen in Fülle. Diese reiche, üppige und mannigfaltige Vegetation ist bedingt durch die reiche Bewässerung der Gegend, in welcher mehrere Quellen hervorsprudeln, während zwei Kunstteiche (schon 2 Sam. 4, 12. wird ein solcher erwähnt) die Stadt mit Regenwasser versehen, durch die hohe Lage (die Erhebung über das Mittelmeer beträgt nach Schubert 2700 F., nach Lynch, Expedit. nach d. Jordan, übers. v. Meißner [S. 332], 2644 F., nach Russegger [Reisen III. S. 77] 2842 F.) und das dadurch bedingte kältere Klima, welches das echte Weinklima ist, wo die ersten Trauben schon im Juli reifen, die allgemeine Weinlese im September stattfindet. Unter den Gebäuden der Stadt ragt vor allen andern an der östlichen Thalseite am untern Bergabhange das festungsartig sich erhebende Gebäu des Haram hervor, welches, wegen der berühmten Patriarchengräber, die es in seinem labyrinthischen Innern enthält, seit Jahrhunderten für heilig gehalten und von Pilgern der Juden, Christen und Moslemen bewallfahrtet wurde; es ist vielleicht das merkwürdigste noch vorhandene Baudenkmal in ganz Palästina durch die Verbindung von Einfalt und Großartigkeit in seinen ältesten Ueberresten. Schon Joseph. B. J. 4, 9, 7. erwähnt die sehr schönen Grabmäler Abraham's und seiner Nachkommen in Hebron, wie eine Terebinthe in der Nähe, die so alt sey als die Schöpfung, und Hieron. Onom. nennt Hebron die Grabstätte der Patriarchen und — nach rabbinischer Tradition — Adam's (Vulg. Jos. 14, 15.). Das Innere des jetzigen Haram ist freilich seit den Zeiten des Sultan Bibars für Nicht-Muhammedaner unzugänglich, aber sein Aeußeres trägt, obwohl durch jüngere Ueberbauten entstellt und bedeckt, die Spuren antiker Einfalt und Größe; die Außenmauern sind an der Basis aus sehr großen Quadern erbaut, die alle glatt behauen und berändert sind wie die ältesten Theile der Grundmauern der Tempelterrasse zu Jerusalem; der unterste Theil der Mauer hat den ganz eigenthümlichen Pilasterstyl und einen sonst unbekannten, architektonischen Karakter, dem kein späterer Styl gleich ist, der aber schon so bestimmt ausgeführt ist, daß eine Modifikation seiner Construktion später etwa zu Salomo's Tempelbau in Gebrauch gekommen zu seyn scheint. Im Innern des Hofraums steht eine, nun zur Moschee umgewandelte, christliche Kirche, die schon das Itiner. B. Anton. Mart. erwähnte. Juden dürfen jetzt nur zu gewissen Zeiten zu einem kleinen, vergitterten Loch in der massiven Mauer links vom Haupteingange des Haram zum Innern des Kellergeschosses hinabblicken, wo in einer Höhle der Erzväter Grab sich befinden soll, und verrichten dort ihre Andacht; auch Christen ist der Zugang in's Innere versagt. Nördlich von dieser Hauptmerkwürdigkeit Hebrons auf der mehr westlichen Randhöhe des Thales ragen die jetzt zwar nicht mehr hohen, weil durch Erdbeben (am 1. Jan. 1837) und Menschenhände (noch 1834 durch die Kanonen Ibrahim Pascha's) vielfach zerstörten, aber noch immer sehr massigen Baureste einer alten Citadelle hervor, einst das Castellum oder Präsidium St. Abraham der Kreuzfahrer, zu deren Zeit 1167 in Hebron ein, unter dem Patriarchen zu Jerusalem stehender Bischof in Hebron eingesetzt wurde (Will. Tyr. 10, 8.), vielleicht gar an der Stelle der ehemaligen Burg David's. Auch andere Erinnerungen an die Patriarchenzeit begegnen uns in Hebron und deren nähern Umgegend; da wird nicht nur Abner's (2 Sam. 4, 12.), sondern auch Isai's Grab gezeigt; sodann verehren die Araber im NW. der Stadt eine ungeheure Eiche als Abraham's Baum,

während die jüdisch-christliche Tradition eine weiter nördliche Stelle — Ramet-el-Khalîl auf Kiepert's Karte — als Abraham's Wohnplatz bezeichnet, wo sehr merkwürdige, aus kolossalen Werkstücken, zum Theil mit geränderten Fugen, erbaute Grundmauern eines ungeheuren Gebäudes sichtbar sind; noch zur Zeit des Eusebius dem. ev. 5, 9. zeigte man zwei röm. Meilen von Hebron die Terebinthe Abraham's, und noch das Itiner. Hierosol. (bei Reland S. 417) erwähnt eine, von Constantin bei dieser Terebinthe erbaute, sehr schöne Basilika, wo früher eine heidnische Opferstätte stand, die nun zerstört wurde (Euseb. vita Const. 3, 52.; Socrat. H. E. 1, 18.); ebendaselbst fand ein großer Jahrmarkt (nundinae Hadrianae) statt nach Hieron. ad Sachar. c. 11. et Sozom. H. E. 2, 4. Wie vier größere Ruinengruppen auf den umliegenden Bergen noch nicht gehörig untersucht sind, so muß man auch über jene Stelle wie über das Innere des Haram von der Folgezeit nähere Aufklärung erwarten. Ansichten von der lieblichen Lage Hebrons geben unter Andern *Wilson*, the Lands of the Bible I. p. 355, 359; *Dav. Roberts*, Vues et Monum. (Bruxell. fol.) livr. 7. u. 44. S. weiter Reland, Pal. S. 709 ff.; Keil zu Josua 10, 3. S. 172; Raumer, Paläst. S. 181 ff. 3. Aufl.; v. Lengerke, Kanaan I. S. 255, 647 f., 681, 693; und besonders Ritter's Erdkunde XVI. S. 209—260; Robinson, Pal. I. 353 ff. und II. S. 308, 703 ff., 728 ff. Schubert, Reise II. S. 462 ff.

Rüetschi.

Hedio (Heid, Caspar), geb. 1494 zu Ettlingen in der Markgrafschaft Baden, studirte zu Freiburg, wo er Magister der Philosophie, und zu Basel, wo er unter Capito Licentiat der Theologie wurde *). Eine Zeitlang stand er nach Capito's Abtreten als Hofprediger bei dem Erzbischof von Mainz in Diensten; später ward er sogar dessen geistlicher Vikar. Auch empfing er in Mainz die theologische Doctorwürde. Da er mit seinen reformatorischen Grundsätzen so wenig als Capito durchdringen konnte, so wandte er sich ebenfalls nach Straßburg, wo er seit 1529 als Prediger am Münster und Professor der Theologie neben Capito und Bucer am Reformationswerke sich betheiligte. Er war ein „anmuthiger" Prediger und wegen seiner sanften Gemüthsart auch sonst beliebt. An den Unionsbestrebungen seiner beiden Collegen in den Abendmahlsstreitigkeiten nahm er nur passiven Antheil. Dagegen zeichnete er sich im Interim dadurch aus, daß er lieber seine Stelle niederlegte, als daß er, wie man von ihm verlangte, wieder im Chorhemd auf der Kanzel erschienen wäre. Als der Kurfürst Gebhard von Köln mit dem Gedanken umging, die Reformation in seinem Erzstifte einzuführen, wurde Hedio mit Bucer nach Bonn, der Residenz des Kurfürsten, berufen, allein das angefangene Werk wurde bald durch die Uebermacht des Kaisers, der mit seinen Spaniern den Rhein besetzte, zerstört. Hedio, der sich schon 1524 mit einer Gärtnerstochter verheirathet hatte, brachte den Rest seiner Tage in Straßburg meist unter schriftstellerischen Arbeiten zu. Er starb den 17. Okt. 1552. Seine Werke sind theils historisch-philologischer, theils exegetischer Natur **).

Vgl. *Adami* Vitae p. 116 (240) sq. *Seckendorf*, hist. Lutheranismi Lib. I. p. 240—271. II. p. 140. Iselin, hist. Lexikon. Bouginé, Literargesch. Bd. II. Röhrich, Geschichte der Reformation im Elsaß I. S. 163, 167, 204, 262. II. S. 40, 104, 152, 170, 216. III. 89. Herzog, Oekolampad I. S. 87.

Hagenbach.

---

*) Er disputirte in 24 Thesen über die Eigenschaften Gottes und die Prädestination. Dieselben sind noch vorhanden. Nach der gewöhnlichen Angabe hätte er schon in Basel die Doctorwürde erhalten. Doch s. Röhrich a. a. O.

**) Chronicon germanicum oder Beschreibung aller alten christlichen Kirchen bis A. 1545. 3 Thle. Chronicon Abbatis Urspergensis correctum; paralipomena ei addita rerum memorabiliorum ab ann. 1230 ad ann. 1537. Praelectiones in VIII. cap. in Ev. Joh. et in Epist. ad Rom. — Sermo de decimis u. a. Auch hat er verschiedene klassische und kirchliche Schriftsteller (einiges von Euseb, Chrysostomus, Augustin, Ambrosius) in's Deutsche übersetzt.

Hedschra, الهجرة, eigentlich „die Flucht," ist die Epoche, von welcher die Muhammedaner ihre Zeitrechnung beginnen, deren Anwendung zuerst vom Chalifen Omar eingeführt wurde. Jene „Flucht" nun ist das in der Geschichte Muhammeds und seinem öffentlichen Auftreten bedeutsame Ereigniß seiner Auswanderung aus Mekka nach Medina, s. d. Art. Muhammed. Der Anfang dieser Aera ist der 15. Juli 622 n. Chr., ein Donnerstag, wie die muhammedanischen Schriftsteller ihn bestimmen; nach der Annahme der meisten, besonders der früheren europäischen Chronologen, ist es der 16. Juli, ein Freitag, indem sie hierbei mehr von der wirklichen ersten Mondphase, als von der wahren Conjunktion ausgehen. Es ist ein ziemlich verbreiteter Irrthum, als habe an diesem Tage die erwähnte Flucht Muhammeds stattgefunden; dies ist aber nicht der Fall, sondern der 15. (oder 16.) Juli ist der Neujahrstag des Jahres, in welches die Flucht fällt, die erst am 8. Tage des 3. Monates sich ereignete, gerade wie in unserer Zeitrechnung der 1. Januar nicht der Tag der Geburt Christi ist, sondern der 25. Dezember. Bei der Anwendung und Berechnung der Aera der Hedschra ist Folgendes festzuhalten. Die Araber beginnen den bürgerlichen Tag mit Sonnenuntergange. Der Monat ist ihnen die Zeit vom Erscheinen der ersten Mondsichel nach dem Neumonde bis zum andern. Hierbei ist der Volkskalender vom astronomischen zu unterscheiden; nach ersterem nimmt der Monat allemal an dem Abend seinen Anfang, wo man die Mondsichel in der Dämmerung aus einer freien Gegend zuerst erblickt, und dauert bis zu ihrer nächsten Erscheinung, die nicht früher als nach 29 Tagen, und falls nicht ein bewölkter Himmel ihre Wahrnehmung hindert, nicht später als nach 30 Tagen eintreten kann, wenigstens in jenen südlichen Gegenden, die der Hauptsitz des Islam sind. Wenn der Himmel bedeckt ist, so kümmert man sich auch nicht viel darum, ob man den Monat einen Tag früher oder später anfängt. Zwölf solcher Monate machen ein Jahr aus, dessen Anfang somit successive in alle Monate und Jahreszeiten fallen kann. Das Unbestimmte und Schwankende dieser Volksrechnung fällt bei der cyklischen hinweg, in welcher, da die Dauer zweier synodischer Monate nahe an 59 Tage beträgt, den einzelnen Monaten abwechselnd 30 und 29 Tage gegeben werden, nach folgender Tafel (I.):

Namen der Monate.	Dauer.	Tagsumme.
1) Muharram محرّم	30	30
2) Szafar صفر	29	59
3) Rabi' ul awwal ربيع الاوّل	30	89
4) Rabi' ul âchir ربيع الآخر	29	118
5) Dschumâdâ-l awwal جمادى الاوّل	30	148
6) Dschumâdâ-l âchir جمادى الآخر	29	177
7) Radschab رجب	30	207
8) Scha'bân شعبان	29	236
9) Ramadhân رمضان	30	266
10) Schawâl شوال	29	295
11) Dsu-l ka'dah ذو القعدة	30	325
12) Dsul-hiddschah ذو الحجّة	29	354

Dieses Mondjahr hat also 354 Tage. Das astronomische Mondjahr aber hat 8 Stunden 48 Min. 36 Sek. Ueberschuß, welcher wie beim Sonnenjahre nach und nach als Schalttag eingebracht werden muß. Diese 8 Stunden 48 Min. (die 36 Sek. kommen

außer Betracht, da sie sich erst in 2400 Jahren zu einem Tage anhäufen), machen in 30 Jahren gerade 11 Tage aus, welche in diese so eingeschaltet werden, daß wenn der Ueberschuß von Jahr zu Jahr angehäuft nach Abzug der ganzen Tage mehr als 12 Stunden beträgt, ein ganzer Tag dem letzten Monate als Schalttag zugefügt wird. Dies ist in den Jahren 2, 5, 7, 10, 13, 16, 18, 21, 24, 26 und 29 des dreißigjährigen Cyklus der Fall, welche mithin Schaltjahre werden. Hiernach gestaltet sich die Tagessumme des Schaltcyklus folgendermaßen (die mit * bezeichneten Jahre sind Schaltjahre): Tafel II.

Jahre.	Tagsumme.	Jahre.	Tagsumme.	Jahre.	Tagsumme.
1.	354.	11.	3898.	*21.	7442.
*2.	709.	12.	4252.	22.	7796.
3.	1063.	*13.	4607.	23.	8150.
4.	1417.	14.	4961.	*24.	8505.
*5.	1772.	15.	5315.	25.	8859.
6.	2126.	*16.	5670.	*26.	9214.
*7.	2481.	17.	6024.	27.	9568.
8.	2835.	*18.	6379.	28.	9922.
9.	3189.	19.	6733.	*29.	10277.
*10.	3544.	20.	7087.	30.	10631.

Um nun ein muhammedanisches Datum auf die christliche Zeitrechnung zu reduciren, muß man zuerst die vollen verflossenen muhammedanischen Jahre mit 30 dividiren; der Quotient gibt den Schaltcyklus, der Rest die von demselben noch übrigen Jahre. Ersteren multiplicirt man mit der Tagsumme des Schaltcyklus 10631; für letzteren sucht man in Taf. II. die Tagsumme. Hierzu addirt man noch die Tage des laufenden Jahres nach Taf. I. und die Zahl 227015, d. i. die Summe der Tage, welche seit dem Anfange der christlichen Aera bis zum Anfange der muhammedanischen verflossen sind. Diese Zahl wird die Absolutzahl genannt. Die Summirung dieser einzelnen Posten gibt dann die Gesammtzahl der Tage, welche vom Anfange der christlichen Aera bis auf das in Rede stehende muhammed. Datum verlaufen sind. Diese Summe wird durch 1461, die Tageszahl des christlichen Schaltcyklus, dividirt und der Quotient mit 4 multiplicirt; der Rest enthält die Tage über den Schaltcyklus, also 365 für 1 Jahr, 730 für 2 Jahr, 1095 für 3 Jahr. Was von diesen noch übrig bleibt, sind die Tage im laufenden Jahre, welche nach folgender Taf. III. in das verlangte christliche Datum verwandelt werden:

Monat.	Tagsumme.	Monat.	Tagsumme.	Monat.	Tagsumme.
Januar	31.	Mai	151.	September	273.
Februar	59.	Juni	181.	Oktober	304.
März	90.	Juli	212.	November	334.
April	120.	August	243.	Dezember	365.

Für ein Schaltjahr ist die Tagsumme vom Februar ab für jeden Monat um 1 größer. Wollen wir z. B. den Todestag des Chalifen Harun al Raschîd: 3. Dschumâdâ-l âchir 193 H. berechnen, so gibt 192 : 30 als Quotient 6, als Rest 12. Jene 6 × 10631 sind 63786; für 12 Jahre finden wir als Tagsumme in Taf. II. 4252. Der 3 Dschumâdâ II. ist aber im laufenden Jahre der 151. Tag, mithin haben wir zu addiren:

	63786
	4252
	151
Absolutzahl	227015
Summe	295204

Diese 295204 durch 1461 dividirt geben als Quotient 202, und dies 4 mal: 808. Der Rest 82 gibt nach Taf. III. den 23. Tag nach dem Februar, mithin entspricht der 3 Dschumâdâ II. 193 H. dem 23. März 809. Bei allen diesen Berechnungen liegt na-

türlich der alte Julianische Kalender zu Grunde, man muß daher beachten, daß dieser von dem Gregorianischen von 1582—1700 um 10 Tage, von 1701—1800 um 11 Tage, von 1801—1900 um 12 Tage differirt.

Wollen wir umgekehrt ein christliches Datum in ein muhammedanisches verwandeln, so haben wir denselben Weg umgekehrt zu nehmen. Um z. B. den Ostertag des laufenden Jahres, 23. März 1856 Chr., nach der Aera der Hedschra auszudrücken, müssen wir zunächst denselben auf den alten Kalender reduciren, wo er dem 11. März 1856 entspricht. 1855 durch 4 dividirt gibt als Quotient 463, als Rest 3. Jene 463 mit 1461 multiplicirt geben 676443; 3 Jahre sind gleich 1095 Tagen; der 11. März des Schaltjahres 1856 ist der 71. Tag desselben; diese drei Posten zusammen = 677609. Davon die Absolutzahl abgezogen bleibt 450594 als Gesammtsumme der Tage seit Anfang der Hedschra. Diese durch 10631 dividirt geben als Quotient 42, als Rest 4092. Letztere sind nach Taf. II. 11 Jahre 194 Tage; $42 \times 30 = 1260 + 11 = 1271$. Der 194. Tag ist der 17. Tag nach dem 6. Monate, mithin 23. März 1856 Chr. = 17. Radschab 1272 H. — Um den Wochentag eines muhammedanischen Datum zu erhalten, ist zu beachten, daß der 15. Jul. 622, der erste Tag der Epoche der Hedschra, ein Donnerstag war, mithin wird jeder 8., 15., 22. u. s. w. Tag derselben ebenfalls ein Donnerstag seyn. Man hat daher nur die vom Anfange der Aera bis zum verlangten Datum verflossenen Tage durch 7 zu dividiren, so gibt der Rest 1 allemal den Donnerstag, und es gehören somit zu den Resten

somit zu den Resten	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.
die Tage	Donnerst.	Freit.	Samst.	Sonnt.	Mont.	Dienst.	Mittw.

Der oben bezeichnete Todestag Haruns wird ein Freitag gewesen seyn (68189 : 7 gibt als Rest 2); der 17. Radschab 1272 ein Sonntag (450594 : 7 gibt als Rest 4).

Ueber diese Berechnung vergl. die Handbücher der Chronologie, unter den neueren besonders Ideler, Handbuch der mathemat. und techn. Chronologie. Bd. II. S. 471—512. Lehrbuch der Chronol. S. 106 ff. Zu bequemerer Auffindung sind die christlichen und muhammedanischen Jahre mehrfach tabellarisch zusammengestellt; am zugänglichsten sind die Zusammenstellung von Wahl in seiner „Neuen arabischen Anthologie.“ Leipz. 1791. S. 63—84; und die neueste, beste und vollständigste von Dr. Ferd. Wüstenfeld, Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet. Leipz. 1854. **Arnold.**

Hedwig, St., Tochter des Berthold von Andechs, Markgrafen von Meran, Schwester der Gemahlin des Philipp August, Königs von Frankreich, und der Königin von Ungarn. Sie wurde vermählt mit Heinrich Herzog von Schlesien, nachher auch von Großpolen, welcher von seiner ascetischen Tracht den Beinamen des Bärtigen erhielt. Nachdem sie ihm sechs Kinder geboren, gelobten sie sich Enthaltsamkeit und sie ergab sich nun noch mehr der strengsten Ascese, dem Gebet und der aufopferndsten Armenpflege. In 40 Jahren aß sie nur einmal — in einer Krankheit — Fleisch; selbst der Fische enthielt sie sich; zuerst speiste sie täglich, oft knieend, 13 Arme; „Aussätzigen wusch und küßte sie die Geschwüre.“ Noch höher steht sie durch ihren Seelenfrieden und ihre Gelassenheit, die sich erprobte auch als ihre beiden Söhne sich bitter befehdeten und ihr Gemahl kriegsgefangen wurde; statt eines Heeres zog sie hin und befreite ihn. Sie bewog ihn zur Gründung und reichen Dotirung des Cisterzienserinnen-Klosters zu Trebnitz, namentlich auch zum Zweck der Erziehung armer Mädchen. Es wurde durch Leute gebaut, die zu schwerem Kerker oder zur Todesstrafe verurtheilt waren. Von dem Tode ihres Gemahls an, 1238, lebte sie daselbst unter ihrer Tochter, der Aebtissin. Drei Jahre später starb ihr besonders geliebter Sohn Heinrich der Fromme den Heldentod gegen die Tataren, welche, obgleich Sieger, durch solchen Widerstand geschreckt, für immer zurückgingen. Auf die Botschaft von seinem Tode und der Niederlage sprach die christliche Spartanerin: Gott hat über meinen Sohn verfügt, wie es ihm gefallen; wir sollen keinen andern Willen haben als den Willen des Herrn. Ich danke dir, o mein Gott, daß du mir einen solchen Sohn gegeben, der nie aufhörte, mich zu lieben und zu ehren

und mir nie den mindesten Verdruß verursachte. Ihn am Leben sehen, war mir eine große Freude; aber noch größere fühle ich, da ich ihn durch den Tod der Vereinigung mit dir in deinem Reiche gewürdigt sehe. — Sie selbst verschied den 15. Okt. 1243 und wurde 1266 heilig gesprochen. Die Kirche feiert ihr Gedächtniß den 17. Oktober. Sie wurde besonders in Norddeutschland verehrt, wo sie auch dem deutschen Element mehr Eingang verschaffte. Die Einkünfte des Stiftes Trebnitz wurden 1815 an Blücher vergeben. **Reuchlin.**

Heerbrand, Jakob, luther. Theolog des 16. Jahrh., geb. den 12. Aug. 1521 in der schwäbischen Reichsstadt Giengen, Sohn eines Webers, zeichnete sich schon frühe, während er die Schule seiner Vaterstadt, später die zu Ulm besuchte, durch Anlagen und Eifer aus, studirte 1538—1543 zu Wittenberg besonders bei Luther und Melanchthon mit solchem außerordentlichem Fleiß, daß er von seinen Commilitonen den Spottnamen der „schwäbischen Nachteule" erhielt. In seine Heimath zurückgekehrt, bietet er seine Dienste der württembergischen Kirche an, wo damals an Predigern großer Mangel war. Von Erhard Schnepf mit offenen Armen aufgenommen, übernimmt er zuerst ein Diakonat in Tübingen, um daneben seine theologischen Studien fortzusetzen, wird 1548 mit den übrigen glaubenstreuen Predigern wegen des Interims entlassen, von Herzog Christoph aber gleich nach dessen Regierungsantritt wieder angestellt und zwar als Stadtpfarrer und Superintendent in Herrenberg. 1551 ist er einer der theologischen Gesandten, welche Herzog Christoph zum Tridentiner Concil absendet, 1556 folgt er mit J. Andreä und S. Sultzer einem Rufe des Markgrafen Karl von Baden zur Reformation seines Landes. Während er noch zu Pforzheim verweilte, ward er als Professor der Theologie nach Tübingen berufen. 40 Jahre lang bekleidete er das akademische Lehramt und das damit verbundene Predigtamt mit großem Fleiß und Segen, achtmal war er Rektor der Universität, versah auch verschiedene andere Nebenämter mit großer Gewissenhaftigkeit und Geschäftsgewandtheit. 1590 nach J. Andreä's Tod wurde er zum Kanzler, Propst und herzogl. Rath ernannt, legte aber 1598 wegen hohen Alters und abnehmender Kräfte seine sämmtlichen Aemter nieder und starb den 22. Mai 1600, 79 Jahre alt. Mit großer Gelehrsamkeit und einem ganz außerordentlichen Fleiß verband er viel praktisches Geschick auch in weltlichen Dingen; daher wurde sein Rath überallher, von Theologen wie von Grafen und Baronen im In- und Auslande gesucht, und neben seinen gelehrten Studien und Amtsgeschäften wußte er nicht bloß sein Vermögen trefflich zu verwalten, sondern befaßte sich auch mit Wein-, Garten- und Feldbau. In seinen Vorlesungen behandelte er besonders den Pentateuch, den er, nach der Sitte jener Zeit, in 40 Jahren viermal absolvirte. Unter seinen literarischen Arbeiten sind zu nennen: Streitschriften gegen Peter a Soto, Gregor de Valentia u. A., sodann mehrfache Predigten, Disputationen und Reden, z. B. Gedächtnißreden auf Melanchthon, Joh. Brenz, Jak. Andreä, Herzog Ludwig von Württemberg, die zum Theil historischen Werth haben; — vor Allem aber sein Compendium theologiae (Tübingen 1573), später in stark vermehrter und zum Theil umgearbeiteter Auflage, im genaueren Anschluß an die Formula Concordiae (Tübingen 1578 u. ö.). Es war dies nach Melanchthons loci, deren Ordnung auch mit Freiheit befolgt ist, das erste wissenschaftliche System der evangelischen Glaubenslehre (incl. Moral), nicht sowohl durch Neuheit und Originalität, aber durch lichtvolle und gefällige Darstellung der orthodoxen Lehre, durch Gewandtheit in der Polemik wie in der Behandlung der Probleme sich empfehlend, und dabei durch Beiziehung logischen Apparats wie durch den strengen Anschluß der späteren Ausgabe an die Formula Concordiae einen Uebergang bildend zu der eigentlichen Schuldogmatik des 17. Jahrh. Das Buch hatte nicht bloß in Württemberg eine fast symbolische Auctorität, sondern fand auch auswärts eine ungemeine Verbreitung, so daß neben den mehrere tausend Exemplare starken Originalausgaben Nachdrücke in Leipzig, Wittenberg und Magdeburg erschienen. Die damaligen Verhandlungen der Tübinger Theologen mit dem Patriarchen von Constantinopel und der orientalischen Kirche gaben dem bekannten Martin Crusius

Veranlassung, das Heerbrandische Compendium in's Griechische zu übersetzen und in dieser Gestalt nach Constantinopel und Griechenland zu senden; die griechische Uebersetzung erschien neben dem Original zu Wittenberg 1582 mit einer Dedication an Kurfürst August. — Einen kleinen Auszug für Studirende ließ der Verfasser selbst Tübingen 1582, 1598 u. ö. erscheinen. — S. bes. *Cellius*, oratio funebris; *M. Adam*, Vitae theol. p. 668 sq.; Walch I. 38.; Böck, Eisenbach, Klüpfel, Gesch. der Universität Tübingen; Gaß, Gesch. der protest. Dogm. I. S. 77. Wagenmann.

Heermann, Johannes, evangel. Prediger, Liederdichter und Erbauungsschriftsteller im 17. Jahrhundert, geb. den 11. Okt. 1585 zu Rauten, einem Städtchen in Niederschlesien, Sohn eines Kürschners, eine Zeitlang Zögling des Valerius Herberger, beschäftigte sich frühzeitig mit Poesie zuerst in lateinischer, später in deutscher Sprache, wird 1608 in Brieg zum Dichter gekrönt, 1611 Prediger in dem schlesischen Städtchen Köben, hatte durch Krankheit, da er in seinem ganzen Leben keines ganz gesunden Tages sich erinnern konnte, besonders aber durch die seit 1623 über Schlesien hereinbrechenden Drangsale des dreißigjährigen Kriegs unsäglich viel zu leiden, mußte seit 1634 dem Predigen ganz entsagen, da er durch Krankheit die Sprache verlor, zog sich 1638 nach Lissa in Polen zurück, wo er fortwährend unter großen Leiden und schweren Heimsuchungen, aber mit Abfassung, Sammlung und Herausgabe zahlreicher Lieder, Predigten und erbaulicher Schriften unermüdlich beschäftigt, bis zu seinem den 17. Febr. 1647 erfolgten Tode blieb. — J. Heermanns Dichtungen wie seine übrigen erbaulichen Schriften hängen mit seinen persönlichen Lebenserfahrungen wie mit den Schicksalen der evangelischen Kirche seines Landes und seiner Zeit eng zusammen: er ist vorherrschend ein Sänger und Prediger der streitenden und leidenden Kirche, ein Sänger der Trübsal und des Kampfs (vgl. z. B. seine „Thränenlieder"), aber auch des ungebrochenen Glaubensmuthes und der in Lieb und Leid geläuterten Glaubenserfahrung eines geängsteten und zerschlagenen, aber durch des frommen Gottes Liebe und des „herzliebsten" Jesu Wunden reichlich getrösteten Geistes und Herzens. Unter seinen zahlreichen Liedern (Wackernagel gibt eine Auswahl von 200 größeren und kleineren Stücken aus einer mindestens doppelt so großen Zahl) sind manche, die allgemeinen Beifall und Aufnahme in die Kirchengesangbücher gefunden haben (z. B. O Gott du frommer Gott ꝛc., Herzliebster Jesu was hast du ꝛc., Wo soll ich fliehen hin ꝛc., Jesu deine tiefen Wunden ꝛc. u. a.), und außerdem noch viele, die zu den schönsten Liederzierden und dem bleibenden Liedersegen der evangelischen Kirche gehören. Unter allen geistlichen Dichtern zwischen dem Reformationszeitalter und Paul Gerhard ist Joh. Heermann wohl der bedeutendste, und auch vom rein literar-historischen Standpunkt aus gebührt ihm — wie Wackernagel gegenüber von früherer Verkennung mit Recht geltend gemacht — in der Geschichte der deutschen Poesie des 17. Jahrh. eine hervorragende Stelle: jedenfalls steht er als Karakter und als Dichter weit höher als sein Landsmann und Zeitgenosse Opitz. — Von seinen Schriften (deren ausführliches Verzeichniß s. bei Wackernagel) nennen wir nur etliche: Passionspredigten u. d. T.: Crux Christi 1618 u. ö., Heptalogus Christi, über die Worte am Kreuz 1619 u. ö., neuestens wieder aufgelegt Berlin 1856; mons Oliveti, Christus am Oelberg 1656; ferner Leichenpredigten unter verschiedenen Titeln, z. B. christ. εὐθανασίας statuae, Schola mortis, güldene Sterbekunst, parma contra mortis arma, dormitoria; labores sacri oder Predigten über die Sonn- und Festtagsevangelien 1624, 31, 38; eine Sammlung lateinischer Gedichte u. d. T. epigrammatum l. IX. 1624; deutsche Lieder u. d. T. devoti musica cordis, Haus- und Herzmusik 1630 u. ö., Schlußglöcklein, poetische Erquickstunden u. s. w. — Quellen für seine Lebensgeschichte sind: seine Leichenpredigt von J. Holfeld, und: Heermann, Joh. D., Neues Ehrengedächtniß des schles. Gottesgel. und Liederdichters J. H. Glogau 1759. Bearbeitungen: Ev. Kirchenztg. 1832. Nr. 27—29., und Wackernagel, Ph., J. Heermanns geistliche Lieder. Stuttgart 1856 (mit ausführl. Einleitung u. Bibliographie). Wagenmann.

Hegariter, s. Hagariter.

Hegel'sche Religions-Philosophie. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (geb. am 27. August 1770 in Stuttgart, 1788 Student der Theologie zu Tübingen, 1801 Docent der Philosophie in Jena, 1805 außerordentlicher Professor daselbst, 1808 Gymnasialdirektor in Nürnberg, 1816 Professor der Philosophie in Heidelberg, seit 1818 in Berlin, gestorben daselbst am 14. November 1831)*), der Genosse Schelling's, der dessen Identitätssystem zum s.g. absoluten Idealismus ausbildete und damit die idealistisch spekulative Richtung der deutschen Philosophie seit Kant zum Abschluß brachte, hat eben darin seine Bedeutung, daß sein System die Spitze einer bedeutenden Entwickelungsepoche der Geschichte der Philosophie bildet; ja nicht bloß der Geschichte der Philosophie, sondern auch der Theologie und Religion. Denn die Zeitverhältnisse um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, die Verweltlichung des Geistes und Sinnes, welcher die Kirche und Theologie durch eigene Schuld nicht zu wehren vermocht hatte, das Umsichgreifen der sensualistischen, materialistischen Tendenzen der englischen und französischen Philosophen und Modeschriftsteller, welche nicht nur das Christenthum, sondern auch alle Sittlichkeit bedrohten, der beginnende Verfall der deutschen Theologie in jenen seichten Rationalismus, der das Christenthum auf Eine Linie mit der s.g. natürlichen Religion herabzudrücken suchte, — hatten der Philosophie mit dem Auftreten Kant's dergestalt das Uebergewicht über Religion und Theologie verschafft, daß sie von da ab bis zum Tode Hegel's den Zeitgeist entschieden beherrschte. Kein Wunder daher, daß nicht nur Kant, der Begründer dieser Herrschaft, sondern auch der Vollender derselben, Hegel, einen bedeutenden Einfluß auf die wissenschaftliche Theologie, insbesondere auf die Dogmatik und Dogmengeschichte, ausübte. Noch gegenwärtig besteht bekanntlich eine theologische Schule (in Tübingen), deren Geist und Tendenz auf die Hegel'sche Philosophie zurückweist, und Männer wie Daub, Marheineke, Baur, D. Strauß, Zeller, Vatke, B. Bauer u. A. bezeugen durch ihre einst bedeutsame Wirksamkeit, wie tief die Philosophie Hegel's in das Gebiet der Theologie eingedrungen war. Auch läßt sich keineswegs behaupten, daß dieser Einfluß ein nur nachtheiliger gewesen sey. Die Gedankentiefe und die Schärfe des Urtheils, mit der Hegel den Rationalismus bekämpfte und — wenn auch in entstellender Umdeutung — die Grundideen des Christenthums, die Trinität und die Menschwerdung Gottes, gegen ihn verfocht, hat unstreitig viel dazu beigetragen, die dem Christenthum entfremdeten Geister seiner Wahrheit wieder zugänglich zu machen. Und der pantheistische Irrthum, der allerdings durch Hegel vornehmlich Kraft und Leben gewann und in der von ihm ausgegangenen Theologie die Form und Einkleidung der christlichen Wahrheit bildet, war leichter zu überwinden, als die theils verweltlichten, theils im oberflächlichsten Verstandes-Räsonnement verstrickten Gemüther dem Geiste des Christenthums wiederzugewinnen. — In einer theologischen Realencyklopädie durfte daher ein Artikel über Hegel's Religionsphilosophie, d. h. eine kurze Darlegung seiner Idee Gottes und seines Begriffs der Religion, nicht wohl fehlen.

Die Idee Gottes (des Absoluten) bildet nun aber in Hegel's System so ausschließlich das Fundament, den Mittel- und Schlußpunkt, daß seine ganze Philosophie im Grunde nur die fortschreitende (dialektische) Explikation dieser Idee ist. Sie läßt sich daher nicht wohl darlegen, ohne seine ganze Weltanschauung ihren Grundzügen nach zu entwickeln. Der Kern und das Eigenthümliche dieser Weltanschauung concentrirt sich insofern wiederum in der Idee Gottes, als nach Hegel die Welt, Natur und Menschheit nur die Selbstmanifestation Gottes ist, Erscheinung und zugleich Moment des Entwickelungs- und Verwirklichungsprozesses seines Wesens als des absoluten Geistes**). Diese

---

*) K. Rosenkranz, G. W. F. Hegel's Leben. Berlin 1844.

**) Hegel's Vorlesungen über Religionsphilosophie (Werke Thl. 11 u. 12) I, 110 f.: „Die Entwickelung Gottes in ihm selbst ist somit dieselbe logische Nothwendigkeit, welche die des Universums ist, und dieses ist insofern göttlich, als es auf jeder Stufe die Entwickelung dieser Form ist." — — „Die göttliche Idee hat die Bedeutung, daß sie das absolute Subjekt, die Wahrheit

Grundansicht stützt er auf den Satz, daß das Absolute, das wahrhaft Unbedingte und Unendliche schlechthin nichts sich gegenüber haben könne, das nicht zu ihm selbst gehörte, nicht ein Moment seiner eigenen Wesenheit und Selbstthätigkeit wäre. Denn das Unbedingte, schlechthin Selbständige, das doch ein ihm fremdes Anderes gegenüber hätte, stünde damit nothwendig in Beziehung zu diesem Andern, wenn auch nur in der negativen Beziehung des Unterschieds; und wäre somit vielmehr nicht selbständig, absolut, sondern ein Relatives wie das einzelne weltliche Daseyn. Und das Unendliche, dem ein Endliches, von ihm Verschiedenes, nicht zu ihm Gehöriges gegenüberstünde, hätte an diesem Andern seine Grenze und Schranke, wäre also in Wahrheit nicht unendlich, nicht unbeschränkt*). Das wahrhaft Absolute muß mithin über den Gegensätzen, in denen das weltliche Daseyn und das gemeine (endliche) Bewußtseyn sich bewegt, erhaben seyn: das wahrhaft Unendliche muß die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Ewigen und Zeitlichen, des Reellen und Ideellen, des Objektiven und Subjektiven, der Natur und des Geistes seyn. Denn wäre es von allem diesem nur Eines, nur unendlich, nur Geist, nur Subjekt, so hätte es eben am Andern seinen bedingenden und beschränkenden Gegensatz und wäre mithin nicht absolut, nicht unendlich. Aber aus demselben Grunde dürfen jene Gegensätze nicht schlechthin außer ihm bleiben: es darf nicht in dem Sinne über den Gegensätzen stehen, daß es sie von sich ausschlöße und eben nur ihre Einheit wäre, nicht auch ihre Gegensätzlichkeit in sich trüge. Es muß vielmehr nothwendig durch alle jene Gegensätze selbst hindurchgehen, sie alle in sich enthalten, und kann nur in dem Sinne über ihnen stehen, daß es sie alle unter sich befaßt, indem sie unterschiedene „Momente" seiner Wesenheit bilden, d. h. nicht mehr außer und gegen einander, sondern in und mit einander in der absoluten Einheit seines Wesens enthalten sind, und somit den Inhalt bilden, den eben diese absolute Einheit eint. Denn wäre alle Gegensätzlichkeit im Absoluten solchergestalt aufgehoben, daß sie vernichtet und damit vom Absoluten ausgeschlossen wäre, so stünden die Gegensätze als solche und somit die Welt — die nur kraft jener Gegensätze und in deren Vermittelung Welt ist — dem Absoluten als ein Anderes, Fremdes gegenüber, d. h. das Absolute wäre wiederum nicht absolut.

Gott ist daher nach Hegel nicht schlechthin fertig, kein bloßes todtes Seyn, kein s.g. höchstes ewig sich selber gleiches Wesen, das alles Werden und alle Vermittelung von sich ausschlöße, sondern im Gegentheil ein lebendiger, ewig in sich kreisender „Prozeß" absoluter Selbstthätigkeit. Letztere besteht eben in der ewigen Selbstdiremtion seiner selbst in die Gegensätze, die aber zugleich auch ewige Vermittelung und Aufhebung der Gegensätze ist**). Diese Selbstentfaltung, dieses Eingehen in die Gegensätze und Zurückkehren

---

des Universums der natürlichen und geistigen Welt, nicht bloß ein abstrakt Anderes ist." — Ebd. S. 193: „Nur Gott ist; aber Gott durch Vermittelung seiner mit sich; er will das Endliche, er setzt es sich als ein Anderes und wird dadurch selbst zu einem Andern seiner, zu einem Endlichen: denn er hat ein Anderes sich gegenüber. Dieß Andersseyn aber ist der Widerspruch seiner mit sich selbst: er ist so das Endliche gegen Endliches; das Wahrhafte aber ist, daß diese Endlichkeit nur eine Erscheinung ist, in der er sich selbst hat." — S. 199: „Das absolute Bewußtseyn ist, daß Gott aller Inhalt, alle Wahrheit und Wirklichkeit selbst ist." — S. 201: „Die Idee des absoluten Geistes faßt allen Reichthum der natürlichen und geistigen Welt in sich, ist die einzige Substanz und Wahrheit dieses Reichthums und Alles hat nur Wahrheit in ihr als Moment ihres Wesens." —

*) Rel.Phil. I, 177, f. 180: „Wenn das Endliche begrenzt wird vom Unendlichen und auf einer Seite steht, so ist das Unendliche auch ein Begrenztes, es hat am Endlichen eine Grenze u. s. w. „Oder sagt man, daß das Unendliche nicht begrenzt wird, so wird das Endliche auch nicht begrenzt; wird es nicht begrenzt, so ist es vom Unendlichen nicht verschieden" u. s. w. Vgl. Encyklop. d. philos. Wiss. §. 93 f. Logik, I, S. 124 ff.

**) Rel.Phil. I, 179: „Erst das wahrhaft Unendliche, welches sich selbst als Endliches setzt, greift zugleich über sich als sein Anderes über und bleibt darin, weil es sein Anderes ist, in der

zu sich selbst, ist die ewige Selbstverwirklichung seines absoluten Wesens, aus der er sonach ewig sich selber resultirt, in der aber eben deßhalb Anfang, Mitte und Ende nicht auseinanderfallen, sondern wie in einer Kreislinie sich zusammenschließen und das Ende zugleich der Anfang ist. Nur durch diesen Prozeß und als dieser Prozeß ist Gott "absoluter Geist": eben hierin glaubt Hegel das Wesen des absoluten Geistes erfaßt zu haben und eben hierin setzt er den Unterschied seiner Idee Gottes von der Spinoza's, Fichte's, Schelling's, aber auch von der Kant's und aller Deisten. Gott ist nur absoluter Geist, sofern er weder von dem endlichen Geiste, noch auch von der Natur geschieden ist wie von einem Andern, — so erscheint die Natur nur dem endlichen Geiste gegenüber, — sondern beide als ewige Vermittelungsmomente seiner eigenen Wesenheit in sich trägt, in ihnen sich selber erscheint und aus ihnen sich selber hervorbringt*). Gott ist nur absolute Subjektivität, nicht als einzelnes besonderes Subjekt, welchem andere Subjekte und die Objektivität als ein ihm Fremdes gegenüberstehen, — ein solches durch Objektives beschränktes Subjekt ist wiederum nur das endliche, menschliche Ich, wenn es in seiner Endlichkeit sich festhält, — sondern als allgemeine Subjektivität, die mit allen Subjekten wesentlich Eins ist und alle Objektivität als Vermittelungsmoment ihrer Selbstverwirklichung ebensosehr in sich trägt, als über sie hinübergreift. Gott endlich ist zwar auch das schlechthin Eine und Allgemeine, die allgemeine absolute Substanz, aber nicht im Sinne der Eleaten oder Spinoza's, nicht als das abstrakte ἓν καὶ πᾶν oder die eine allgemeine Wesenheit (essentia —), die unter bestimmten Attributen nur aufgefaßt wird, sondern als jener lebendige Prozeß der Selbstdiremtion und Selbstvermittelung, als welcher die eine allgemeine Substanz vielmehr absolute Subjektivität, absoluter Geist ist und damit von den in ihr enthaltenen, zur concreten Einheit aufgehobenen Gegensätzen eben als ihre Einheit sich unterscheidet.

In der Entwickelung dieses Begriffs vom Wesen Gottes, d. h. in der Darlegung, wie das Absolute in die Gegensätze ein- und durch sie hindurchgeht, um sich selbst als ihre absolute Einheit und damit als den absoluten Geist hervorzubringen, besteht das ganze Hegel'sche System. Sein Inhalt geht auf in dieser Darlegung. Aber auch seine Form ist dadurch bedingt und bestimmt. Denn die s.g. dialektische Methode, d. h. die logisch nothwendige Diremtion des Begriffs als des formell Allgemeinen in das Besondere und die Aufhebung des letztern zur Einzelheit (Subjektivität) ist nach H. nur die nähere formelle Bestimmung jenes Wie, d. h. sie ist ihm nur die absolute Form des Entwickelungsprozesses des Absoluten, der Rhythmus und die Weise des Fortschritts desselben, mithin die Form des Absoluten selbst — welches eben nach der Seite der Form hin selbst der absolute Begriff ist, — und somit die wahre allgemeine Form von Allem was ist, die Form alles Denkens (Wissens) wie alles reellen Seyns, weil Alles als Moment des Absoluten auch die Form seiner Selbstbewegung und Selbstverwirklichung theilen muß. Auf diesem Formprinzip beruht daher auch die Eintheilung des Systems. Ihm gemäß gliedert es sich in drei Haupttheile: Logik, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, und von diesen zerfällt wiederum jeder in drei Abschnitte, diese

---

Einheit mit sich." Ebd. S. 192: „Die einfache Einheit, Identität und abstrakte Affirmation des Unendlichen ist an sich keine Wahrheit, sondern es ist ihm wesentlich sich in sich zu dirimiren" u. s. w. S. 194: „Gott ist unendlich, Ich endlich, dies sind falsche schlechte Ausdrücke, Formen, die dem nicht angemessen sind, was die Idee ist, was die Natur der Sache ist. Das Endliche ist nicht das Seyende, eben so ist das Unendliche nicht fest; diese Bestimmungen sind nur Momente des Prozesses; Gott ist ebenso auch als Endliches und das Ich ebenso als Unendliches."

*) Rel.Phil. I, 28: „Der Geist, der nicht erscheint, ist nicht. Es ist in dieser Bestimmung der Erscheinung auch die endliche Erscheinung, d. i. die Welt der Natur und die Welt des endlichen Geistes enthalten, aber der Geist ist als die Macht derselben, als sie aus sich und sich aus ihnen hervorbringend." Vgl. ebendas. S. 55.

in je drei Unterabschnitte &c., so daß die Trichotomie das Ganze bis in's Einzelne hinein durchzieht. —

Die Logik, welche (aus Gründen, die sich sogleich von selbst ergeben werden) die Metaphysik vertritt, „ist die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist“ (Log. I, 35). Denn vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes, d. h. vor der Selbstdiremtion des Absoluten in diesen Gegensatz von Natur und Geist, ist das Absolute das schlechthin Eine und Allgemeine. Dieses, das Allgemeine, „ist aber nur im Denken und für das Denken“: denn im reellen Seyn gibt es nur Besonderes und Einzelnes. Dasjenige also, welches das Allgemeine selbst ist, kann nicht reelles, sondern nur ideelles Seyn, nur Denken seyn. Aber dieses Denken, diese erste Wesensbestimmung des Absoluten, ist noch keineswegs Geist, Subjektivität, Selbstbewußtseyn, — denn letzteres setzt die Selbstdiremtion des Absoluten, seine Selbsterscheinung im Andern voraus, — sondern eben nur Denken, d. h. nur die erste Grundlage oder Voraussetzung seiner selbst, aus welcher der absolute Geist sich erst hervorbringt, in welcher er also noch nicht absoluter Geist ist. Darum nennt es Hegel auch die „reine Idee“: der Ausdruck will nur sagen, daß ihm das Selbst, Subjektivität und Selbstbewußtseyn noch fehlen, weil es eben zunächst nur das Allgemeine des Denkens und das Denken des Allgemeinen ist. Darum endlich bezeichnet er es auch als die „reine Vernunft“: denn das Vernünftige ist nach H. das Allgemeine und das Allgemeine das Vernünftige, die Vernunft also an sich, als reine Vernunft, selbstlos und ohne Bewußtseyn (die „blinde“ Vernunft Schelling's). Sonach aber ist Gott zunächst „in seinem ewigen Wesen“ reine allgemeine ideelle Thätigkeit, selbstlose Denk- und Vernunftthätigkeit, die in ihrem Thun nur sich selbst bethätigt, deren Thaten also auch nur ihre eigenen Bestimmungen sind, „reine Gedanken“, in denen sie sich selbst als das bestimmt, was sie ist, — in denen also das schlechthin Allgemeine nur diejenigen Bestimmungen erhält, welche ihm als dem schlechthin Allgemeinen zukommen und welche eben darum selbst nothwendig schlechthin allgemeine sind. Die erste dieser Bestimmungen ist das „Seyn“. Denn dem reinen Denken als dem schlechthin Allgemeinen kann das Seyn nicht gegenüberstehen, nicht ein von ihm Unterschiedenes seyn, weil es ja noch gar nichts Unterschiedenes, Anderes gibt. Das reine Denken ist vielmehr selbst zunächst und unmittelbar das reine Seyn. Denn als das Erste, schlechthin Unmittelbare, noch ganz Unbestimmte, Einfache (Ununterschiedene), das erst sich selbst zu bestimmen hat, ist es dasjenige, was wir denken, wenn wir das Seyn rein als solches in Gedanken fassen, d. h. wenn wir von aller und jeder Bestimmtheit, Beschaffenheit &c. der Objekte absehen und dieselben bloß und schlechthin als seyend denken. Es ist zugleich der reine Anfang, weil eben der Anfang seinem Begriffe nach nur das schlechthin Unmittelbare seyn kann (Logik S. 62 f., 77 ff.; Encykl. §. 86 f.). Auf dieser nichtssagenden Reflexion — nichtssagend, weil sie sich in lauter selbstgemachten Abstraktionen des philosophirenden Denkens bewegt — beruht der berühmte Hegel'sche Satz, daß Denken und Seyn an sich identisch seyen; auch soll dieser Nachweis, daß das reine Denken selbst das reine Seyn sey, ein Beweis für das Daseyn Gottes seyn (!). —

Schon diese erste Bestimmung des reinen Denkens, daß es das reine Seyn sey — welches Hegel die „erste Definition des Absoluten“ nennt — gibt sich im Grunde das Absolute nicht „selbst“ (wie H. behauptet), sondern sie ist an sich vorhanden: das Absolute ist zunächst das reine Seyn. Ebenso sind dann auch die weiteren Bestimmungen nicht Selbstbestimmungen des Absoluten, sondern als das reine Seyn „ist“ das Absolute zugleich Nichts „oder vielmehr“ geht in Nichts über und als Nichts in Seyn zurück, womit es das „reine Werden“ ist. Und das Werden ist selbst wiederum Uebergehen (Sich-aufheben) in „Daseyn“ u. s. w. So sind es die logischen Begriffe oder reinen Denkbestimmungen (die Kategorieen) selbst, die nach dem Takte der dialektischen Methode sich bewegen, in einander übergehen, sich aufheben und zur Einheit vermitteln; und aus diesem Prozesse resultirt sich das Absolute als die „reine (logische) absolute Idee“, d. h.

als die absolute concrete Einheit jener reinen Denkbestimmungen, die — weil Denken und Seyn identisch sind — zugleich die reinen, allem Seyn zu Grunde liegenden „Wesenheiten" sind. —

Aber bei diesem Resultate bleibt das Absolute nicht stehen. Weil es an sich absoluter Geist ist und der Geist nur ist, sofern er sich erscheint (manifestirt), so muß es zur Erscheinung kommen, was es an sich ist: es muß mithin sich selbst ein Anderes werden, um eben im Andern seiner sich gegenständlich zu werden. Die absolute Idee geht daher in Natur über, oder vielmehr sie geht nicht über, sondern „als die Idee, welche für sich ist, nach dieser ihrer Einheit mit sich betrachtet, ist sie Anschauen und die anschauende Idee ist Natur. Als Anschauen aber ist die Idee in einseitiger Bestimmung der Unmittelbarkeit oder Negation durch äußerliche Reflexion gesetzt. Die absolute Freiheit der Idee aber ist, daß sie nicht bloß in's Leben übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich scheinen läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseyns, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen". (Encyklop. §. 244. Vgl. Log. III. 352 f.) Man sieht, in diesem Uebergange von Gott „in seinem ewigen Wesen" zur Welt sind die Begriffe von Manifestation (Erscheinung — Offenbarung), freier Schöpfung und Emanation in eine trübe Mischung zusammengerührt. Der Grundgedanke ist, daß es bei der reinen Geistigkeit des Absoluten als Idee nicht bleiben könne, weil ihm sonst die Natur als ein Anderes, Fremdes, gegenüberstehen würde. Das Absolute muß also selbst in den Gegensatz des weltlichen Daseyns eingehen, die Natur als ein wesentliches Moment seiner selbst setzen. Die Verlegenheit, philosophisch darzuthun, wie dieß geschehen könne, wie das reine Denken zur Natur, zur Materie und Körperlichkeit werden oder sie aus sich setzen könne, verbirgt Hegel unter mannigfaltigen mehr oder minder unklaren Wendungen, in denen indeß überall die Versicherung, das Absolute müsse erscheinen, sich gegenständlich machen, die Hauptrolle spielt. So heißt es Rel.Phil. I, 201: „Der (absolute) Geist ist für sich, d. h. macht sich zum Gegenstand, ist gegen den Begriff [?] für sich selbst bestehend, er ist das, was wir Welt, Natur heißen; diese Diremtion ist das erste Moment. Das Andere ist, daß dieser Gegenstand sich selbst zurückbewegt zu dieser seiner Quelle hin, der er angehörig bleibt und zu der er sich zurückbegeben muß; diese Bewegung macht das göttliche Leben aus. Der Geist als absolut ist zunächst das Sicherscheinende, das für sich seyende Fürsichseyn; die Erscheinung als solche ist die Natur" u. s. w. Wir werden daher nicht weit fehl gehen, wenn wir, abgesehen von der Form der Deduktion, die Grundanschauung Hegel's darin setzen, daß die Natur die Erscheinung des Absoluten sey, aber nur die bloße objektive Erscheinung, in der es noch nicht subjektiv sich selber in sich selbst erscheint, noch nicht Bewußtseyn seiner selbst ist. Dazu kommt es erst in und mit der Wiederaufhebung der Natur, mit dem Uebergehen derselben zum endlichen Geist. Dieses Uebergehen ist jenes „andere" Moment, jenes „Sichzurückbewegen des Gegenstandes": erst damit, wie H. in der angeführten Stelle hinzufügt, ist der absolute Geist „nicht nur das Erscheinende, sondern das Sich-erscheinende und damit Bewußtseyn seiner als Geist." Dem entspricht die Gliederung des Systems: der Logik folgt die Naturphilosophie und dieser die Philosophie des Geistes. Die Natur aber muß sich (begrifflich) aufheben, weil sie angeblich „der unaufgelöste Widerspruch" ist, indem sie „als die Idee in ihrem Andersseyn sich selber äußerlich, die Aeußerlichkeit (das Außereinander des Raums und der Zeit) also die Bestimmung ist, in der sie als Natur ist", und weil „in dieser Aeußerlichkeit die Begriffsbestimmungen den Schein eines gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelung gegeneinander haben, so daß der Begriff nur als Innerliches ist", eben damit aber „in der Natur das Spiel der Formen nicht nur seine ungebundene, zügellose Zufälligkeit hat, sondern jede Gestalt für sich des Begriffs ihrer selbst entbehrt und das Leben als natürliche Idee der Unvernunft der Aeußerlichkeit hingegeben ist" (Encykl. §. 247 f.).

Die Aufhebung der Natur ist das Hervorgehen des Geistes aus der Natur, weil die Aufhebung der Aeußerlichkeit des materiellen Daseyns in die Innerlichkeit des geistigen Lebens, der abstrakten (zufälligen) Mannigfaltigkeit der Dinge in die concrete Einheit des Selbstbewußtseyns. Damit „kehrt die Idee zu sich zurück“, „kommt zu sich“, „schließt sich mit sich selbst zusammen“, und ist nun zugleich die concrete Einheit der Natur und des Geistes. Denn der (menschliche) Geist, in den die Natur sich aufhebt, ist die Negation der Natur, d. h. trägt die Natur als aufgehobenes Moment in sich; er ist „die Wahrheit der Natur“, weil der Zweck ihres Daseyns, das Ziel ihrer Entwickelung, womit sie erst zu dem wird, was der Begriff fordert und was ihre Bestimmung und damit ihr wahres Wesen ist. Zugleich aber ist der menschliche Geist an sich dasselbe, was die Idee, das Absolute ist, das ja an sich ebenfalls Geist (absoluter Geist) ist. In ihm also ist es nicht mehr bloß das Erscheinende, sondern das Sich-erscheinende. Eben damit aber ist es nicht mehr bloß, wie als logische Idee, allgemeine begriffliche Subjektivität, sondern das Allgemeine des Begriffs hat sich durch den Gegensatz des Besondern (der Natur) hindurch in die Form der Einzelheit erhoben, die allgemeine ideelle Subjektivität hat sich in die einzelnen, concreten, reellen Subjekte entfaltet; und in ihnen, sofern sie eben nur die Erscheinung und Realität des Allgemeinen sind, ist daher das Absolute nicht mehr die bloße Subjektivität des Begriffs, sondern Subjektivität in reeller, concreter, vom bloßen Begriffe unterschiedener Wirklichkeit. Im menschlichen Geiste kommt dann auch erst das Absolute zum Selbstbewußtseyn seiner wahren Wesenheit: es wird sich dessen bewußt, was es an sich ist. Denn in seiner wahren Wesenheit, an sich, als der absolute Geist, ist es die Einheit seiner selbst und des menschlichen Geistes, und mithin der menschliche Geist an sich, in seiner wahren Wesenheit, die Einheit seiner selbst und des Absoluten. Mit dem Bewußtseyn des menschlichen Geistes von dieser seiner wahren Wesenheit fällt daher das Bewußtseyn des Absoluten von sich selbst, womit es erst absoluter Geist ist, in Eins zusammen*).

Allein dies Bewußtseyn seiner wahren Wesenheit wohnt dem menschlichen Geiste nicht von Anfang an bei: er ist vielmehr zunächst nur „an sich“, nicht auch „für sich“

*) Rel.Phil. I, 200: „Die Endlichkeit des Bewußtseyns tritt ein, indem sich der Geist (Gott) an sich selbst unterscheidet; aber dies endliche Bewußtseyn ist Moment des Geistes selbst, er selbst ist das Sichunterscheiden, das Sichbestimmen, d. h. sich als endliches Bewußtseyn setzen. Dadurch aber ist er nur als durch das endliche Bewußtseyn vermittelt, so, daß er sich zu verendlichen hat, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden.“ — S. 202: „Das Geistige — Gott — ist die Einheit des Geistigen und Natürlichen, so daß dies nur ist ein vom Geiste Gesetztes, Gehaltenes. In dieser Idee sind folgende Momente: a) die substantielle, absolute, subjektive Einheit beider Momente, die Idee in ihrer sich selbst gleichen Affirmation [die logische Idee]. b) Das Unterscheiden des Geistes in sich selbst, so daß er nun sich setzt als seyend für dieses von ihm — durch ihn selbst gesetzte — Unterschiedene [die Natur]. c) Indem dieß Unterscheiden selbst in jener Einheit der Affirmation gesetzt ist, so wird es Negation der Negation, die Affirmation als unendlich, als absolutes Für sich seyn“ [im menschlichen Geiste]. – Ebd. 251: „Die beiden Seiten des Geistes, in seiner Objektivität wie er vorzugsweise Gott heißt [aber noch nicht ist], und des Geistes in seiner Subjektivität [des menschlichen Geistes] machen die Realität des absoluten Begriffs von Gott aus, der als die absolute Einheit dieser beiden Momente der absolute Geist ist.“ — II, 191: „Gott ist Selbstbewußtseyn, er weiß sich in einem von ihm verschiedenen [dem menschlichen] Bewußtseyn, das an sich das Bewußtseyn Gottes ist, aber auch für sich, indem es seine Identität mit Gott weiß, die aber vermittelt ist durch die Negation der Endlichkeit.“ — Vorles. üb. Aesthetik, I, 122: „Der (menschliche) Geist erfaßt die Endlichkeit selber als das Negative seiner, und erringt sich dadurch seine Unendlichkeit. Diese Wahrheit des endlichen Geistes ist der absolute Geist.“ — Encyklop. §. 565: „Der absolute Geist in der aufgehobenen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Gestalt und des Wissens ist dem Inhalte nach der an und für sich seyende Geist der Natur und des Geistes, der Form nach ist er zunächst für die Vorstellung“ u. s. w.

die Einheit seiner selbst und des absoluten Geistes, d. h. unmittelbar wie er von der Natur herkommt, faßt er sich selbst nur in der Besonderheit seiner Subjektivität. Das Objektive, Allgemeine, Absolute erscheint ihm noch als ein Anderes ihm gegenüber, und so ist er nur endlicher Geist; denn „der Geist ist nur das, als was er sich weiß". Es bedarf des ganzen reichhaltigen Entwickelungsprozesses der Weltgeschichte, ehe der menschliche Geist zum Bewußtseyn dessen kommt, was er an sich ist, ehe er sich in seiner Einheit mit dem Absoluten und damit in seiner Unendlichkeit erkennt, will und weiß, — ein Ziel, zu welchem er nur dadurch gelangt, daß er seine einseitige Subjektivität, seine Endlichkeit, als das erfaßt, was sie in Wahrheit ist, als die Negation (das Andersseyn) des Absoluten, daß er sie als solche selbst negirt, abstreift, sie und damit sich selbst an das Allgemeine, Absolute aufgibt, und so durch die Negation der Negation sich selbst zur Affirmation seiner selbst, zu seiner Wahrheit in der Einheit mit dem Absoluten erhebt. Sofern diese Abstreifung seiner Subjektivität zugleich die Ueberwindung der natürlichen Begierde, der Selbstsucht, des Bösen ist, erscheint die gewonnene Einheit mit dem Absoluten als „Versöhnung" mit Gott. Und sofern der menschliche Geist im Grunde doch nur jenes „Sichunterscheiden" des Absoluten ist, wodurch dieses „sich selbst als endliches Bewußtseyn setzt", so erscheint die schließliche Einigung und Versöhnung als eine That Gottes selbst. —

Diesen großen Entwickelungsgang des menschlichen Geistes, der sonach zugleich Verwirklichungsprozeß des absoluten Geistes als Geistes ist, stellt die Hegel'sche Philosophie von zwei verschiedenen Seiten dar. Er erscheint einerseits in der Encyklopädie als der Inhalt des dritten Haupttheils des Systems, der Philosophie des Geistes. Hier gliedert er sich in die Entwickelung (Aufhebung) des „subjektiven" Geistes zum „objektiven" Geiste, und des letzteren zum „absoluten Geiste", — d. h. der menschliche Geist wird zunächst psychologisch dargestellt in jener seiner Unmittelbarkeit, wie er von der Natur herkommt, also in seiner Endlichkeit und Natürlichkeit, in der er als einzelnes Subjekt der Natur, dem Objektiven und Allgemeinen gegenübersteht. Ueber diese erste Stufe erhebt er sich dadurch, daß er im weiteren Verlaufe seiner Entwickelung zum Bewußtseyn seiner Vernünftigkeit und damit seiner Freiheit, welche die Grundlage, die Substanz seines Wesens ist, kommt. Eben damit geht er aus seiner Subjektivität in seine Objektivität über, denn indem er in seiner Vernünftigkeit nicht bloß theoretisch sich weiß, sondern als praktische Vernunft oder vernünftiger Wille sich bethätigt, gibt er der Vernunft und damit der Freiheit reelles, objektives Daseyn: er ist als freier Wille zugleich Wille der Freiheit, d. h. er will, daß das menschliche Daseyn, alle menschlichen Handlungen, Zustände, Verhältnisse, Einrichtungen im Einzelnen wie im Ganzen Wirkung und Ausdruck der Freiheit seyen. Und indem dieser Wille nicht bloß als Wollen des Einzelnen, sondern als anerkannte Wesensbestimmung des menschlichen Willens und damit als allgemeiner Wille zur Vollziehung kommt, also als thätiges Prinzip das ganze Leben nach allen Seiten durchdringt und zum Abbilde seiner selbst gestaltet, wird eben damit der Geist in seiner wahren Wesenheit, in seiner Freiheit sich selber gegenständlich. Diese Objektivität hat er in der Sphäre des Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit, — drei Sphären, die aber begrifflich eine Einheit bilden, indem das Recht (durch das Unrecht hindurch) in die Moralität, letztere (durch das Böse und dessen Aufhebung) in die Sittlichkeit übergeht. Letztere macht die Wesenheit (Substanz) des Staats aus und kommt in den einzelnen Staaten zur Erscheinung. — Was also als Recht und Gesetz, als moralisch, als sittlich (Sitte) gilt und allgemeine Anerkennung gewinnt, ist eben nur Ausdruck des vernünftigen Willens und seiner Entwickelung, so daß die Geschichte der Völker und Staaten (die Weltgeschichte) nur den Entwickelungsprozeß der praktischen Vernunft, der Freiheit, von ihren ersten Anfängen bis zu ihrer vollen Selbstverwirklichung darstellt (Philosophie der Geschichte). Allein dieser sittliche, wahrhaft objektive Geist, das Wesen des Staats, kann nur in einzelnen Volksgeistern oder Nationen wirklich werden. Die einzelnen Nationen aber sind kraft ihres Unterschiedes von einander, kraft ihrer Eigenthümlichkeit (Nationalität),

in der sie sich gegenüberstehen und in der sie den objektiven allgemeinen sittlichen Geist nur modificirt und damit in besonderer Gestalt darstellen, in dieser ihrer Besonderheit nothwendig beschränkt uud damit endlicher Natur. Sie gehen mithin nothwendig unter, und zwar an ihrer eigenen Besonderheit (Nationalität), kraft deren sie nicht nur einander feindlich gegenübertreten, sich bekriegen, unterjochen, vernichten, sondern die auch als Schranke die Negation ihrer selbst in sich trägt. Diese in den einzelnen Volksgeistern immanente, sie setzende und wiederaufhebende (negirende) Macht ist das, was Hegel den Weltgeist, den Geist der Weltgeschichte, nennt. In ihm wird zwar die Sittlichkeit („die sittliche Idee") von jenen ihr im Staate noch anhaftenden Beschränktheiten und Einseitigkeiten der Nationalität befreit: er ist eben der sittliche objektive Geist in seiner Freiheit von diesen Beschränktheiten. Allein indem der Weltgeist eine Nationalität kraft und wegen ihrer Beschränktheit aufhebt und eine andere an deren Stelle setzt, um in ihr sich in höherer Gestalt zu verwirklichen, setzt er doch wiederum nur einen besondern Volksgeist, eine beschränkte Nationalität. Und da er selbst nur in diesem Setzen und Aufheben und Wiedersetzen seine Realität hat, so kommt er selber in Wahrheit von der Beschränktheit und Besonderheit überhaupt nicht los: trotz aller Aufhebung der besondern Beschränktheiten der Volksgeister bleibt er in der allgemeinen Beschränktheit des weltlichen Daseyns überhaupt befangen. An dieser Schranke und Negation in ihm selbst, an diesem Widerspruche, daß er als nicht mehr subjektiver, nicht mehr nationaler Geist allgemein, und doch als Weltgeist noch ein beschränkter, also nicht allgemein ist, hebt er seinerseits sich schließlich selber auf und geht in den absoluten Geist über. Oder was dasselbe ist: der Geist, der zuerst und unmittelbar nur als einzelnes individuelles Subjekt im Unterschiede von seiner Objektivität und Allgemeinheit sich faßt, der sodann im Rechte, der Moral und der Sittlichkeit von Seiten seiner Objektivität sich ergreift und im Staate sich realisirt, der eben damit als Volksgeist in mannigfachen Formen sich entwickelt, aber in dieser Entwickelung auch zugleich die Beschränktheit der verschiedenen Volksgeister, d. h. seine eigene ihm als Volksgeiste noch anhaftende Beschränktheit erkennt, diese negirt und in deren Negation als Weltgeist sich faßt, — derselbe Geist erhebt sich in seinem Bewußtseyn zuletzt auch noch über die allgemeine Beschränktheit, die dem Weltgeiste noch anklebt, und erfaßt sich damit in seiner wahren, vollen Wesenheit als den absoluten, über alle Gegensätze des weltlichen Daseyns übergreifenden, sie alle als aufgehobene Momente in sich tragenden Geist. — Es ist klar, daß dieser Geist kein anderer als der Geist der Menschheit ist, nur im vollen Bewußtseyn seiner Wahrheit. Hegel selbst sagt (Encykl. §. 552): „Es ist der in der Sittlichkeit denkende Geist, welcher zunächst die Endlichkeit, die er als Volksgeist in seinem Staate und dessen zeitlichen Interessen, dem System der Gesetze und Sitten hat, in sich aufhebt und sich zum Wissen seiner in seiner Wesentlichkeit erhebt, ein Wissen, das jedoch selbst die immanente Beschränktheit des Volksgeistes hat. Der denkende Geist der Weltgeschichte aber, indem er zugleich jene Beschränktheiten der besondern Volksgeister und seine eigene Weltlichkeit abstreift, erfaßt seine concrete Allgemeinheit und erhebt sich zum Wissen des absoluten Geistes, als der ewig wirklichen Wahrheit." *) — Dieses Wissen (Bewußtseyn) entwickelt sich dann endlich wiederum in drei verschiedenen Stufen oder Formen. Es tritt zunächst und unmittelbar in der Form der Anschauung und damit der Kunst auf; diese geht über in die Form der Vorstellung oder der Religion (im engern Sinne), und letztere endlich erhebt sich zur absoluten Form, der Form des Begriffs

*) Aus diesem Paragraphen und aus vielen andern Stellen, so wie aus unserer obigen Darstellung, die streng dem Gange und Inhalte der Encyklopädie folgt, erhellet zur Evidenz, daß die Auffassung der s.g. rechten Seite der Hegel'schen Schule, welche die Identification des göttlichen und menschlichen Geistes — den Anthropotheismus, in welchen der Hegel'sche Pantheismus sich zuspitzt — leugnet, den eigenen Worten Hegel's, den Grundprinzipien seines Systems, wie der dialektischen Methode als der Form desselben diametral widerspricht und daher jetzt mit Recht allgemein in Mißkredit gerathen ist.

und damit der Philosophie. In ihr erst erreicht der absolute Inhalt die ihm adäquate absolute Form, die Form, die ihm an sich eigen ist und im philosophischen Wissen zu einer für ihn seyenden wird, die Form der concreten Identität des Inhalts und der Form, des Wesens und der Erscheinung (Selbsterscheinung), des Seyns und des Denkens, der Objektivität und Subjektivität, — kurz die Form des absoluten Wissens als absoluten Selbstbewußtseyns.

Nach der Darstellung der Encyklopädie tritt also die Religion, das Wissen und Bewußtseyn des absoluten Geistes, erst nach und aus der Entwickelung der Sittlichkeit hervor, und Hegel bemerkt daher ausdrücklich: „die wahrhafte Religion und wahrhafte Religiosität geht nur aus der Sittlichkeit hervor, und ist die denkende, d. i. der freien Allgemeinheit ihres concreten Wesens bewußtwerdende Sittlichkeit. Nur aus ihr und von ihr aus wird die Idee von Gott als freier Geist gewußt; außerhalb des sittlichen Geistes ist es daher vergebens wahrhafte Religion und Religiosität zu suchen" (Encykl. zu §. 552). Man erkennt indessen leicht, daß jener ganze Entwickelungsgang des menschlichen Geistes, durch den er sich zum Wissen seiner Wahrheit als des absoluten Geistes erhebt, auch anders gefaßt und als Entwickelungsprozeß des religiösen Bewußtseyns dargestellt werden kann. Denn wenn auch der menschliche Geist zunächst als „subjektiver" Geist sich vom Objektiven, Allgemeinen unterscheidet und ihm sich gegenüberstellt, so hat er darin — wiewohl noch nicht das wahre, doch immer — ein Bewußtseyn vom Allgemeinen, Objektiven; und dies Allgemeine an und für sich ist das Absolute, Gott, in der Grundbestimmung seines Wesens. Die begriffliche Entwickelung des menschlichen Bewußtseyns durch jene verschiedenen Stadien hindurch wird daher nach der reellen, historischen Seite hin nothwendig zugleich eine Entwickelung seiner Idee von Gott seyn: mit dem geschichtlichen Entwickelungsgange des menschlichen, an sich vernünftigen Geistes, in welchem er seiner Vernünftigkeit sich bewußt wird und sie praktisch (als Sittlichkeit) unter immer höheren Formen in den verschiedenen Völkern und Staaten realisirt, wird nothwendig ein Entwickelungsprozeß des religiösen Bewußtseyns Hand in Hand gehen. Denn wie der Mensch sich selber in seinem Bewußtseyn erscheint, so wird ihm auch das Objektive, Allgemeine (Göttliche), das ja in Wahrheit nur seine eigene Objektivität und Allgemeinheit ist, erscheinen. So lange er also sich selber nur in seiner Natürlichkeit und Einzelheit faßt und kennt, wird ihm auch die Natur, ja zunächst der einzelne hervorragende Naturgegenstand, als Erscheinung des Göttlichen — was sie ja wiederum im Grunde auch ist — sich darstellen u. s. w. —

Von dieser Seite faßt denn auch Hegel die Sache in den Vorlesungen über die Religionsphilosophie. — Sie spiegeln jenen Entwickelungsprozeß der Encyklopädie als Bildungsgang des religiösen Bewußtseyns gleichsam wieder, im allgemeinen Theil als begriffliche, im besondern Theil als historische Entwickelung des Wesens der Religion. Hier erklärt daher Hegel: „Im Allgemeinen ist die Religion und die Grundlage des Staates Eins und dasselbe; sie sind an und für sich identisch"; und weiter: „Es ist Ein Begriff der Freiheit in Religion und Staat. Dieser Eine Begriff ist das Höchste, was der Mensch hat, und er wird von dem Menschen realisirt. Das Volk, das einen schlechten Begriff von Gott hat, hat auch einen schlechten Staat, schlechte Regierung, schlechte Gesetze"; und endlich: „Diese Bearbeitung der Subjektivität, diese Reinigung des Herzens von seiner unmittelbaren Natürlichkeit (vom Bösen durch Reue und Buße), wenn sie durch und durch ausgeführt wird und einen bleibenden Zustand schafft, der ihrem allgemeinen Zwecke entspricht, vollendet sich als Sittlichkeit, und auf diesem Wege geht die Religion hinüber in die Sitte, den Staat" (Rel.Phil. I, 240 f.; vgl. Encykl. zu §. 563, 2. Ausg.). Der anscheinende Widerspruch, daß dort die Religion aus der Sittlichkeit, hier die Sittlichkeit aus der Religion hervorgeht, spricht nur die Hegel'sche Grundansicht von der wesentlichen Identität beider aus: sie gehen aus einander hervor und in einander über, weil sie in Wahrheit sich gar nicht scheiden lassen. In Wahrheit ist vielmehr das, was in der Sphäre der Sittlichkeit als Recht und Sitte —

als Wesensbestimmung des menschlichen Geistes —, in der Sphäre der Religion dagegen als göttlicher Wille — als Wesensbestimmung des absoluten Geistes — erscheint, Eines und dasselbe, weil eben der menschliche und der absolute Geist in Wahrheit Einer und derselbe ist. Die Verschiedenheit von Religion und Sittlichkeit, Kirche und Staat, ist nur eine Verschiedenheit des Standpunktes der geschichtlichen Entwickelung und resp. der Betrachtung, eine Verschiedenheit, die auf dem wahren Standpunkte der philosophischen Erkenntniß von selbst verschwindet*).

Natürlich erscheint nun auch in den Vorlesungen über Religionsphilosophie das Wesen der Religion allgemeiner gefaßt und spezieller entwickelt als in der Encyklopädie. In letzterer heißt es nur: „der absolute Geist ist eben so ewig in sich seyende wie in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität, die Eine und allgemeine Substanz als geistig, das Urtheil in sich und in ein Wissen, für welches sie als solche ist. Die Religion, wie diese höchste Sphäre im Allgemeinen bezeichnet werden kann, ist eben so sehr als vom Subjekte ausgehend und in demselben sich befindend, wie als objektiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist. Das subjektive Bewußtseyn des absoluten Geistes ist aber wesentlich Prozeß, dessen unmittelbare und substantielle Einheit der Glaube in dem Zeugniß des Geistes als die Gewißheit von der objektiven Wahrheit ist (§. 554 f.). Hiernach handelt es sich in der Religion, in dieser höchsten Sphäre, nur um den absoluten Geist als solchen: es scheint wenigstens, als ob nur da von Glauben und Religion die Rede seyn könne, wo das Absolute bereits als der absolute Geist gewußt werde. Denn die Religion gründet sich auf jenes „Urtheil des absoluten Geistes in sich und in ein Wissen, für welches er ist", oder vielmehr sie ist dieses „Urtheil" selbst, selbst „diese höchste Sphäre", und darum ebensosehr vom absoluten Geiste als vom Subjekte (dem Menschen) ausgehend. Von ihr ist der Glaube unterschieden dadurch, daß er „das subjektive Bewußtseyn des absoluten Geistes" ist, — d. h. er ist die erste unmittelbare Form jenes „Wissens", für welches der absolute Geist als solcher ist, indem er selbst sich in sich und in dieses Wissen „urtheilt." Dieses Wissen durchläuft dann ohne weiteren Uebergang die oben schon angegebenen Formen der Anschauung, der Vorstellung und des Begriffs. Die erste dieser Formen, in welcher die Kunst das Göttliche darstellt, wird ohne weiteres identificirt mit derjenigen Auffassung des absoluten Geistes, welche das Wesen der griechischen Religion, der „Kunstreligion" ausmacht, und nur die Bemerkung hinzugefügt, daß jenseit (im Rücken) der „Vollendung der Schönheit in der klassischen Kunst die Kunst der Erhabenheit liege, die symbolische Kunst, worin die der Idee angemessene Gestaltung noch nicht gefunden sey" (§. 561). Mit dieser Bemerkung wird der ganze orientalische Kunst- und Religionskreis zusammt dem Judenthum abgefertigt; und sodann im zweiten Abschnitt, der die Form der Vorstellung näher explicirt, nur von der „wahrhaften" Religion, die als solche nothwendig „geoffenbart" sey, d. h. vom Christenthum gehandelt. Der dritte Abschnitt, die Philosophie, soll dann endlich nur denselben Inhalt, wie die wahrhafte Religion, darstellen, nur befreit von „der Einseitigkeit der Formen", erhoben „zum selbstbewußten Denken, in die absolute Form." —

In den Vorlesungen über Religionsphilosophie dagegen geht Hegel zunächst (in der Einleitung) davon aus, das Wesen der Religion so zu fassen und zu beschreiben, wie es sich thatsächlich im religiösen Bewußtseyn der Gläubigen vorfinde. Danach soll es „die eigene Ueberzeugung des religiösen Bewußtseyns" seyn, daß „Gott das absolut Wahre, das an und für sich Allgemeine, Alles Befassende, Enthaltende und Allem Bestandgebende sey, — der Anfang von Allem und das Ende von Allem, der Punkt, aus dem Alles hervorgehe, wie Alles zu ihm zurückgehe, die Mitte, die Alles belebt, begeistet

*) Hiernach erledigt sich der Streit Hegel'scher Theologen, ob nach den Grundprinzipien der Hegel'schen Philosophie die Kirche in den Staat, oder der Staat in die Kirche sich aufzuheben habe. —

und alle Gestaltungen (der Menschenwelt) in ihrer Existenz erhält und beseelt.“ In der Religion „setzt sich der Mensch in Verhältniß zu dieser Mitte, in welche alle seine sonstigen Verhältnisse zusammengehen, und erhebt sich damit auf die höchste Stufe des Bewußtseyns und in die Region, die frei von der Beziehung auf Anderes, das schlechthin Genügende, das Unbedingte, Freie und Endzweck für sich selbst ist.“ Denn „hier verhält sich der Geist nicht mehr zu etwas Anderem und Beschränktem, sondern zum Unbeschränkten und Unendlichen und das ist ein unendliches Verhältniß, ein Verhältniß der Freiheit und nicht mehr der Abhängigkeit; da ist sein Bewußtseyn absolut freies und selbst wahrhaftes Bewußtseyn, weil es Bewußtseyn der absoluten Wahrheit ist“ (Rel.Phil. I, 4. 88. 92). Die Religion ist eben selbst nichts Anderes als diese höchste Stufe des Bewußtseyns, „das Bewußtseyn der absoluten Wahrheit und damit das absolut freie und wahrhafte Bewußtseyn“, und sie ist dies Bewußtseyn, weil „das Verhältniß von Geist zu Geist ihr zu Grunde liegt“ (I, 98). Darum bezeichnet Hegel die Religion so oft als die „Erhebung des Geistes über alles Endliche“, als die Sphäre, in der „das Bewußtseyn sich erhoben habe über die endliche Existenz, Bedingungen, Zwecke, Interessen, ebenso über endliche Gedanken, endliche Verhältnisse aller Art“ (I, 55 u. sonst). Darum polemisirt er gegen Schleiermacher's Begriffsbestimmung, wonach Glaube und Religion auf dem Gefühle der „schlechthinigen Abhängigkeit“ beruhen soll. Darum verwirft er das Gefühl überhaupt als den specifischen Keim und Ausgangspunkt der Religion. Innerhalb der Religion, weil sie eben „die letzte und höchste Sphäre des menschlichen Bewußtseyns, sey es Ansicht, Wille, Vorstellen, Wissen, Erkennen, kurz weil sie das absolute Resultat ist, liege zwar nicht bloß die Bestimmung der Vernunft, wonach sie erkennende Thätigkeit des Begreifens und Denkens ist, nicht bloß der Standpunkt des Erkennens, sondern auch der Standpunkt des Gefühls, als des Subjektiven, was mir als diesem Einzelnen angehört und wofür ich mich auf mich berufe.“ Denn „auch dieser Standpunkt fällt insofern, als Gott selbst sich diese letzte Vereinzelung des Diesen, des Fühlenden gibt, in die Entwickelung des Religionsbegriffs, weil ein geistiges Verhältniß, Geistigkeit in diesem Gefühl ist“ (I, 55). Das Gefühl gehört also zwar zum Bewußtseyn Gottes und damit zur Religion, weil dies Bewußtseyn „nicht nur Bewußtseyn, sondern näher auch Gewißheit ist, und die nähere Form dieser Gewißheit ist Glauben, diese Gewißheit, sofern sie im Glauben oder sofern dies Wissen von Gott Gefühl und im Gefühl ist. Mit andern Worten, das Gefühl ist „der Zustand, in dem Gott in mir ist, wir nicht zwei sind, wo die Verschiedenheit wegfällt, wo Gott in demjenigen Seyn ist, das mir bleibt, indem ich bin, der Ort, in welchem das Allgemeine in mir als Seyendem und von mir ungetrennt ist“ (I, 112. 121). Allein das Gefühl ist eben nur die „subjektive Seite“ der Form des religiösen Bewußtseyns. „Das Zweite ist die objektive Seite, die Weise des Inhalts, und da ist die Form, in der Gott zunächst für uns ist, die Weise der Anschauung, der Vorstellung und zuletzt die Form des Denkens als solchen“ (der Begriff). Nach dieser objektiven Seite hin kann man sich keineswegs auf das Gefühl berufen, als sey es „an sich selbst schon die Berechtigung des Inhalts und der Beweis von dessen Seyn und Wahrheit.“ Denn „nicht nur das, was ist, kommt in unser Gefühl, nicht bloß Reales, Seyendes, sondern auch Erdichtetes, Erlogenes, alles Gute und alles Schlechte“ ꝛc. „Gefühl ist eine Form für allen möglichen Inhalt und dieser Inhalt erhält darin keine Bestimmung, das sein An- und Fürsichseyn beträfe, — — er kann vielmehr ebensosehr durch mein Belieben, meine Willkühr gesetzt seyn, wie durch die Natur.“ „Wir müssen uns daher sonst schon im Bewußtseyn nach Bestimmungen des Inhalts umgesehen haben, dann erst können wir das Gefühl als religiös nachweisen, insofern wir nämlich diese Bestimmungen des Inhalts darin wiederfinden, — so daß, wenn wir Gott allein und wahrhaft im Gefühle finden sollen, wir diesen Inhalt sonst woher schon kennen müssen“ (I, 112. 126. 130). Darum ist in Wahrheit „der Boden der Religion“, oder dasjenige Vermögen, „für welches Gott ist,“ nicht das Gefühl, sondern das Denken. Denn „das Auffassen des Allgemeinen, das, für welches das

Allgemeine ist, ist immer das Denken" (I, 92. 133 ff.). Dieses aber bewegt sich in jenen drei Formen der Anschauung, der Vorstellung und des Begriffs. —

Man sieht, diese Bestimmung des Wesens der Religion ist keineswegs "die eigene Ueberzeugung des religiösen Bewußtseyns." Sie weicht vielmehr stark von dieser Ueberzeugung ab, indem sie bereits alle die spezifischen Elemente der Hegel'schen Religionsanschauung in sich enthält, während sie dem, was die Religion von sich selbst, aus dem Bewußtseyn ihrer Stifter und Träger aussagt, vielfach widerspricht. Nirgend behauptet die Religion, ein Verhältniß und Bewußtseyn "absoluter Feeiheit" zu seyn, überall vielmehr erklärt sie das Verhältniß des Menschen zu Gott und damit sich selbst für ein Verhältniß (Bewußtseyn) der Abhängigkeit und Gebundenheit, die nur insofern zur Freiheit wird, als der Mensch in der Hingebung an Gott diese Abhängigkeit selbst will, — womit aber das Bewußtseyn, daß er an sich schlechthin abhängig von Gott sey, keineswegs ausgetilgt, sondern erst wahrhaft realisirt wird. Nirgend ferner hat die Religion behauptet im Besitz der "absoluten" Wahrheit zu seyn, d. h. Gott absolut erkannt zu haben. Ueberall vielmehr, selbst da wo sie auf göttliche Offenbarung sich beruft, ist ihr die Wahrheit zwar an sich eine absolute, aber zugleich im Bewußtseyn des Subjekts, in der menschlichen Auffassung eine relative, beschränkte, unvollkommene, — ein Glauben und kein "Schauen." Keine Religion behauptet, daß in ihr der menschliche Geist "sich nicht mehr zu etwas Anderem verhalte", jede vielmehr erkennt an, daß Gott nicht dasselbe, sondern gerade etwas Anderes sey, als die Menschheit und der menschliche Geist; jede Religion wird daher leugnen, daß ihre subjektive Grundlage, das religiöse Gefühl, nur darauf beruhe, daß Gott selbst sich "die Vereinzelung des Diesen, des Fühlenden gebe." Ebenso erscheint in keiner Religion der Cultus als "der ewige Prozeß des Subjekts sich mit seiner Wesenheit identisch zu setzen", was nach Hegel so viel heißt als "Einigkeit mit Gott gewinnen"; und noch weniger kann die Religion anerkennen, wie Hegel fordert, daß "diese Einigkeit eine ursprüngliche, an und für sich seyende" sey, weil, "was nicht ursprünglich einig sey, auch nicht als einig gesetzt werden könne" (Rel.-Phil. I, 70). Denn es ist klar, daß mit dieser Behauptung die Realität der Religion, die gerade darin besteht, die an sich nicht vorhandene Einigung des Menschen mit Gott zu realisiren, aufgehoben und das Wesen der Religion zu einem bloßen Phänomen des Bewußtseyns herabgesetzt wird, indem sie danach nur der Bildungsprozeß des erkennenden Geistes ist, durch den er die an sich vorhandene Einheit sich nur zum Bewußtseyn bringt. Es ist ebenso klar, daß damit von vornherein der Religion alle Selbständigkeit abgesprochen ist. — Denn jenen Bildungsprozeß des erkennenden Geistes darzulegen und bis zur höchsten Form aller Erkenntniß, der Form des Begriffs, durchzuführen, ist nach Hegel gerade die Aufgabe der Philosophie *). Keine Religion endlich behauptet (sondern

*) In der That erklärt auch Hegel sogleich in der Einleitung zur Rel.Phil. (I, 21): „Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und Nichts als Gott und die Explikation Gottes, — Erkenntniß dessen, was ewig ist, was Gott ist und was aus seiner Natur fließt. Denn diese Natur muß sich offenbaren und entwickeln. Die Philosophie explicirt daher nur sich, indem sie die Religion explicirt, und indem sie sich explicirt, explicirt sie die Religion." Er zeigt (ebd., S. 10—18), daß die Religion in Folge „der Ausbildung des Verstandes und menschlicher (endlicher) Zwecke" sich nothwendig mit dem freien weltlichen Bewußtseyn entzweie, daß auf dem Höhepunkte dieser Entzweiung „das Bedürfniß einer Ausgleichung eintrete, für welche das Unendliche im Endlichen und das Endliche im Unendlichen erscheine und nicht mehr jedes von beiden ein besonderes Reich bilde." Dies nennt er „die Versöhnung des religiösen gediegenen Gefühls mit der Erkenntniß und Intelligenz." Indem er aber zugleich erklärt, daß „in dieser Versöhnung der höchsten Forderung der Erkenntniß und des Begriffs entsprochen werden müsse", so ist die angebliche Versöhnung in Wahrheit nur die gänzliche Absorption der Religion durch die Philosophie, — wie wir denn auch bereits gesehen haben, daß nach der Encyklopädie die Religion (das Christenthum), da sie nur durch die Form

nur einzelne Aussprüche von Mystikern lassen sich dahin deuten), daß die Religion überhaupt „eben so sehr von Gott selbst als vom menschlichen Geiste ausgehe" oder „ebensosehr die Angelegenheit Gottes als des Menschen sey", — ein Satz, den Hegel so weit ausdehnt, daß nach ihm die existirende Religion und jede bestimmte Religion nur als ein Entwickelungsmoment im eigenen Wesen Gottes und seiner Selbstverwirklichung erscheint. Dies spricht Hegel deutlich aus, indem er, um einen Uebergang vom allgemeinen Begriff der Religion zur „bestimmten Religion" zu gewinnen, behauptet: „der Begriff als solcher ist der noch eingehüllte, worin die Momente enthalten aber noch nicht ausgelegt sind und das Recht ihres Unterschieds noch nicht erhalten haben. Das erhalten sie erst durch das Urtheil. Indem Gott, der Begriff, urtheilt und die Kategorie der Bestimmung eintritt, da haben wir erst existirende Religion, zugleich bestimmt existirende Religion." Danach ist es Gott selber, der in Folge dieses Urtheilens sich zunächst so manifestirt oder vielmehr „sich selber so erscheint", daß „die Natürlichkeit die Bestimmtheit des Begriffs von Gott oder die Seite der Realität an der Idee ausmacht", der also sich selber zunächst so erscheint, wie er in der Naturreligion (der ersten Stufe der Selbstentwickelung des allgemeinen Begriffs der Religion) aufgefaßt wird. Gott selber ist es, der weiter „den Versuch macht, die Bestimmtheit dem Begriffe gleichzusetzen", aber noch so, daß „diese Bestimmtheit noch als abstrakte oder der Begriff noch als der endliche (weil noch einem Andern, dem Weltlichen, gegenüber) erscheint", womit Gott wiederum sich selber so erscheint, wie er in der jüdischen, griechischen und römischen Religion aufgefaßt ist. Gott selber endlich ist es, der so den Kreis der dem Begriffe noch nicht angemessenen und darum endlichen Bestimmtheiten seines Wesens (des Geistes) durchläuft, bis er in der „wahrhaften offenbaren Religion", im Christenthum, sich selber in seiner wahrhaften Unendlichkeit, in seiner Wahrheit, weil in der „Totalität des Begriffs des Geistes" erscheint. (Ebd. S. 81 f., 83 f.) —

Wir sehen demnach: sogleich die Bestimmung des Wesens der Religion nach der Ueberzeugung des religiösen Bewußtseyns, bei der Hegel fortwährend das Christenthum, die „wahrhafte Religion", im Auge hat, ist falsch, dem thatsächlichen, historischen Bestande widersprechend. Kein Wunder daher, daß seine Philosophie, trotz seiner wiederholten Versicherung des Gegentheils, mit dem Christenthum keineswegs übereinstimmt, sondern bei näherer Betrachtung im entschiedensten Widerspruche mit den Grundlagen desselben steht. Der Gegensatz beider ist ganz so schroff und unlösbar als der Gegensatz von Pantheismus und Theismus, und betrifft nicht bloß die theologische Seite, die Idee Gottes, sondern auch die anthropologische Seite, die ethische Auffassung des Wesens der Menschheit. Es ist klar, daß vom Christenthum, dessen Grundidee die Erlösung des Menschen von der Sünde in Christo, die Rechtfertigung durch den Glauben ist, keine Rede seyn kann, wo das juristische Unrecht, Betrug und Verbrechen wie das moralische Böse für begrifflich nothwendig im Entwickelungsgange des menschlichen Geistes erklärt werden. Dies aber thut Hegel, wenn er, damit „der Wille von seiner Unmittelbarkeit gereinigt" und das Recht zu einem „wirklichen und geltenden" werde, das Recht und den Willen sich zum Unrecht, Betrug und Verbrechen fortbestimmen läßt (Rechtsphilos. S. 122 ff., §. 82 f.). Er thut es mit ausdrücklichen Worten, wenn er behauptet, es sey nur die Vorstellung, „die das Böse als ein dem göttlichen Wesen fremdes Geschehen nimmt, und es in demselben selbst als seinen Zorn zu fassen, sey die höchste härteste Anstrengung des mit sich selbst ringenden Vorstellens, die, da sie des Begriffs entbehrt, fruchtlos bleibt"; und wenn er demgemäß hinzufügt: „Betrachten wir aber die Art, wie jenes Vorstellen in seinem Fortgang sich benimmt, so sehen wir zuerst dies ausgedrückt, daß das göttliche Wesen die menschliche Natur annimmt. Darin ist schon ausgesprochen, daß an sich beide nicht getrennt sind, — wie darin, daß das göttliche Wesen von Anfang

der Vorstellung von der Philosophie unterschieden seyn soll, mit der Aufhebung dieser Form in die des Begriffs sich selbst in die Philosophie aufhebt.

sich entäußert, sein Daseyn in sich geht, und böse wird, es nicht ausgesprochen, aber darin enthalten ist, daß an sich dies böse Daseyn nicht ein ihm fremdes ist; das absolute Wesen hätte nur diesen leeren Namen, wenn es in Wahrheit ein ihm Anderes, wenn es einen Abfall von ihm gäbe" (Phänomenologie des Geistes S. 582. 584). Daraus folgt dann von selbst die ebenso der Moralität wie dem Christenthum Hohn sprechende Lehre, daß "Gut und Böse eben so sehr dasselbe als nicht dasselbe seyen", oder wie es in einer andern Wendung (a. O. S. 30) heißt, daß es "eben so wenig ein Falsches als ein Böses gibt: nur ihre Bewegung [das Uebergehen von Gut in Böse] hat Wahrheit." Uebereinstimmend damit heißt es in der Rechtsphilosophie (§. 139.): "Der Ursprung des Bösen überhaupt liegt in dem Mysterium, d. i. in dem Spekulativen der Freiheit, in ihrer Nothwendigkeit, aus der Natürlichkeit des Willens herauszugehen und gegen sie innerlich zu seyn. Es ist diese Natürlichkeit des Willens, welche als der Widerspruch seiner selbst und mit sich unverträglich in jenem Gegensatz zur Existenz kommt, und es ist so diese Besonderheit des Willens selbst, die sich weiter als das Böse bestimmt" *). Nur wird hier sogleich hinzugefügt: "Mit dieser Seite der Nothwendigkeit des Bösen ist ebenso absolut vereinigt, daß dies Böse bestimmt ist als das, was nothwendig nicht seyn soll, d. i. daß es aufgehoben werden soll, nicht daß jener erste Standpunkt der Entzweiung überhaupt nicht hervortreten solle, — er macht vielmehr die Scheidung des unvernünftigen Thieres und des Menschen aus, — sondern daß nicht auf ihm stehen geblieben und die Besonderheit nicht zum Wesentlichen gegen das Allgemeine festgehalten, daß er als nichtig überwunden werde." Allein damit tritt nur ein neuer Widerspruch gegen die Grundlehren des Christenthums hervor. Denn ist das Böse bestimmt als das, "was nothwendig nicht seyn soll", gehört es also zu seinem Wesen und Begriffe, "daß es als nichtig überwunden werde", so gehört es auch zum Wesen und Begriffe des menschlichen Geistes, daß er das Böse überwinde, von selbst überwinde, und es bedarf weder der erlösenden Thätigkeit Christi, noch der mitwirkenden Gnade Gottes, — wie denn auch Hegel in der That selbst zeigt, daß das Böse sich in sich selbst aufhebe, oder daß "diese höchste Spitze des Phänomens des Willens unmittelbar in sich selbst zusammensinke" (Encyklop. §. 512.). —

Aber auch der Begriff der Trinität, den Hegel für die eigentliche Grundidee des Christenthums hält und auf den er vornehmlich die behauptete Versöhnung von Philosophie und Christenthum zurückführt, ist so, wie er ihn faßt, weit entfernt, mit der christlichen Idee des dreieinigen Gottes übereinzustimmen. Das Christenthum ist die "wahrhafte", die "absolute", die "offenbare und von Gott geoffenbarte" Religion, aber nur darum, weil in ihm "der Begriff der Religion für sich selbst ist oder die Religion, der Begriff derselben, sich selbst objektiv geworden, und zwar nicht mehr in beschränkter endlicher Objektivität, sondern so, daß sie nach ihrem Begriff sich objektiv ist", und weil damit, daß die "Religion so mit sich selbst erfüllt, die offenbare ist, die sich erfaßt hat, die Religion selbst der Inhalt, der Gegenstand, und dieser Gegenstand das sich wissende Wesen, der Geist (Gott) ist: Der Geist aber ist dies, sich selbst zu erscheinen, dies ist seine That und seine Lebendigkeit, es ist seine einzige That und er selbst ist nur seine

*) In der Religionsphilosophie (II, 270) drückt dies Hegel so aus: „Die Wahrheit ist, daß der Mensch böse ist an sich, böse im Allgemeinen, in seinem Innersten, einfach böse, daß diese Bestimmung des Bösen Bestimmung seines Begriffs ist, und daß er dies sich zum Bewußtseyn bringe" (vgl. I, 238: „Der Geist ist von Natur nicht, wie er seyn soll, erst durch die Freiheit ist er dies: dies wird hier so vorgestellt, daß der Wille von Natur böse ist"). Er rühmt das Christenthum, daß es diese „Wahrheit" erkannt und zur Anerkenntniß gebracht habe, — als ob das Christenthum behauptete, daß der Mensch, wie er aus Gottes Hand hervorgegangen, (von Natur) böse sey, als ob es nicht vielmehr ausdrücklich den Sündenfall für den Abfall von Gott und somit das Böse für widersprechend dem „Begriffe" des Menschen, weil seiner göttlichen Bestimmung entgegengesetzt, erklärte!

That; was Gott offenbart, ist, daß er dies Offenbaren seiner ist, was er offenbart, ist die unendliche Form" (Rel.Phil. II, 192 f.; Encykl. §. 564.). Das Christenthum ist daher das letzte höchste Entwickelungsmoment der Religion, weil das Wissen des absoluten Geistes als des sich Offenbarenden (Erscheinenden) und damit in seiner Wahrheit, in der concreten Identität seiner selbst, des unendlichen, allgemeinen Geistes mit dem endlichen, besondern menschlichen Geiste, in welchem er sich offenbart (erscheint). Es tritt weltgeschichtlich mit (begrifflicher) Nothwendigkeit hervor, nachdem in der römischen Religion "die Vollendung der Endlichkeit" erreicht und damit "der höchste Gegensatz des Geistes in sich, aber als unversöhnter Gegensatz, als unaufgelöster Widerspruch" gegeben ist. Damit ist "die Auflösung und Versöhnung dieses Gegensatzes das allgemeine Bedürfniß geworden. Möglich ist dieselbe nur dadurch, daß diese äußerliche, losgelassene Endlichkeit in die unendliche Allgemeinheit des Denkens aufgenommen, dadurch von ihrer Unmittelbarkeit gereinigt und zu substanziellem Gelten erhoben werde, und daß umgekehrt diese unendliche Allgemeinheit des Denkens, das ohne äußerliche Existenz und ohne Geltung ist, gegenwärtige Wirklichkeit erhalte, und das Selbstbewußtseyn somit zum Bewußtseyn der Wirklichkeit der Allgemeinheit komme, so daß es das Göttliche als daseyend, als weltlich, als in der Welt gegenwärtig vor sich habe, und Gott und die Welt versöhnt wisse." Allein "diese wahrhafte Aufnahme der Endlichkeit in das Allgemeine und die Anschauung dieser Einheit konnte sich nicht innerhalb der griechischen und römischen Religion entwickeln; — — das orientalische Prinzip der reinen Abstraktion mußte vielmehr mit der Endlichkeit und Einzelheit des Abendlandes sich vereinigen": — das Resultat dieser Vereinigung ist das Christenthum (Rel.Phil. II, 185 ff.). Mit diesen Sätzen glaubt Hegel den begrifflichen Grund der Entstehung des Christenthums, die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi und seines Selbstbewußtseyns als des Gottmenschen, so wie die Wahrheit des Dogma's vom H. Geiste als dem in der Welt (Gemeinde) "gegenwärtigen" Göttlichen deducirt zu haben. Wir brauchen jedoch nicht erst zu zeigen, wie wenig damit das eigentliche Wesen des Christenthums getroffen ist, da er selbst im Folgenden diese ganze Deduction wieder aufhebt. Denn das Christenthum soll zwar dem Inhalte nach die absolute Wahrheit seyn, aber es hat diesen Inhalt doch nur "in der Form der Vorstellung". "Der absolute Geist in der aufgehobenen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Gestalt und des Wissens [in welcher er in der griechisch-römischen Religion gewußt ward], ist zwar dem Inhalte nach der an und für sich seyende Geist der Natur und des Geistes, der Form nach aber ist er zunächst für die Vorstellung. Die Subjektivität dieses Wissens, weil sie Reflexion ist, gibt den Momenten seines Inhalts Selbständigkeit und macht sie gegen einander zu Voraussetzungen und aufeinanderfolgenden Erscheinungen, und zu einem Zusammenhange des Geschehens nach endlichen Reflexionsbestimmungen; andererseits wird solche Form endlicher Vorstellungsweise in dem Glauben an den Einen Geist und in der Andacht des Cultus auch aufgehoben" (Encykl. §. 565). In Folge dieser endlichen Vorstellungsweise, die den bloßen Momenten des Inhalts "Selbständigkeit gibt und sie zu aufeinanderfolgenden Erscheinungen und zu einem Zusammenhange des Geschehens nach endlichen Reflexionsbestimmungen (nach Ursache und Wirkung ꝛc.) macht", — was sie in Wahrheit nicht sind — entsteht dann zunächst das Dogma (die Vorstellung) von der immanenten Trinität im Unterschiede von der geoffenbarten. Denn "in diesem Trennen scheidet sich die Form von dem Inhalte, und in jener die unterschiedenen Momente des Begriffs zu besondern Sphären oder Elementen ab, in deren jedem sich der absolute Inhalt darstellt" — die Form nämlich, die wahre Form des Begriffs, mit welcher der Inhalt absolut Eins ist, ist die concrete Identität des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen; indem sie vom Inhalt abgetrennt wird, löst sich auch diese concrete Identität auf: die Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit treten auseinander, und eben damit werden auch die unterschiedenen Momente des Begriffs — die in der wahren Form eben nur unterschiedene Momente der absoluten Einheit sind — zu

„besondern Sphären". Demnach treten drei solcher Sphären hervor. „a) In dem Momente der Allgemeinheit, — der Sphäre des reinen Gedankens oder dem abstrakten Elemente des Wesens [in welcher in Wahrheit Gott nur die logische Idee ist] — ist es der absolute Geist, welcher zuerst das Vorausgesetzte, jedoch nicht Verschlossenbleibende, sondern als substanzielle Macht, in der endlichen Reflexionsbestimmung der Causalität Schöpfer Himmels und der Erde ist, aber in dieser ewigen Sphäre vielmehr nun sich selbst als seinen Sohn erzeugt, ebenso in ursprünglicher Identität mit diesem Unterschiedenen bleibt als diese Bestimmung, das von dem allgemeinen Wesen Unterschiedene zu seyn, ewig aufhebt, und durch diese Vermittelung der sich aufhebenden Vermittelung die erste Substanz wesentlich als concrete Einzelheit und Subjektivität, — der Geist ist" (§. 567.). In diesen Sätzen glaubt Hegel den Inhalt des christlichen Dogma's von der immanenten Trinität wiedergegeben oder vielmehr diese religiöse Vorstellung in ihre spekulative Form gebracht zu haben. Aber in der Religionsphilosophie tritt klar zu Tage nicht nur, daß dies keineswegs die christliche Idee der immanenten Trinität ist, sondern auch, daß Hegel das christliche Dogma entschieden verwirft. Denn hier erklärt er ausdrücklich, daß jene Unterschiede von Vater, Sohn und Geist „insofern sich aufheben, als dieses Unterscheiden eben so ist, den Unterschied als keinen zu setzen", und daß, wenn Gott deßhalb „nach Weise der Empfindung ausgedrückt" die ewige Liebe genannt werde, die Liebe als „dies Unterscheiden und die Nichtigkeit dieses Unterschieds, nur ein Spiel des Unterscheidens sey, mit dem es kein Ernst sey, das eben so als aufgehoben gesetzt sey, also nur die ewige einfache Idee sey" (II, 227). Demgemäß zeigt er dann weiter, daß, weil eben jenes Unterscheiden „nur eine Bewegung, ein Spiel der Liebe mit sich selbst ist, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseyns, zur Trennung und Entzweiung kommt", darin „die Bestimmung des Unterschieds noch nicht vollendet sey", und daher sich sagen lasse, daß wir überhaupt noch nicht beim Unterschiede sind. Denn indem die Unterschiedenen nur als dasselbe gesetzt werden, „so sey es noch nicht zu der Bestimmung gekommen, daß die Unterschiedenen verschiedene Bestimmung hätten". Von dieser Seite sey daher das Urtheil der Idee vielmehr so zu fassen, „daß der Sohn die Bestimmung erhält des Andern als solchen, daß er ist als ein Freies, für sich selbst, daß er erscheint als ein Wirkliches außer und ohne Gott, als ein solches da ist." Hegel schließt dann diese Deduction mit der ausdrücklichen Erklärung: „Dieses Andere, Freie, als ein Selbständiges entlassen, ist die Welt überhaupt", — d. h. das Absolute als die allgemeine (logische) Idee entschließt sich, „sich selbst als Natur frei aus sich zu entlassen": Der Sohn ist in Wahrheit nur die Welt überhaupt. Dieselbe Behauptung, nur in etwas unklarem, verhülltem Ausdruck finden wir in der Encyklopädie, wo es heißt: „b) Im Momente der Besonderheit des Urtheils ist das concrete ewige Wesen (der Vater) das Vorausgesetzte, und seine Bewegung die Erschaffung der Erscheinung, das Zerfallen des ewigen Momentes der Vermittelung, des einigen Sohnes, in den selbständigen Gegensatz einerseits des Himmels und der Erde, der elementarischen und concreten Natur, andererseits des Geistes als mit ihr im Verhältniß stehend, somit des endlichen Geistes, welcher als das Extrem der in sich seyenden Negativität sich zum Bösen verselbständigt, solches Extrem durch seine Beziehung auf eine gegenüberstehende Natur und durch seine damit gesetzte eigene Natürlichkeit ist, und in dieser als denkend zwar auf das Ewige gerichtet, aber damit in äußerlicher Beziehung steht" (§. 568.). — Die Aufhebung dieses „Gegensatzes der Allgemeinheit und Besonderheit", die „absolute Rückkehr desselben in seinen identischen Grund", womit „die allgemeine Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit für sich, unendliche Subjektivität geworden ist", erklärt dann endlich Hegel für „die Idee des ewigen, aber lebendigen und in der Welt gegenwärtigen Geistes (§. 569.), — d. h. in Wahrheit ist der Sohn jenes Zerfallen in den Gegensatz von Himmel und Erde, Natur und Geist; der (heilige) Geist aber als die Einheit von Vater und Sohn ist allein Gott, weil eben jene absolute Rückkehr, in welcher Gott erst absoluter Geist ist, sich

(im Menschen) wissende concrete Identität der Natur und des Geistes, Einheit des allgemeinen, unendlichen und des einzelnen, endlichen Geistes (vgl. Rel.Phil. II, 308 ff.). —

Es versteht sich von selbst, daß auf der Grundlage dieser Trinitätslehre Christus nicht gefaßt werden kann als der Mensch gewordene Sohn Gottes, sondern daß er nach Hegel in Wahrheit nur der erste Mensch ist, in welchem zufolge des weltgeschichtlichen Entwickelungsprozesses der Religion die absolute Wahrheit, die an und für sich seyende Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens, zur Erkenntniß kommt, dessen Selbstbewußtseyn erfüllt ist von dieser Einheit und dessen sittlicher Wandel sie darstellt, der daher auch sich selbst für Eins mit Gott erklärt und der im Glauben der Gemeinde als der einzige und alleinige Gottmensch erscheint, weil eben das religiöse Bewußtseyn die Wahrheit nur in der Form der Vorstellung hat und daher den allgemeinen (wahrhaften) Inhalt derselben, wonach die Menschheit und das menschliche Wesen überhaupt an sich Eins ist mit dem göttlichen, nur in der Gestalt des einzelnen, sinnlichen, gegenständlichen Daseyns faßt. —

Es bedarf für den Unbefangenen keines Beweises, daß diese gewaltsame Umdeutung des kirchlichen Dogma's, weit entfernt, eine philosophische Erläuterung des christlichen Glaubens zu seyn, das Christenthum vielmehr aufhebt und an seine Stelle die Hegel'sche Philosophie unterzuschieben sucht. Der Fehler liegt, wie Jeder sieht, an der durchaus pantheistischen Anlage des ganzen Systems. Dieser pantheistische Gottesbegriff aber hat gar keinen Halt, weder in der Erfahrung noch im spekulativen Denken, wenn ihm jene Stützpunkte entzogen werden, die wir sogleich am Anfang unseres Artikels hervorhoben. Nun ist es aber in der That nicht wahr, daß das Absolute, Unendliche zu einem Relativen, Endlichen würde, wenn die Welt als ein Anderes, von ihm Verschiedenes gefaßt und ihm gegenübergestellt würde. Denn das Weltliche, als verschieden vom Göttlichen, ist das Nichtgöttliche, Nichtabsolute, also schlechthin Relative, Unselbständige, das weder durch sich noch an und für sich, sondern nur durch und für Gott ist, nur ist sofern und weil Gott ist, mithin nur als die reine Beziehung oder das bloße Bezogenseyn auf Gott. So gefaßt involvirt das Daseyn des Weltlichen als eines Andern keine Relativität Gottes. Denn indem Gott dadurch, daß er es von sich unterscheidet, kraft der im Unterschiede liegenden Relation sich auf dasselbe bezieht, bezieht er sich nur auf Etwas, das an sich die bloße Beziehung auf Ihn ist, mithin in Wahrheit nur auf Sich selbst. Das wahrhaft Unendliche aber ist keineswegs das schlechthin Grenzen- und Schrankenlose. Dieses bloß Negative ist, wie das reine Nichts, das caput mortuum der Abstraktion, eine bloße Fiction oder Illusion des mit sich selbst spielenden spekulativen Denkens, in Wahrheit schlechthin undenkbar. Die wahrhafte positive Unendlichkeit Gottes besteht darin, daß Er kraft seiner Absolutheit nicht an irgend einem Andern eine Grenze oder Schranke hat, sondern selbst die absolute Grenze und Schranke, das absolute Non plus ultra ist, und daß Er als der alle Bestimmtheit, alle Grenze und Schranke, alle Größe und alles Maß Setzende nothwendig über alles Maß, über alle Größe und Schranke erhaben ist. Die Unterscheidungsnorm oder Kategorie der Größe (und somit der von ihr nur abstrahirte Gegensatz des Unendlichen und Endlichen) findet auf Gott überhaupt nur Anwendung, sofern Er ihr gemäß sich selbst als die absolute, d. h. als die freie, von seiner eigenen Selbstbestimmung abhängige Größe faßt und diese Seine Größe von der relativen, unselbständigen Größe der weltlichen Dinge, die nicht durch sie selbst, sondern durch Ihn gesetzt und bestimmt ist, unterscheidet. Diese absolute Größe, die positive Unendlichkeit, wird durch das Daseyn solcher relativen Größen offenbar nicht beschränkt oder alterirt: denn sie bleibt kraft ihrer Qualität (Absolutheit) die nur durch Gott und durch nichts Anderes bestimmte, mithin durch nichts Anderes begrenzte und insofern unbegrenzte Größe. Indem also Gott die Welt als ein Anderes, von ihm wesentlich Unterschiedenes setzt, so hat wohl die Welt an Ihm ihre Grenze und in sich selbst ihre Schranke, weil Er eben der die Größe aller weltlichen Dinge und damit der Welt Setzende und Bestimmende ist, aber keineswegs hat Gott an der Welt eine Grenze,

so wenig als der menschliche Geist an seinen eigenen Gedanken, in denen er sich als wesentlich unterschieden von andern (materiellen) Dingen faßt.

Hegel hat überhaupt die Natur des Geistes verkannt. So sehr er sich auch rühmt, Gott als Subjektivität, als absoluten Geist begriffen und damit Spinoza's Standpunkt (der bloßen Substanz) überschritten zu haben, so hat er doch in Wahrheit — um in seiner Ausdrucksweise zu reden — den Standpunkt des Geistes nicht erreicht. Denn nach ihm wie nach Schelling ist Gott in seiner Grundbestimmung, als das Absolute, Unendliche, die allgemeine allumfassende Einheit, die absolute, alle Gegensätze in sich tragende Identität. Damit ist er zunächst die absolute Substanz, wie auch Hegel selbst oft genug behauptet. Aber er soll nicht bloß Substanz, sondern auch Geist seyn, weil er sich in selbst dirimirt, in die Gegensätze von Natur und Geist, Endlichem und Unendlichem ꝛc. selbst eingeht, sie in sich vermittelt und aufhebt, aus ihnen zu sich selbst, zur concreten Einheit mit sich zurückkehrt, und in dieser Selbstverwirklichung durch das Moment des menschlichen Geistes zum Bewußtseyn seiner selbst kommt. Wollte man dieß Alles auch gelten lassen, so ist doch klar, daß damit nur die absolute Substanz sich ihrer selbst bewußt würde, oder daß Gott dadurch nur zum Bewußtseyn seiner als der allgemeinen Substanz, nicht aber seiner als des absoluten Geistes käme. Denn der Geist ist nicht bloß selbstbewußte Substanz. Vielmehr, obwohl substanziell, d. h. die Momente und Bestimmtheiten seines Wesens in innerlicher Einheit (in seinem Selbst) zusammenhaltend, ist er doch keineswegs in der Weise der Substanz thätig, — und seine Thätigkeit ist seine Wesenheit, durch die er ist was er ist. Sie aber ist Denkthätigkeit, ihre Thaten sind Gedanken. Und die Gedanken sind keine bloßen Modifikationen, Attribute oder Modi, in welche die Substanz eingeht (übergeht — sich aufhebt — sich entläßt), so daß sie eben nur in ihnen, nicht aber für sich, ihnen gegenüber besteht, sondern der Geist producirt seine Gedanken und unterscheidet sie zugleich von einander und von sich selbst, womit sie ihm immanent gegenübertreten und er sich ihrer bewußt wird. Er faßt sie daher auch nur als die seinigen, weil sie von ihm producirt und (durch die unterscheidende Denkthätigkeit) bestimmt sind, nicht aber, weil sie zu seinem Wesen als dessen Modificationen, Momente ꝛc. gehörten. Sonach aber liegt in der Idee Gottes als des absoluten Geistes nothwendig, daß die Fülle der weltlichen Wesen zunächst nur gefaßt werden kann als der Inhalt seiner Gedanken, die er von sich, von seinem sie producirenden und unterscheidenden Selbst, und eben damit ihren Inhalt (das Weltliche) als ein Anderes, das er nicht ist, das also nicht Geist, nicht absolut ist, von Sich unterscheidet. Sofern dann Gott dieses Andere als ein Solches faßt, das nicht bloß Er von sich unterscheidet, sondern das ein von ihm Unterschiedenes ist, setzt er eben dieses Andere, schafft er die Welt. Dieses Bestimmen des Andern als eines Seyenden muß von dem Akte des bloßen Unterscheidens desselben unterschieden und als ein besonderer Akt gefaßt werden. Denn durch ihn erhält das Andere (Weltliche), welches, so lange es Gott nur von sich unterscheidet, bloßer Durch- und Uebergangspunkt seiner unterscheidenden Thätigkeit ist, über und durch den das unterscheidende Denken des göttlichen Geistes nur hingeht, um sich selbst als absoluten Geist zu erfassen, erst relative Selbständigkeit und Dauer (Bestand); es wird aus einem schlechthin verschwindenden Gedankenmomente zu einem reell Seyenden. Dieser nicht nothwendige, sondern schlechthin freie Akt ist es, durch den Gott sich selbst als den Weltschöpfer setzt, d. h. dieser Akt involvirt zugleich Alles dasjenige, als was Gott sich selbst wie das Andere setzt und bestimmt, um dem letzteren relative Selbständigkeit, Dauer, Existenz zu geben, — was dann weiter zu der christlichen Idee Gottes als der Liebe und zum Dogma von der Dreieinigkeit führen dürfte. — Im Begriff des Geistes, glauben wir, liegt allein der feste Punkt, von dem aus die pantheistische wie die materialistische Richtung unserer Zeit überwunden werden kann. — H. Ulrici.

Hegesipp. Eusebius zählt im vierten Buch der Kirchengeschichte (K. 21.) die Namen derjenigen orthodoxen Kirchenschriftsteller auf, welche in der Zeit des Markus

Antonius, da in Rom Aniket und nach ihm (168) Soter den bischöflichen Stuhl inne hatten, blühten. Unter diesen Namen, unter welchen wir Dionysius von Korinth, Apollinaris und Melito finden, und deren Reihe Irenäus schließt, steht der des Hegesippos voran. In K. 22. berichtet er dann aus dem eigenen Munde desselben, daß er auf der Fahrt nach Rom sich längere Zeit in Korinth aufgehalten, und mit den Christen daselbst sich erbaut habe in der rechten Lehre. In Rom selbst aber habe er die apostolische Nachfolge aufgezeichnet (nach Pearsons durch den Zusammenhang gerechtfertigter Auslegung der Worte: *διαδοχην ἐποιησαμην*) bis auf Aniket, dem aber nun (bis zu der Zeit, da er schreibt) noch Soter und Eleutheros nachgefolgt seyen. So scheint er sich in Rom nur bis auf des Aniketos Zeit aufgehalten zu haben. Hiermit stimmt nicht ganz die andere Angabe des Euseb. IV. 11., daß Hegesipp zu Anikets Zeit in Rom geweilt und bis zum Episkopat des Eleutheros geblieben sey, welche aber sehr leicht aus einer ungenaueren Vergleichung oder Erinnerung jener Stelle entstanden seyn kann, und so ist sie dann auch in Hieronymus (de vir. ill. XXII. p. 89) übergegangen. Eine weitere Zeitbestimmung scheint in Euseb. Kirchengesch. 4, 8. zu liegen, wenn die Lesart *γενομενος* richtig ist, nach welcher Hegesipp erzählen würde, daß die Kampfspiele zu Ehren des Antinous zu seiner Zeit errichtet seyen, mithin sich in die Zeit Hadrians versetzen würde; allein die Zeitbestimmung *ἐφ᾽ ἡμων* ist doch zu unbestimmt, um sichere Schlüsse in Betreff des Alters zu gestatten; und daß Hegesipp zu Hadrians Zeit schon gelebt hat, ist ohnehin zweifellos. Hieronymus aber hat zu viel gesagt, wenn er ihn deßwegen vicinus apostolicorum temporum nennt. Jene Nachricht von dem Aufenthalt in Korinth und Rom ist nun aber auch die einzig sichere, welche wir von seinem Leben haben. Zwar hat Euseb. Kirchengesch. 4, 22. auch noch die Angabe, daß er ein bekehrter Jude gewesen. Aber es bleibt nach seinen Worten zweifelhaft, ob er dies erst aus der Bekanntschaft Hegesipp's mit hebräischer Tradition und Literatur schließt, oder ob er in dieser nur eine Bestätigung der sonst gewissen Thatsache findet. Wahrscheinlicher aber ist diese Abstammung und jedenfalls müßten wir die Heimath des Mannes im Morgenlande suchen. Gestorben wäre er nach einer Nachricht des Chron. Alexdr. unter Commodus, also nach 180. Ueber seinen Karakter ist zunächst nur so viel unzweifelhaft, daß ihn Eusebius, der ihn als Schriftsteller kannte und benützte, für Eine der Säulen der kirchlichen Rechtgläubigkeit in seinem (des Eusebius) Sinn aus dieser Zeit angesehen hat. Näheren Aufschluß scheint sein Werk selbst geben zu müssen, welches Eusebius nicht nur benützt, sondern aus dem er uns auch mehrere werthvolle wörtliche Auszüge überliefert hat, vgl. K.G. 2, 23; 3, 11. 16. 20. 32; 4, 8. 11. 22. Hieronymus scheint es nicht selbst gekannt zu haben; dagegen hat es noch zuletzt der Monophysit Stephanus Gobarus benützt (zu Ende des 6. Jahrhunderts) und uns eine Stelle daraus erhalten (in des Photius Bibl. CCXXXII, 893.). Diese und die Eusebianischen Stellen sind zusammengetragen und erläutert von *Routh* reliqu. sacr. I, 189—255., früher von Grabe, spicileg. ss. Patt. secl. II. (T. II.) 203—214. Nach den Anführungen des Eusebius bestand das Werk des Hegesippus aus fünf Büchern (K.G. 4, 8. 22.) und führte den Titel *ὑπομνηματα* (vgl. Eus. K.G. 4, 22. u. Steph. Gob. bei Phot.). Hieronymus nennt dasselbe geradezu eine Kirchengeschichte vom Tode des Herrn an bis auf Hegesipp's Zeiten; jedoch hat dies bei seiner Unbekanntschaft mit dem Buch selbst, auf dessen Beschaffenheit er bloß aus Eusebius schließt, wenig Werth. Nach dieser Auffassung aber gilt Hegesipp als der älteste christliche Kirchengeschichtschreiber. Was Eusebius uns aus ihm mittheilt, sind allerdings historische Stoffe, welche in jenen Rahmen passen, so die Geschichte vom Ende Jakobus des Gerechten, von dessen Ersatz im Bischofsamt durch Simeon und dem Einbrechen der Häresien, von der Folge der Bischöfe und Erhaltung der reinen Lehre in Korinth, in Rom, von den Menschenvergötterungen im römischen Kaiserreich, auch das Urtheil über den ersten Korintherbrief des römischen Clemens. Und Vieles scheint Eusebius aus ihm genommen zu haben, ohne seine Quelle zu nennen (vgl. 4, 22; 4, 8., hier insbesondere aus der apostolischen Zeit). Und wenn er darin auch andere Dinge mittheilte,

Stellen aus dem Hebräer-Evangelium und Sonstiges aus schriftlichen und mündlichen hebräischen Quellen (4, 22.), über die Sprüche Salomo's und über die Apokryphen, so könnte dies Alles in eine solche Kirchengeschichte je bei passender Gelegenheit verwoben seyn. Allein wenn Euseb 4, 22. sagt, daß er die aus Hegesipp genommenen Geschichten je am betreffenden Orte eingeschaltet habe, so ist doch mindestens zweifelhaft, ob sie bei Hegesipp selbst in geschichtlicher Ordnung standen. Und ein berechtigter Zweifel hieran und damit an der historischen Natur des Werkes muß sich erheben, wenn wir bemerken, nicht nur daß die einzige bestimmte Angabe Euseb's bei einer historischen Mittheilung über seine Quelle (für das Ende des Jakobus) auf das fünfte Buch Hegesipp's führt, sondern daß Euseb hier (2, 23.) ausdrücklich bemerkt, Hegesipp erzähle diese Geschichte im fünften Buche, da er an die erste Nachfolge der Apostel komme, was also bei einem historischen Werke nach des Hieronymus Vorstellung eher im ersten Buch hätte stehen sollen. Seinen eigentlichen Zweck gibt Euseb 4, 8. dahin an, daß er in einfachster Schreibweise die irrthumsfreie Ueberlieferung der apostolischen Predigt darstellen wollte. Darauf deuten auch seine Bemerkungen über die Kirchen von Rom und Korinth und alle, welche er auf seinen Reisen kennen gelernt (E. 4, 22.), und eben hier sagt Euseb von ihm, er habe uns in seinen *ὑπομνηματα* den stärksten Ausdruck seiner eigenen Ueberzeugung hinterlassen, indem er darin mittheile, wie er mit so vielen Bischöfen Verbindung geknüpft, da er eine Reise bis Rom gemacht habe, und habe bei allen dieselbe Lehre vernommen. Hienach könnten wir ebensogut oder eher an einen Reisebericht als an ein Geschichtswerk denken. Und doch ist auch dies wieder nicht wahrscheinlich, da er in der gleich dort von Euseb angeführten Stelle seine Bemerkungen über den Zustand von Korinth an das, was er über des römischen Clemens ersten Korintherbrief sagt, anschließt. Es bleibt nur noch Ein Ausweg, nämlich die Annahme, daß die *ὑπομνηματα* (trotz ihres Titels, welcher doch nicht viel mehr als unser allgemeines: Aufzeichnungen sagt) eine Art von apologetischem oder polemischem Werke mit reicher historischer Beweisführung gewesen seyen. Und dies wird denn auch durch eine genauere Ansicht der Stelle, in welcher ihn Euseb, nachdem er ihn schon öfter namentlich benützt, zum erstenmal eigentlich, nämlich als geschichtliche Person in der Geschichte seiner Zeit, einführt (4, 8.), mehr als wahrscheinlich. Nämlich, nachdem Euseb die Größe und das Verderben der zur Zeit Hadrian's mächtig ihr Haupt erhebenden Gnosis geschildert und dessen gedacht hat, wie aus dem Kampfe mit derselben die reine Lehre siegreich hervorgegangen sey (4, 7.), erwähnt er (am Schluß von Kap. 7), daß die Wahrheit nicht bloß durch das mündliche Wort überführt, sondern auch überwiegende Vorkämpfer, die mit schriftlichen Nachweisungen gegen die gottlosen Häresen stritten, in's Feld geführt habe. Und unter diesen nun, fährt er Kap. 8 fort, sey Hegesipp vornehmlich berühmt. Hieraus verstehen sich nun die zuvor schon angeführten Worte Euseb's über seinen Zweck, und machen es höchst wahrscheinlich, daß wir uns unter seinem Werke eine Streitschrift vom Standpunkte und mit dem Beweisverfahren der ächten Tradition zu denken haben. Die von Eusebius hervorgehobene Einfachheit der Schreibart möchte dann wohl darin bestehen, daß er nur durch Erzählungen und Ueberlieferungen Beweis führte. Und gerade hiedurch ist er denn eine höchst merkwürdige Erscheinung in dem Prozeß der Bildung der altkatholischen Kirche als solcher, wie derselbe durch den Gegensatz gegen die häretische Gnosis bedingt ist.

Die verhältnißmäßig wenigen Fragmente in Euseb, welche unter seinem Namen und mit seinen Worten angeführt sind, bieten doch immer Interesse genug durch den Stoff und dadurch, daß sie die einzigen Nachrichten über den Gegenstand sind, wenn gleich das größte Stück, welches das Leben und Ende des Jakobus schildert, nicht nur den Schmuck der Sage zeigt, sondern auch in ziemlich unklarer Auffassung der Verhältnisse geschrieben ist, und dadurch eine sehr vorsichtig zu gebrauchende Quelle bildet. Das größte Interesse aber unter Allem, was wir von ihm haben, hat immer sein kurzes Urtheil über den Zustand aller bedeutenden Kirchen seiner Zeit, wie er es als Ergebniß seiner Reise abgibt,

erweckt, und ist schon zum zweitenmale der Anlaß eines lebhaften und in die Auffassung der Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts tief eingreifenden Streites geworden. Schon von socinianisch-deistischer Seite ist nämlich das befriedigte Urtheil des Hegesipp als ein vorzügliches Beweismittel der allgemeinen Verbreitung judenchristlicher Denkweise in der Kirche jenes Jahrhunderts angesehen worden, indem man ihn selbst als einen entschiedenen Judenchristen nach Ursprung und Gesinnung darzuthun suchte: wogegen vor 150 Jahren Bull in die Schranken trat. Ganz dasselbe Verfahren hat sich in der kirchenhistorischen Schule Dr. Baur's von Tübingen in neuerer Zeit wiederholt, und ist die Anschauung und Begründung der Sache von dieser Seite durch A. Schwegler (das nachapost. Zeitalter I, S. 342—359) erschöpfend und klar zusammengestellt worden. Dieser Auffassung ist von zahlreichern Vertretern einer anderen Ansicht über die Geschichte des Urchristenthums mit Nachdruck begegnet worden, worunter wir besonders erwähnen Ritschl's treffende Entgegnung (Entsteh. der altkathol. Kirche I, 3, 3.) und vorzüglich als die umfassendste und am tiefsten in die Sache eindringende Antwort den Abschnitt über Hegesipp in Dorner's Entwickelungsgesch. der Lehre von der Person Christi, I, 1. S. 219—230. Zur Entscheidung des Streites kommt Alles auf den Beweis an, daß Hegesipp selbst wirklich judenchristlich dachte. Nach Schwegler's Ausführung liegt dieser etwa in folgenden Momenten: 1) die Schilderung des Jakobus ist eine Idealisirung in rein judenchristlichem Sinne, diese kommt aber auf Rechnung Hegesipp's selbst; denn er gehört dem Kreise an, aus welchem sie als Tradition hervorgegangen seyn muß, da er 2) Hebräer ist, hebräische Traditionen und das Hebräer-Evangelium benützt; 3) bei Anführung der sieben jüdischen Häresieen stelle er dieselben in ungetrennten Gegensatz zum Stamme Juda und Christi, und identifizire also hier ebenso wie in der Geschichte des Jakobus das Volk der Juden und die Sache Christi; 4) in der Geschichte des Jakobus und des Simeon lege er den größten Werth auf die leibliche Verwandtschaft mit Jesu, und finde sogar durch die Anknüpfung der bischöflichen Succession an dieselbe die Reinheit der Lehre bedingt; 5) er kämpfe gegen Paulus durch Verwerfung des paulinischen Ausspruches 1 Kor. 2, 9.; 6) in der Schilderung der Reinheit der kirchlichen Lehre führe er als die Norm derselben nicht nur den Herrn, sondern auch das Gesetz und die Propheten an; 7) obwohl er noch die judaistische Richtung herrschend gefunden, vermisse er doch bereits in der Wirklichkeit die von ihm so hochgestellte Einheit und zeige darin das Vorgefühl, daß seine Richtung in Gefahr sey, bald überwunden zu werden. — Auf der andern Seite ist nun vor Allem bemerkt worden, daß eine Polemik gegen Paulus (1 Kor. 2, 9.) in dem Fragmente bei Stephanus Gobarus gar nicht enthalten sey, sondern ohne Zweifel gegen die Apocalypsis Eliae, in welcher sich jene Stelle fand (nach Origenes), oder gegen irgend eine gnostische Anwendung derselben; gegen das Wort selbst kann Hegesipp's Urtheil überhaupt nicht gerichtet seyn, weil es dann auch Jesaj. 64, 3. mittreffen würde; es kann also nur gegen eine Auslegung desselben gehen, wenn wir auch nicht mehr bestimmt wissen, ob gegen eine doketische oder gegen eine idealistisch-eschatologische. Zweifelhafter ist, ob, wie Ritschl will, die Aeußerung über Juda und Christus aus Anlaß der jüdischen Sekten von Hegesipp aus einer älteren jüdischen Quelle (vgl. Rec. Clem. 1, 54) entlehnt ist; aber in jedem Falle fließt dieselbe aus einer so idealen Anschauung von Juda, daß daraus Nichts für eine juden-christliche Richtung entnommen werden kann. Fallen diese beiden Gründe weg, so bleibt als der Mittelpunkt der Beweisführung die Schilderung des Jakobus stehen, von welcher jedoch stets mit Recht gesagt wurde, daß sie sichtlich nicht auf Rechnung Hegesipp's, sondern der ihm zugekommenen Tradition falle, also auch nicht daraus auf seine Richtung geschlossen werden könne; und wir dürfen hinzusetzen: die Schilderung selbst zeigt neben dem, daß sie allerdings auf judenchristlichem Boden erwachsen seyn muß, eine solche Unkenntniß der ganz außer Zweifel stehenden geschichtlichen Verhältnisse, und dieselbe getragen von einer solchen Idealisirung des Judenthums, daß hier mindestens weder von einer ebionitischen Richtung im eigentlichen Sinne, noch von einer geraden und unzersetzten jüdischen Ueberlieferung die Rede seyn kann, und sicher Hegesipp selbst

nicht dem Boden einer solchen angehörte. Und es läßt sich mithin jener schwache Beweis auch nicht dadurch stützen, daß man auf die Nationalität und Kenntnisse Hegesipp's verweist. Denn daß diese nothwendig eine ebionitische Richtung bedingten, ist ja eben das Bestrittene. Ebensowenig kann diese aus der Geschichte der bischöflichen Succession unter den Verwandten Jesu erschlossen werden, denn für's Erste erzählt Hegesipp darüber nur was geschichtlich ist und wie es geschichtlich angesehen wurde; für's Zweite aber, wenn er auch selbst darin eine Bürgschaft der unverfälschten Ueberlieferung sieht, so drückt er damit die katholische, nicht judaistische Ansicht seiner Zeit (und überdies eine gewiß auch vor unseren Augen innerlich berechtigte Ansicht) aus. Es kommt demnach Alles darauf an, ob es ein Zeichen von Judenchristenthum heißen kann, daß er die Orthodoxie der Kirchen in ihrem Anschluß an Gesetz, Propheten und den Herrn findet. Sicherlich könnte dies nur vom Standpunkte einer antinomistischen Gnosis je so aufgefaßt worden seyn. Und allerdings der Gnosis eben gilt jener Kanon, denn ihr gegenüber konnte kein stärkeres Zeichen des unverfälschten christlichen Glaubens aufgestellt werden, als der Anschluß an die unverkürzte Reihe der göttlichen Offenbarung. Die Gnosis aber ist der einzige Feind, durch den Hegesipp die kirchliche Einheit gestört sieht, nicht der Paulinismus. Und so weit entfernt ist er davon, etwa Paulinismus und Gnosis zu identifiziren, daß er vielmehr das Verderben der Gnosis von den Juden ausgehen läßt (Eus. K.G. 4, 22; 3, 32.). Hieran schließen sich nun noch die überzeugendsten Gegenbeweise für Hegesipp's nicht-judaistische Richtung. Indem wir absehen davon, daß er bei einem solchen Judaismus, wie er ihn nach der Voraussetzung vertreten haben würde, nach einer Menge von unzweifelhaften Daten über die Kirche jener Zeit seine Orthodoxie unmöglich aller Orten wieder gefunden haben könnte, so genügt es, darauf zu verweisen, daß er die von ihm in Korinth gefundene Orthodoxie selbst als die des römischen Clemens in seinem ersten Korintherbriefe (Eus. K.G. 4, 22.) bezeichnet. Der stärkste Beweis ist aber wohl die Ansicht des Eusebius über ihn, dem doch sein ganzes Werk vorlag, der ihn aber an die Spitze der Kirchenlehrer stellt, unter denen ein Apollinaris und Melito, wie ein Dionysius von Korinth glänzen, und welche mit Irenäus schließt, der ihn als einen der leuchtendsten Vertreter des reinen Glaubens, wie er in seiner (des Eusebius) Zeit gilt, rühmt. Auch auf die Bezeichnung Jesu als *ἐνθεος σοφια* (Eus. K.G. 3, 22.) hat Dorner, a. a. O. S. 225. hingewiesen, und wenn es auch nicht über allen Zweifel erhaben ist, daß hier das Wort selbst von ihm herrührt, so konnte es doch durch seine Hochhaltung der Sprüche Salomonis als der *πανaρετος σοφια* (4, 22.) bestätigt seyn. Viel Genaues läßt sich aber allerdings über seine Ansicht von Christo nicht mehr ausmitteln. So sicher sich nun darthun läßt, daß Hegesipp keine ebionitische Richtung hatte, so sollte man doch nicht bezweifeln (wie auch schon geschehen ist), daß er ursprünglich Jude war. Es scheint, daß er im fünften Buche zuletzt auf die palästinensische Kirche als seine Heimath zu sprechen kam (wofern nicht überhaupt dieses Buch der Beweisführung durch die *διαδοχαι* gewidmet war) und Eusebius ist in seiner Angabe über ihn gewiß untrüglicher Kenntniß gefolgt. Aber gerade dies ist das Lehrreiche, daß ein palästinensischer Christ, Jude von Geburt und ganz im christlichen Kreise seines Vaterlandes gebildet, in der ganzen heidenchristlichen Welt seine Grundsätze wiederfindet. So wenig war auch nur in jenem engeren Kreise damals der Ebionitismus zu Hause, welcher angeblich die Kirche beherrscht haben soll. — Gegenstand einer nicht ebenso belangreichen aber doch erheblichen Streitfrage ist auch durch Baur eine Aeußerung des Hegesipp (Eus. K.G. 3, 32.) geworden, wonach die Gnosis erst in der Zeit Trajan's mit Simeon's Tod an das Licht kommt und die Kirche bis dahin unbefleckt war. Hieraus soll folgen, daß die apostolische Zeit noch keine gnostische Härese kannte, was dann zu einem für die neutestamentliche Kritik entscheidenden Schluß wird. Allein an jener Stelle spricht Hegesipp aus, daß sie auch vorher schon vorhanden war, und nur sich nicht öffentlich und im Großen geltend machte. Und wie relativ solche Aeußerungen zu nehmen sind, geht auch daraus hervor, daß er ein anderesmal (Eus. K.G. 4, 22.) den Ursprung der Gnosis

ebenso vom Tode des Jakobus datirt, vgl. hierüber Dorner, a. a. O. 223 f., Thiersch, Versuch zur Herstellung rc., Kap. V. (der übrigens die beiden Citate des Euseb auf Eine Aeußerung Hegesipp's, welche nur 4, 22. vollständig gegeben sey, zurückzuführen meint).

C. Weizsäcker.

Heidanus, Abraham. Einer der ersten und muthigsten Vertheidiger des Gebrauchs der Philosophie von Cartesius in den Niederlanden. Er wurde in der Pfalz 1597 geboren und machte seine ersten Studien zu Amsterdam, wohin sein Vater 1608 als Prediger berufen worden. Schon in diesem vorbildenden Collegium in Amsterdam herrschte eine mildere theologische Denkungsart und nachdem Heidanus die Universität Leyden bezogen, kam er auch dort in dem wallonischen Collegium unter die Leitung von Colonius, einem Theologen, welcher in den in der damaligen Zeit entbrannten arminianischen Streitigkeiten eine gemäßigtere Stellung einnahm. Im Jahr 1627 erhielt er den Ruf an eine Predigerstelle in Leyden und zeichnete sich hier durch eine vorzügliche Predigergabe aus. In seinem 50. Jahr wurde ihm, nach Ablehnung einer Professur in Harderwyk, eine solche in Leyden übertragen. Hier herrschte damals wie an den anderen niederländischen Universitäten das Studium des Aristoteles und war mit der Dortrecht'schen Orthodoxie in solidarische Verbindung getreten. Auf das Aengstlichste war Cartesius besorgt gewesen, jedem Verdacht gegen die Rechtgläubigkeit seines Systems vorzubeugen: wie er aber dem Index Roms nicht zu entgehen vermochte, so auch nicht den Censuren der reformirten Kirchenwächter. Kaum waren im Jahr 1642 seine meditationes erschienen, so erhob sich in Utrecht Voetius dagegen. Heidanus wie andere in der Prädestinationsfrage etwas milder denkende und überhaupt freiere Theologen wandten ihr Interesse dieser neuen den Forschungsgeist befriedigenderen Methode entgegen. Schon als Student hatte Heidanus starke Bedenken gegen die von dem damaligen Leydner Philosophen Jacchäus vorgetragene scholastische Lehre von den formae substantiales nicht unterdrücken können. Je mehr seine Hinneigung zu der neuen Philosophie sich verrieth, desto stärker die Anfechtungen, welche er auch in Leyden von seinen theologischen Collegen erfahren mußte. Besonders nahmen dieselben zu, nachdem Coccejus 1650 von Franeker nach Leyden versetzt worden und durch seine neue theologische Lehrweise den Verdacht erregte, mit dem verhaßten Cartesianismus, gegen den er sich wenigstens toleranter als die anderen verhielt, Hand in Hand gehen zu wollen. Mehrmals hatten die Kuratoren der Universität das auflodernde Feuer im Interesse der Orthodoxie zu unterdrücken gesucht. Auch war 1656 ein Edikt gegen die Vermischung der Theologie und Philosophie von den Generalstaaten ausgegangen. Dennoch wuchs der Anhang von Cartesius und dem mit ihm identificirten Coccejus, zu dem auch Heidanus in näheres Verhältniß getreten war. Da erschienen, 1675 von den Theologen Spanheim und Anton Hulsius ausgearbeitet, die 21 voor goddelos verklarde stellingen der Coccejanischen und Cartesianischen Lehre. In diesen von den Kuratoren und Bürgermeistern der theologischen und philosophischen Fakultät feierlich auf dem Rathhause vorgelegten Lehrnormen fand Heidanus einen Angriff auf die Lehrfreiheit und eine willkürliche Schranke, welcher er sich auf keine Weise unterwerfen zu dürfen glaubte. Obwohl schon 80 Jahre alt, trat er jenen Beschlüssen mit männlicher Kraft entgegen in seinen consideratien over eenige Zaaken onlangs voorgevallen in de Universiteit binnen Leyden, 3. A. 1676. Wie völlig ungerechtfertigt und mit dem Interesse der Wissenschaft streitend es sey, Lehrsätze zu verurtheilen, welche, ohne mit den anerkannten Glaubensbekenntnissen zu streiten, die Wahrheiten derselben nur auf andere Weise, als bisher üblich, vorzutragen und zu beweisen unternahmen, das zeigte er hier. „Wir wissen, sagt er, darein uns nicht zu finden, daß jene Sätze bloß darum verworfen werden sollen, weil dieselben weder in der Confession, noch im Katechismus, noch in den canones Dordraceni so ausgedrückt seyen: soll denn der akademische Unterricht gar nichts mehr enthalten als jene Schriften? Unsere Theologen unterscheiden leider nicht articuli *catholici* und *theologici*. Von unsern Gegnern trennen uns nicht sowohl Lehrpunkte als der Mangel an Liebe.“

Dieser muthige Widerspruch gegen eine Verordnung der Universitätsbehörde erregte das größte Aufsehen im ganzen Lande. Die Folge davon war eine Vernehmung des Autors von Seiten der Kuratoren und, als er frei sich zu dieser seiner Schrift bekannte, die Amtsentsetzung desselben. In seinem neben der akademischen Professur bekleideten Pfarreramt verblieb jedoch noch der rüstige Greis und fuhr fort darin zu wirken bis zu seinem bald darauf 1678 erfolgten Tode.

Quellen: Die oratio funebris von dem Collegen von Heidanus, dem Nachfolger des Coccejus, Wittich, nach welcher die Biographie im dictionaire hist. von Bayle. Siegenbeek, Geschiedenis der Leidsche Hoogeschool 1829. II, 127. I, 230. **Tholuck.**

Heidegger, Joh. Heinrich, geb. den 1. Juli 1633 zu Bärentschweil im Kanton Zürich, wo sein Vater Pfarrer war, gestorben in Zürich den 18. Jan. 1698, unter den reformirten Theologen einer der bedeutendsten, ist als Verfasser der helvetischen Consensusformel bekannt und gerade darum überall mißkannt. Nicht nur das von ihm selbst verfaßte Breviarium historiae vitae J. H. Heideggeri, (zu Zürich 1698 und vor seinen Exercitt. bibl. 1699 mit J. Casp. Hofmeisters Nachrichten über sein Ende), weit bestimmter seine Briefe und eine von ihm geschriebene Geschichte Zürcherischer Lehrstreitigkeiten seit 1673 bis 1680 (Msc. G. 327 der Zürch. Stadtbibl.) zeigen uns in Heidegger einen nichts weniger als zelotischen, vielmehr von den Zeloten viel geplagten Theologen. Sein Lebenslauf ist aus der kurzen Selbstbiographie in Leonh. Meisters Berühmten Zürchern, Basel 1782, wiedergegeben. Heideggers Lehrer in Zürich waren besonders J. Rud. Stucki und J. Heinr. Hottinger, auch bildete er sich nach Antistes Breitingers Aphorismen. Gemäß damaliger Sitte vollendete er seine Studien im Auslande, 1654 in Marburg, wo er bei Crocius wohnte und die orientalischen Sprachen, bei Curtius das System des Maresius hörte. Dann begab er sich an die von Karl Ludwig nach dem dreißigjährigen Kriege hergestellte Universität Heidelberg, wo von den Zürchern auf drei und wieder auf drei Jahre geliehen Hottinger mit dem jüngern Friedrich Spanheim die Theologie lehrte und jener sich bald von Heidegger in der Leitung des Collegium Sapientiae unterstützen ließ. (Ueber die dortigen Zustände vgl. Tholuck, das akad. Leben des 17. Jahrhunderts. Abth. II. Halle 1853. S. 70 f. Vierordt, Gesch. der evang. Kirche in dem Großherzogthum Baden. Karlsruhe 1856. II. S. 250.) Dort knüpfte Heidegger das feste Freundschaftsband mit Ludw. Fabricius, welcher in der Pfalz großen Einfluß gewonnen hat. Wie dieser zunächst für das N. T., so wurde Heidegger für die hebräische Sprache angestellt, ertheilte aber auch Unterricht in der Philosophie und erklärte lateinische Classiker, während er im Umgang mit dem gelehrten Freinsheim die alte Geschichte und Archäologie gründlich kennen lernte.

Schon 1659 übernahm er eine theologische Professur für Loci communes und Kirchengeschichte zu Steinfurt, für welche Stelle er nicht ohne Bedenken den theologischen Doctorgrad in Heidelberg erwerben mußte; doch stieß ihn weniger mehr das Wort „ihr sollt euch nicht Rabbi (Doctor) nennen," als die Besorgniß, den Neid anderer Zürcher zu erregen. Von 1659 bis 1665 wirkte er in Steinfurt. Von dort aus das nahe Holland besuchend, lernte er die bedeutendsten niederländischen Gelehrten und Theologen kennen, namentlich auch Coccejus, den er höher schätzte als man es in Zürich gerne sah.

Als unter Kriegswirren 1665 die Akademie Steinfurt aufgelöst wurde, begab er sich zu seiner vorausgesendeten Familie (seine Gattin war die Tochter des Kaufmanns Von Duno aus einer mit den Orelli und Muralto in Zürich verbürgerten evang. Locarnerfamilie) nach Zürich, wo man dem schon durch Schriften bekannt gewordenen Doctor, wie er in Zürich hieß, einstweilen den Lehrstuhl für christliche Sittenlehre geben konnte. Die theologische Schola Carolina stand damals in einer Blüthezeit. Hottinger lehrte wieder in Zürich und J. Casp. Schweizer (Suicer) als Professor des Griechischen. Als jener 1667 unmittelbar vor dem beabsichtigten Abgang nach Leyden in der Limmat ertrank, erhielt Heidegger die erledigte theologische Professur, nachdem er ein von Schweizer erhobenes Bedenken über die Art, wie Heidegger von den Vorboten des jüngsten Tages geschrieben,

beseitigt hatte. Von da an erweist sich Heidegger als treuer Freund dieses Collegen und vertheidigte stets dessen als neuerungssüchtig viel angefochtenen Sohn J. Heinr. Schweizer. Ebenso treu blieb er seiner Vaterstadt, als der ehrenvolle Ruf an des 1669 verstorbenen Coccejus Stelle in Leyden ihm die erste theologische Professur der reformirten Welt unter vortheilhaften Bedingungen anbot. Später wurde er an Jacob Altings Stelle in Gröningen ebenso vergeblich berufen. Anfangs erfreute er sich eines friedlichen theologischen Collegen, als aber nach J. Heinr. Zellers Tode der bisherige Archidiakon Joh. Müller diese Stelle erhielt April 1672, wurde der Friede bald gestört schon 1673 *). Gerade dieses war die Zeit, in welcher das neue Symbol der Consensusformel vorbereitet wurde; Heideggers Betheiligung kann nicht verstanden werden ohne Kenntniß der damaligen theologischen Parteiverhältnisse in der Schweiz und besonders in Zürich. (Vgl. das Allgemeinere in meiner Gesch. der reform. Centraldogmen II. S. 483 f. 664 f.) Heidegger, mit den eifrig orthodoxen Baslern Theod. Zwinger, Luc. Gernler, Buxtorf und J. Zwinger darüber einverstanden, daß man dem in Genf nur mühsam die neuen Hypothesen Amyrauts (vgl. oben den Art.) und der übrigen Theologen von Saumur abwehrenden Franz Turrettin Beistand schuldig sey, wofür auch die Berner Dekan Hummel und Prof. Nicolaus geschäftig waren, hatte mit seinen freiern Freunden J. Rud. Wettstein Vater und Sohn in Basel, J. Casp. Schweizer und dessen Sohn J. Heinrich in Zürich, sowie Mestrezat und Tronchin in Genf das größte Interesse, daß die Maßregeln wider den Salmurianismus, wenn sie nicht unterbleiben könnten, möglichst milde ausfallen und ja nicht Gelegenheit bieten möchten, auch noch andere theologische Richtungen zu prohibiren. Gernler schien sehr geneigt, Jacob Alting zu censuriren, in Zürich aber betrieb eine mächtige Partei die Ausschließung auch der Coccejanischen Theologie und Cartesianischen Philosophie. An der Spitze stand der herrschsüchtig intrigante, durch einen Verwandten im Rathe protegirte Joh. Müller, welcher das System seines eben 1673 in Gröningen gestorbenen Lehrers Sam. Maresius, der mit Coccejus und Cartesianern Händel gehabt hat, als Ausbund der Rechtgläubigkeit verehrte. Er sammelte um sich zwei Professoren Namens Hofmeister und die meisten Stadtgeistlichen, Antistes Waser, Archidiakon Bülod, den Pfarrer der Predigerkirche Burkhard, den Pfarrer und den Diakon am St. Peter, Füßli und Geßner, Alles Leute, die, daß sie jetzt noch genannt werden können, ihrer kleinlich bittern Verfolgung Heideggers verdanken, der uns über diese Verhältnisse eine mit zahlreichen Actenstücken versehene Erzählung hinterlassen hat, „damit man nach seinem Tode sehe, was Grunds die so geschäftig verbreiteten, auf den Kanzeln in die Bürgerschaft mit Bosheit hinausgeworfenen Verläumdungen gegen die Gesundheit und Rechtgläubigkeit seiner Lehre gehabt habind.“ Heidegger, weil er Coccejus hoch hielt, ferner der Professor der Philosophie Joh. Lavater und mit ihm Joh. Heinr. Schweizer, dessen Talent und theol. Leistungen für vacant werdende Professuren Andern Concurrenz machen konnte, blieben wegen ihrer Hochstellung der Cartesianischen Philosophie in Zürich einer steten Beunruhigung ausgesetzt, deren Darstellung die Schattenseite des Zeitalters über alle Erwartung dunkel erscheinen läßt.

Die Schweizer waren anfänglich nicht einig über die Frage, ob wider die Einschleppung salmuriensischer Neuerungen, d. h. der gratia universalis, wie Amyraut sie lehrte, der imputatio bloß mediata peccati Adami, wie Placäus sie faßte, und der freiern kritischen Ansicht des Cappellus über den alttest. Text, eine generelle Mißbilligung oder eine specielle angemessener sey. Man einigte sich für das letztere. In Zürich aber wurde über dieselbe Frage noch in ganz anderm Sinne gestritten. Heidegger mit seinen Freunden wollte eine specielle Formel, d. h. die einzig die Neuerungen von Saumur, Müller aber mit seiner Partei wollte eine generelle, d. h. auch andere Neuerungen, namentlich die Coccejanischen und Cartesianischen umfassende Abwehr, wie er im Convent sagte, „eine

*) Heidegger erwähnt in seiner Selbstbiographie dieses Collegen nicht und verschweigt, wie viel er von ihm zu leiden hatte.

Generalformel nicht allein wider die französischen, sondern auch und fürnehmlich wider die holländischen Neuerungen." Zwinger schrieb unverhohlen an Müller, es sey diesem mehr um Heidegger als um die holländischen Neuerer zu thun. — Da aber der obrigkeitliche, an der vierortigen Tagsatzung zu Aarau 1674 gefaßte Beschluß nur die französischen Hypothesen nannte, und Heidegger die Unterstützung der Basler und Turrettins hatte, auch bloß jene französischen Neuerungen schon früher geprüft und mißbilligt worden, der Coccejanismus aber noch nicht beurtheilt werden konnte und von den Baslern hochgeachtet war: so mußte Müllers Begehren unterliegen, obwohl er mit seinem Anhang hinter dem Rücken von Heidegger, Schweizer, Lavater, Stiftsverwalter Hospinian (Wirth) und Pfarrer Ulrich am Fraumünster eine Generalformel beim Amtsbürgermeister einreichte, gegen welches eigenmächtige Verfahren jene fünf protestirten.

Die Abfassung der Specialformel, zur Abwehr der Neuerungen von Saumur, wurde nun Heideggern zugemuthet, der "vorhersehend, was kommen werde," es abzulehnen suchte, endlich aber sich unterzog, jedoch nur unter der Bedingung, daß die Collegen beliebig ändern, davon und dazu thun sollten, indem er Alles zulassen werde, sofern es nur nicht wider die Schrift und Eidgenössische Confession sey. In der That ist aus dem noch vorhandenen kurzen Entwurf Heideggers von 23 Sätzen auf 3 Quartseiten (Heideggeriana Manusc. D. 234. auf der Stadtbibl.) durch die Zürchercollegen, — Müller behielt ihn mehrere Wochen im Hause, — etwas sehr Anderes und Größeres gemacht worden, da Heidegger alle Abänderungen annahm. "Namentlich habe Müller erzwungen, daß über das Objekt der Prädestination etwas gesagt werde, obgleich die von Saumur nie etwas Besonderes darüber gelehrt. Wohl aber sey Heidegger selbst darüber oft verdächtigt worden." Einhellig wurde die Formel nun gutgeheißen und den andern drei Ministerien, Bern, Basel und Schaffhausen mitgetheilt, welche nichts Erhebliches mehr änderten, obwohl die Baslerbemerkungen am Rande des Zürcherentwurfs ziemlich zahlreich sind. Auch die Modificationen, welche von den drei Ministerien gewünscht wurden, hat man in Zürich angenommen. Am 13. März 1675 erfolgte die Ratification vor Rath und Burgern, so auch in den drei andern Orten; ja in Bern und Basel unterschrieben alle Kirchen- und Schuldiener (nur J. R. Wettstein nicht), was in Zürich die "Maresianer" gewiß auch gefordert hätten, "wäre nicht Heidegger der Verfasser gewesen." Die von den vier Orten obrigkeitlich ratificirte Formel sollte nun mit zu revidirender deutscher Uebersetzung den übrigen eidgenössischen und zugewandten Orten communicirt werden laut Rathsbeschluß vom 2. Aug. Aber noch hatten die Gegner ihre Entwürfe nicht aufgegeben. Am 6. Aug. hielten beide, Schweizer und Heidegger mit Wettstein von Basel, dem entschiedenen Opponenten jeder Formel, eine jener Partei sehr verdächtige freundschaftliche Zusammenkunft in Aarau; eilig wurde in Zürich an demselben Tage Convent gehalten und jener obrigkeitliche Beschluß eröffnet. Müller votirte aber, daß nicht bloß eine Revision der deutschen Uebersetzung, sondern auch des lateinischen Textes der Formel selbst nöthig sey. In einer fernern Sitzung am 10. Aug., als Heidegger über die Ferien auf seinem Landgute und in einem Bade abwesend war, wurde der Antrag gestellt auf Abänderung der Worte Art. VIII. "es erweist auch solches klärlich die Macht des Gesetzes, welches uns in Christo, der die Gerechtigkeit des Gesetzes an unsrer Statt erfüllt, ein himmlisches Leben verspricht;" denn da werde dem Gesetz zugeschrieben, was dem Evangelium gebührt. Streite das nicht mit der Helv. Conf., so sey doch die Redensart gefährlich; ändere man es nicht, so könnten sie die Formel nicht unterschreiben. Umsonst erklärte Lavater, später auch Heidegger, "das Gesetz selbst sey nicht gemeint, sondern das durch Christum erfüllte, kurz die Erfüllung desselben durch Christum oder Christi Gerechtigkeit und Gehorsam an unsrer Statt geleistet, somit das Evangelium; abändern könne man nichts mehr, da die Formel von vier Ministerien und Obrigkeiten schon angenommen sey, und die Opponenten früher hätten ausrücken müssen; überdies sey gerade dieser Punkt dann Art. XXIII. noch besonders klar erläutert:" Müller beharrte, zumal in Holland hierüber ein Streit vorgekommen sey. Selbst auf der Kanzel zog Bülod los wider die,

welche dem Gesetz zuschrieben, was dem Evangelium gebühre. Die Obrigkeit mußte einschreiten und zuletzt gelang es dem Bürgermeister Hirzel, einen Ausweg zu belieben: In der Formel selbst wurde nichts geändert, da die Basler durchaus hievon nichts wissen wollten, dagegen wurde zu Zürich eine Erklärung des Art. VIII. im Archiv niedergelegt, die sich Heidegger von Müller gefallen ließ: „wie das Evang., weil das Gesetz von Christo erfüllt sey, der an unsrer Statt gekommen, uns in Christo ein ewiges Leben verspricht: also hat das Gesetz selber ein Gleiches der vollkommenen Gerechtigkeit des Menschen versprochen.“ Am 1. Sept. bestätigte der Rath diesen Vergleich und schickte nun die Formel wie sie war an die übrigen Orte.

Die Maresianer in Zürich ließen aber unsern Theologen noch nicht in Ruhe. War diese Formel speciell bloß antisalmuriensisch geblieben, so galt es nun, durch andere, neue Maßregeln die holländischen Richtungen, mit welchen Maresius Streit gehabt, zu prohibiren. Heidegger, Lavater, besonders J. Heinrich Schweizer konnten gar nichts drucken lassen, ohne daß Müller eine Confiskation von Druckbogen, oder einen monatelangen Aufschub mittelst der Censur, wie bei Heideggers Encheiridium biblicum, oder eine Klage vor Rath veranlaßte, während Bülod, Füßli und Geßner auf der Kanzel die Bürgerschaft aufregten. Füßli predigte einmal von Arius, Arminius, Oldenbarneveld, rühmte, wie im A. T. die Ungläubigen niedergemacht wurden, und wandte sich noch besonders an die Frauen der Rathsherren und Examinatoren oder Kirchenräthe: „Ihr Huldinnen und Regentinnen, reizet doch eure Männer, daß sie den guten alten Glauben beschirmen.“ Vor Rath wurden des langen und breiten cartesianische Untersuchungen und Verhöre angestellt „de ubi oder ubietate dei et animae,“ ob das „ubi animae“ repletive oder definitive u. s. w. Konnte Müller nie verhindern, daß am Ende die lange gehetzten Collegen freigesprochen wurden vom Verdacht „ungesunder Lehre“: so wußten mächtige Patrone doch die Ankläger immer zu schützen und etwa sogar eine Verdankung ihrer Wachsamkeit mit durchzusetzen. Verbote, solche Streitigkeiten nicht auf die Kanzel zu bringen, auch in den Schulen nichts zu erwähnen, was in Holland streitig sey, halfen wenig; Müller selbst ließ disputiren über die coccejanische Streitfrage der πάρεσις und ἄφεσις, d. h. ob den Vätern im A. T. die Sünden übersehen oder vergeben worden. Doch konnte eine förmliche Prohibition coccejanischer und cartesianischer Sätze, der 20 damals zu Leyden verbotenen, nicht durchgesetzt werden, da Heidegger in einem noch vorhandenen Memorial diese ernstlich betriebenen weitern Prohibitionen als unnöthig und verderblich beleuchtete, und deutlich zu verstehen gab, daß man die Gefahr holländischer Neuerungen nur ersinne, um ihn selbst zu verdächtigen, der den Coccejus hoch halte, aber gar nicht auf ihn schwöre.

Dieses war Heideggers Stellung in Zürich gerade zur Zeit der Consensusformel. Bis 1680, wo seine Aufzeichnung endet, hat er sieben dergleichen Prozesse durchmachen müssen, was die zur Publikation bestimmte Selbstbiographie nicht andeutet. Auch nach seinem Tode besorgte er der Lehre halber verdächtigt zu bleiben, und zeichnete darum diese Dinge auf. — Daß die Consensusformel keine Verdammung, sondern nur Mißbilligung ausdrückt und die Theologen, deren Ansicht über gewisse Punkte man nicht billige, dennoch als verdiente, sonst rechtgläubige Brüder bezeichnet, danken wir Heideggern und seinen Freunden.

Nach diesen noch nirgends bekannt gewordenen Dingen wird eine gedrängte Erwähnung des leichter Zugänglichen genügen. Heidegger hat die Polemik wider die römisch-katholische Kirche eifrig geübt in kleinern wie in gelehrten größern Werken. Schon 1664 erschien die Schrift: De fide decretorum concilii Tridentini quaestiones th. Ebenso polemisch namentlich wider Baronius ist die Historia patriarcharum. T. I. Amst. 1667, wo der alttestam. Text ängstlich verfochten wird, freilich gegenüber den jesuitischen Bemühungen, den Bibeltext recht unsicher zu machen. Erst 1671 erschien T. II., der bis zu Moses hinuntergeht; weiter ist das Werk nicht fortgeführt worden, obwohl Vieles vorbereitet war. Seit 1669 war Heidegger in Polemik verwickelt mit Augustin Reding, der 1671 Fürstabt von Einsiedeln wurde, und mit Karl Sfondrati, Abt von St. Gallen,

später Cardinal. Er schrieb gegen die abergläubigen Wallfahrten nach Einsiedeln, und ließ die antitridentinische Schrift weiter ausarbeitend die Anatome Concilii Tridentini mit beigefügter hist. conc. Trid. Jac. Aug. Thuani 1672 erscheinen, in welcher die einzelnen Sitzungen nach Sarpi durchgegangen, dann die Lehrsätze widerlegt werden. Zwölf Jahre lang rüstete Reding, vom Nuntius ermahnt, die Gegenschrift "von elephantischem Umfang": Oecum. concil. Trid. verit. — contr. Heideggeri Anatomen. — Eine Dissertation Heideggers De conceptione B. virginis Mariae mag jetzt wieder Interesse erregen, "Maria sey in Erbsünde empfangen, daher eine Schwachheit gleichwie in andern Heiligen so in ihr geblieben, obwohl in ihr mehr als in andern vom h. Geist zurückgedrängt." Verdächtigt, er stelle die Maria als Todsünderin dar (weil den Protestanten auch das kleinste Sündliche an sich todeswürdig sey), mußte er sich deutsch vertheidigen in der Geschichte der h. Jungfrau, ihr jede Ehre lassend, die sie ohne Abbruch Christi haben kann, denn nur kraft der Zurechnung des Verdienstes Christi sey die Schuld des an ihr noch vorkommenden Sündlichen vergeben. Gegen einen französischen Katholiken vertheidigte er sich im Büchlein Vom falschen und irreligiösen Mariencult. Als Abt Reding bei der Feier der Näfelserschlacht die reformirte Lehre und Heideggern geschmäht, wurde diesem obrigkeitlich zu antworten befohlen. Ein jesuitischer Angriff auf die Aeußerungen über die Apokryphen bei der neuen deutschen Bibelausgabe in der Vorrede, die man statt Hottingern ihm zuschrieb, veranlaßte die Dissertatio de Apocryphis 1678, und eine Vertheidigung derselben 1680.

Als 1682 die Verfolgung der Protestanten in Frankreich begann, und in England von Karl II. ebenfalls Schlimmes drohte, eine Wendung der Dinge, die nicht am wenigsten von Maimburgs Historia Calvinismi und Bossuets Schriften gewirkt worden sey, schien es Heidegger gerathen, statt bloßer Vertheidigung den Kampf, wie Sarpi gethan, in die Burg des Feindes selbst zu tragen; er ließ 1684 die Historia papatus bei Wettstein zu Amsterdam erscheinen unter dem durch Buchstabenversetzung gebildeten Namen „Nicandri a Hohenegg, viri Jesu.“ Die siebente Periode vom Trid. Concil bis auf die Gegenwart ist am ausführlichsten behandelt und ein von Florenz hergeschickter, das Pabstthum darstellender Abschnitt beigegeben, welcher in der Historia Franc. Guiccardini unterdrückt worden war. Das bald in's Französische übersetzte Werk erregte Aufsehen. — Die reformirten Dinge gestalteten sich aber nicht günstiger. Die Pfalz kam 1685 an eine katholische Linie, in England hielt der neue König Jacob II. offen zum Katholicismus, in Frankreich hob Ludwig XIV. das Edict von Nantes auf, rottete die Protestanten in seinem Reiche aus und überfiel sie sogar in Savoyen. Die Schweiz wurde von Flüchtlingen überschwemmt, auch Zürich konnte seine Gastlichkeit wieder beweisen, der jüngere Daillé mit seiner Familie lebte in Zürich, mit Heidegger innig befreundet, bis er nach vier Jahren starb. Von der 1688 zu Leyden gedruckten Diatribe de Babylone magna Apocalypseos, in welcher Babylon auf den römischen Clerus gedeutet wird, wünschte der Kurfürst Friedrich Wilhelm eine deutsche Uebersetzung, der in Schlesien und Böhmen lauernden Apostasie zu begegnen; dann ebenfalls 1688 erschien die Apologie der Reformation, veranlaßt sowohl durch die Landung Wilhelms von Oranien in England, als durch die Verwüstung der Pfalz, und der Tumulus concilii Tridentini 1690. Noch einmal erneuerte sich der Streit mit katholischen Nachbarn, als der Abt von St. Gallen, Sfondrati, seine Herrschaft auch über einige reformirte Gegenden im confessionellen Interesse ausbeutend die Noth- und Laientaufe den Hebammen strenge vorschrieb, ohne die evangelischen Familien auszunehmen, und auch sonst mit anstößigen Specialitäten für schwere Geburten. Heidegger auf Befehl der Obrigkeit schrieb über die Nothwendigkeit der Taufe und ihre Profanation durch die Hebammentaufe. "Nothwendig sey die Taufe wegen ihrer Einsetzung durch Christum, auch sehr heilsam und nicht leichtsinnig aufzuschieben. Wem sie ohne seine Schuld nicht zu Theil wird, dem schadet es darum nicht, weil sie als Siegel des Gnadenbundes diesem selbst nachsteht, und Gott als absoluter Herr die Gnade ertheilen kann, wie er will, durch seinen bloßen Willen wie durch ein

Sakrament oder Wort. Nur jener ist wesentlich nothwendig, diese aber arbiträr, so daß ihr unverschuldeter oder durch Schuld Anderer veranlaßter Mangel uns nicht schadet." — Gegen diese reformirte Doctrin remonstrirte der Abt sofort, die Erbsünde könne nur durch die Taufe getilgt werden, welche laut Joh. 3, 5. absolut nothwendig und bis auf Calvin immer dafür anerkannt gewesen sey. Kirchliche und politische Obere, wenn sie nicht mit allen Kräften die Taufe der Kinder beschleunigen, hätten die Verdammniß der ungetauft Sterbenden auf ihrem Gewissen. Heidegger, eben aus dem Bade von St. Moritz zurück, schrieb die Schriftmäßige Vertheidigung der ausgefertigten Unterweisung von der Nothwendigkeit der Taufe 1693. Endlich De miraculis eccles. evangelicae verglich er Gottes Thaten in Begründung und Verbreitung der Reformation mit den Pseudo-Thaumaturgen der röm. Kirche, über welche Schrift ihm Wagenseil besonders beifällig geschrieben hat. Nehmen wir noch die vielen polemischen unter den Dissertationen hinzu, so bleibt kaum ein Controverspunkt wider die römische Kirche übrig, den Heidegger nicht behandelt hätte, allerdings als Apologet, aber doch so, daß immer noch daraus zu lernen ist.

Der lutherischen Kirche gegenüber erwies sich Heidegger immer versöhnlich. Schon in Steinfurt 1664 hatte er eine Demonstratio de Augustanae conf. cum fide Ref. consensu veröffentlicht, die noch zweimal erschienen ist, um die staatsrechtliche Stellung der Reformirten im Reiche zu vertheidigen. In Zürich war Heidegger sehr befreundet mit dem für die Union reisenden Duräus. Später schien die Unterdrückung der ref. Kirche in Frankreich eine Vereinigung aller Evangelischen so dringend zu fordern, daß er 1686 eine Manuductio in viam concordiae Protestantium ecclesiasticae herausgab, worin die Uebereinstimmung in allen Hauptstücken nachgewiesen, und, die Abweichung in einigen andern Punkten betreffend, gezeigt wird, daß die Eintracht darum doch bestehen könne. Diese Schrift wurde auf Betrieb des holländ. Gesandten zu Regensburg auch in Amsterdam gedruckt, und von einem Refugié in's Französische übersetzt dem Kurfürsten von Brandenburg und Herzog von Württemberg gewidmet. Spener, damals in Dresden, meinte, die Umstände hielten seine Kirche von der Concordie zurück, sie sey aber mit den Reformirten nicht unmöglich wie hingegen mit der tridentinischen Lehre, der Artikel von der Rechtfertigung sey in beiden evang. Confessionen fast völlig gleich, aber die Dortrechtersynode erschwere Alles; so lange deren Canones gelten, sey die Union unmöglich. Heideggers Schrift verdiene alle Berücksichtigung, nur werde etwa die lutherische Lehre entschuldigt in einer Weise, die wir nicht zulassen können. Mit großer Achtung redet Heidegger von Spener, obwohl dieser die Prädestinations-Abweichung zu groß mache. Als Heidegger die Excesse des Pietismus zurückweisen mußte, that er es sehr besonnen in der Schrift: Von der Unvollkommenheit der Wiedergeburt. 1692. Leider ließ sich der alte wittenbergische Ton bald genug hören, besonders in einem „Christianus Sincerus — Fucum concordiae — obductum per Heideggerum 1690. — Auch von confessioneller Polemik oder Irenik abgesehen hat Heidegger Vieles geschrieben. Schon 1660 De fine mundi, dann 1662 wider Stephan Curcelläus Libertas Christianorum a lege cibaria veteri de sanguine et suffocato mit einem Commentar zum Apostelconvent in Jerusalem; de Paschate e mortuali Christi, wider Baronius, Cloppenburg u. A. behauptend, Christus habe das Pascha anticipirt, aber doch gesetzlich gefeiert; dann De baptismo pro mortuis, de spiritu praedicante spiritibus in carcere 1672 u. A. Eigenthümlich ist sein Lied Mosis oder von den Zeichen der Zeiten und Vorboten des jüngsten Gerichts, 1666, ein Versuch, aus alttest. Weissagungen die Perioden der christlichen Kirche abzuleiten, was seinem Freunde J. C. Suicer zu bedenklich erschien und vom Verfasser selbst als jugendlich bezeichnet worden ist, obwohl er dann die Katastrophen der achtziger Jahre als Erfüllung des dort Ausgelegten betrachtete. Heideggers Thesen, Dissertationen, Orationen und Disputationen füllen mehrere Bände, nicht wenige könnten jetzt wieder Interesse erregen. Einige biographische Arbeiten bleiben werthvoll, die Oratio funebris in obitum J. Henr. Hottingeri 1671, der Hospinianus redivivus s. historia vitae et obitus Rod. Hospiniani vor der in Genf erschienenen neuen Ausgabe der Werke dieses gelehrten

Zürchers; die Historia vitae et obitus Joh. Ludov. Fabricii 1697 und die Historia vitae J. H. Heideggeri ab ipsomet conscripta 1698. — Am folgenreichsten haben seine Lehrschriften gewirkt, namentlich das planmäßig disponirte Gesammtwerk, Corpus theologiae christianae, welches in 2 Folianten 1700 J. H. Schweizer herausgab, der bald nachher der Quälereien in Zürich müde einem Ruf nach Heidelberg folgte; sodann die kürzere Bearbeitung desselben Stoffes für vorgerücktere Studenten Medulla theol. chr. 1696 und für Anfänger die Medulla medullae th. chr. 1697, wozu noch gekommen ist Ethicae chr. elementa cum annott. edit. per Jo. Curicke. Francof. 1711. Die einfache Grundlage der Föderalmethode nimmt Heidegger unbedenklich auf, „da schon Bullinger, de foedere et testamento dei sie angebahnt, Olevianus und nach ihm Cloppenburg sie weiter entwickelt, endlich Coccejus sie in ihrer Bedeutung für die ganze Theologie ausgeführt habe.“ — Mit dieser reichen literarischen Thätigkeit verband Heidegger ein umfassendes amtliches Geschäftsleben, da er Jahre lang mit Joh. Casp. Suicer für den Antistes die officielle Correspondenz führte und für sich selbst einen ausgebreiteten Briefwechsel unterhielt nicht nur mit Theologen und Gelehrten, sondern auch mit dem Kurfürsten Karl Ludwig und Karl von der Pfalz. Sein Epistolararchiv ist fast auf 30 Bände angestiegen. Sehr vertraut war er mit mehreren holländischen Gesandten und trug nicht wenig dazu bei, daß 25 nach Neapel auf die Galeeren geschleppte ungarische Geistliche 1676 befreit und in Zürich lange Zeit, sowohl reformirte als lutherische, gastlich beherbergt worden sind. Die Generalstaaten gaben ihrem berühmten Seehelden Ruyter Befehl, auf jede Weise diese Märtyrer frei zu machen, deren Loos zuerst in Zürich bekannt geworden war. Heidegger hat ihre Geschichte in seine Historia papatus mit aufgenommen. Im Familienleben mußte er schwere Prüfungen erdulden; des einzigen Sohnes erwähnt er nicht in der Selbstbiographie, der talentvolle, aber leidenschaftliche Jüngling hat als Schauspieler in London Beifall geerntet; die einzige Tochter starb 21 Jahre alt 1693. Seinen Herzensfreund Fabricius in Heidelberg verlor er 1689, nachdem er noch 1686 ihn auf einer Reise nach Bern, Lausanne, Genf und Neuchatel begleitet, ohne sich in die Geschäfte zu mischen, welche jenem von den Generalstaaten, unter Anderm zu Gunsten der Waldenser übertragen waren. Desto mehr freute er sich, mit Polier in Lausanne, mit Tronchin, Pictet, Calandrinus, Joh. Alphons Turrettin zu verkehren, zum Theil Gegnern der Consensusformel. — Sein Grundsatz war, einzig aus Gottes Wort die zum Heil nöthige Wahrheit zu schöpfen; leider aber „werde die Theologie von Vielen erwählt, sich selbst Ansehen zu erwerben, ohne daß es ihnen um die Wahrheit zu thun sey. Ob alt oder neu, sey gleichgültig, das einmal Recipirte muß nicht nothwendig ewige Satzung bleiben, als wäre für Spätere nichts mehr zu thun übrig. Die irrige Hartnäckigkeit sey im geheimen gar oft unfromm und mit Heuchelei verbunden.“ So Heidegger, der von dergleichen Theologen viel ausgestanden, während er dogmatisch Verfolgter in Zürich immer sich angenommen hat, so des gelehrten Pfarrer Zink und des alten Pfarrer Hochholzer, der mit bloßer Entsetzung davon kam. Am 9. Nov. 1697 erkrankte Heidegger, trug fromm und in Gott ergeben die sechs Leidenswochen, sorgte für seinen literarischen Nachlaß und starb am 18. Jan. 1698 im 65. Lebensjahre.

A. Schweizer.

Heidelberger oder **Pfälzer Katechismus.** Dies berühmte und in der ganzen reformirten Kirche hochgehaltene Lehr- und Bekenntnißbuch wurde auf Befehl des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz durch die Gottesgelehrten Dr. Kaspar Olevianus, früher Professor, damals Hofprediger zu Heidelberg, und Dr. Zacharias Ursinus, Professor der Theologie an der Universität und Vorsteher an der Sapienz, verfaßt. Der übliche, allein in der reformirten Kirche recipirte Titel ist der oben angegebene, jeder andere ist unberechtigt und zumal ein solcher, welcher, wie der des Flacius („Calvinischer Katechismus Oleviani“) den Katechismus bloß auf den einen der beiden Verfasser zurückführt. In neuerer Zeit ist namentlich von Unionstheologen, Ursinus, wohl weil man ihn fälschlich für einen sogenannten Melanchthonianer hält, allein als der Urheber

des Pfälzischen Lehrbuches bezeichnet worden. Dagegen steht aber historisch (vgl. Struve und Alting) fest, daß die beiden genannten Gottesgelehrten Verfasser sind. Eine Vergleichung des Heidelberger mit der katechetischen Vorarbeit des Ursinus, wie sich dieselbe in seinen Tractationes theologicae findet, zeigt auch deutlich, welch wesentlicher Faktor Olevian's katechetischer Entwurf mit der Grundidee des Gnadenbundes, für die Gestaltung, die Dreitheilung, innere Durchbildung und verschiedenes Einzelne des Pfälzer Katechismus war. Es ist auch nicht zu vergessen, daß Ursins Vorlage für den Katechismus lateinisch geschrieben war, und daß die deutschen Ausarbeitungen dieses großen Theologen, wie z. B. der „Gründliche Bericht," ihn nicht als den Redactor des in so schönem, populären, gesalbten Deutsch geschriebenen Lehrbuchs vermuthen lassen. Dagegen wird die erste Lesung der deutschen Schriften des Olevianus, z. B. seines Bauernkatechismus, seiner Predigten über das heilige Abendmahl, namentlich aber seines „festen Grundes" zur Ueberzeugung führen, daß die deutsche Bearbeitung des Katechismus das Werk des Olevianus ist. An einem andern Orte gedenke ich dies noch weiter auszuführen. — Uebrigens nahm der Kurfürst an dem Werke selbst den lebhaftesten Antheil und legte dasselbe zuletzt in der Gestalt, welche es durch so vereinte Bemühungen erhalten hatte, einer Synode der Superintendenten und vornehmsten Kirchendiener vor. Der kurfürstliche Erlaß, durch welchen dann das Lehrbuch publicirt und eingeführt wurde, ist datirt „Heidelberg auf Dienstag den neunzehnten Monatstag January, nach Christi unseres lieben Herrn und Seligmachers Geburt, im Jahr 1563." Der Titel lautete: „Katechismus oder christlicher Underricht, wie er in den Kirchen und Schulen der Kurfürstlichen Pfalz getrieben wird." In demselben Jahre erschien noch die lateinische Uebersetzung von Josua Lagus, Prediger zu Heidelberg und Lambertus Pithopöus, einem Schulmann. Es bedarf wohl kaum der ausdrücklichen Hervorhebung des Heinrich Alting (Eplicat. pag. 6), daß die deutsche Ausgabe die authentische ist. In ihrer ersten Auflage bietet sie indeß die bemerkenswerthe Abweichung von den späteren officiell veranstalteten dar, daß hier die Fragen noch nicht gezählt sind, die achtzigste Frage fehlt, die Beweisstellen nur nach den Kapiteln citirt, die Sonntagseintheilung und die Lectionen weggelassen sind. Auch in der bald darauf veröffentlichten zweiten Auflage schließt die achtzigste Frage noch mit den Worten: „Und ist also die Messe nichts Anderes, denn eine abgöttische Verläugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi." Die erfolgte Publikation der Decrete des Trienter Concils bewog den Kurfürsten, diese Edition so viel möglich zurückzuziehen und den Schluß der achtzigsten Frage in der dritten Auflage so zu verschärfen, wie er jetzt noch lautet: „Und ist also die Meß im Grund nichts anders, denn eine Verläugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi und eine vermaledeite Abgötterei." So war noch vor Schluß des Jahres 1563 der Katechismus in jeder Beziehung in der Form, in welcher wir ihn jetzt noch haben und immer blieb. Die Ausgabe, welche in der „Moßbach den 15. Tag Novembris Anno 1563" datirten Kirchenordnung abgedruckt ist, hat den vollständigen später nicht mehr veränderten recipirten Text, ist in 52 Sonntage zum Behuf der nachmittägigen Katechismuspredigten und 10 Lektionen — die Abschnitte, welche jeden Sonntag vor der Predigt vorgelesen wurden, und wovon die zehnte die Haustafel befaßt — eingetheilt. Er schließt mit der „Kurzen Summa des Katechismi, sammt den Texten." In Bezug auf die Letztere verfügt die Kirchenordnung: „Es soll auch in Städten, da zwo Predigten nach Mittag gehalten werden, die nachvolgende summa deß Katechismi sampt den Texten, dem Volck zum Anfang der Mittagspredigt verstendtlich fürgelesen werden. An orten aber da nit zwo, sonder nur eine Predigt nach Mittag gehalten wird, nemlich die Katechismuspredigt, soll zu Anfang nicht allein der Text der Zehengebott, wie obgemeldt, sondern die nachfolgende Summa des Katechismi sampt den Texten fürgelesen werden." — Mit Rücksicht auf den praktischen Gebrauch bieten die folgenden Ausgaben manches Bemerkenswerthe. Die biblischen Beweisstellen werden vollständig auch nach den Versen angeführt und ganz abgedruckt. Da finden sie sich denn auch bald nicht mehr am Rande angemerkt, sondern ihrer gan-

zen Länge nach unter den Antworten. Man unterläßt es auch nicht, auf dem Titel hervorzuheben, daß die Ausgabe „mit Zuthuung der Versickel gedruckt sey“ wie z. B. bei den 1573 und 1574 in 12°. erschienenen, von denen die Letztere sich noch dadurch auszeichnet, daß sie in der Antwort zu Frage 104 am Schluß die Worte ausläßt „dieweil uns Gott durch ihre Hand regieren will!“ Auch finden sich in manchen Ausgaben die Kirchengebete, die Formulare für Taufe, Abendmahl und Eheeinsegnung, Morgen-, Abend- und Tischgebete. Zu alledem kommen dann noch in andern Editionen die „Fragstücke, welche der Jugend werden fürgehalten, wann sie sich erstlich zum Tisch des Herrn verfügen“ — es sind die Fragen 60, 21, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82 des Katechismus — und namentlich jene von den Heidelberger Theologen veröffentlichte Vertheidigungsschriften des Katechismus. Die vollständigste und beste in dieser und wohl auch in jeder andern Hinsicht ist diejenige, welche im Jahre 1592 zu Neustadt an der Hardt bei Matthäus Harnisch gedruckt worden ist. In ihr finden wir nicht nur alle schon aufgezählten Eintheilungen des Buches, die Zählung der Fragen, die vollständig angeführten und ausgedruckten Schriftstellen, die Haustafel als zehnte Lektion, die obgenannten Gebete und Formulare, dies Verzeichniß der Fragstücke für die Neocommunikanten — sondern auch folgende kleine apologetische Schriften:

1. Antwort Auff etlicher Theologen Censur uber die am rand des Heydelbergischen Catechismi auß heiliger Schrifft angezogene Zeugnuß. Gestelt durch D. Zachariam Ursinum. Anno 1564. Mense Aprili.

2. Antwort und Gegenfrag auff sechs Fragen von deß Herren Nachtmal, Geschrieben von D. Zacharia Ursino, Anno 1564.

3. Artickul, in denen die Evangelischen Kirchen im handel des Abendmals einig oder spänig sind. Gestelt durch D. Zachariam Ursinum, den 6. Febr. Anno 1566.

4. Verantwortung wider die ungegründten aufflagen und verkerungen, mit welchen der Katechismus christlicher Lehr, zu Heidelberg im Jar MDLXIII. außgangen, von etlichen unbillicher weise beschweret ist. Geschrieben durch die Theologen der Universitet Heidelberg. Item, D. Martin Luthers meinung vom Brotbrechen im H. Abendmal.

Die Ausgaben dieser Art, von denen noch eine ältere ohne den Anhang Nro. 4. vor mir liegt, mochten wohl zunächst für die Pfarrer und Lehrer bestimmt seyn.

Der Kurfürst Friedrich III. hielt sich zur Aufstellung und Einführung des Katechismus durch das ihm „von Gott befohlene Amt“ nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet, da dasselbe berufen sey „fürnemlich dieselbige (Unterthanen) zu rechtschaffener erkanntnuß und Forcht des Allmächtigen und seines seligmachenden Worts — je lenger je mehr anzuweisen und zu bringen.“ Auf Grund dieser Auffassung seiner Regierungsgewalt führte er denn mit den gemessensten Befehlen dies reiflich berathene und von der schon erwähnten Synode gutgeheißene Lehrbuch, als Lehrnorm in Schule und Kirche ein. Er war dabei nicht der Meinung, bloß die Lehrordnung, wie sie unter Otto Heinrich festgesetzt, weiter zu befestigen und gegen die Willkür zu sichern, sondern er geht entschieden weiter. Sein Erlaß, durch welchen er den Katechismus einführt, erklärt ausdrücklich, daß aus der Otto Heinrichschen Ordnung „die verhoffte und begerte Frucht“ nicht „gefolgt“ sey und das sey die Ursache, warum er nicht auf bloße Erneuerung derselben ausgehen könne, vielmehr fordere die Nothwendigkeit, „dieselbe in Verbesserung zu richten und weitere Fürsehung zu thun.“ Die Streitigkeiten, welche zu Anfang seiner Regierung die pfälzische Kirche beunruhigten und spalteten, die Lehrkämpfe und Verwirrung der deutschen evangelischen Kirche überhaupt, hatten den trefflichen, frommen Fürsten, unter dem Einflusse von entschieden reformirten und calvinistischen Theologen und Räthen, wie Boquinus, Olevianus, Ursinus, Erastus, Dathenus zu der Ueberzeugung geführt, der mehr unbestimmte Lehrzustand, wie er sich auf Grund der Variata und der melanchthonischen Doctrin bisher, lutherisch wie reformirt Denkenden in weiter Formel Raum gönnend, gehalten hatte, sey fernerhin unhaltbar, es könne dem in alter Bestimmtheit und Entschiedenheit wieder hervortretenden, nach Alleinherrschaft mächtig und glücklich ringen-

den, in neuen Bekenntnissen (wie im Württembergischen vom Abendmahl 1559) sich ausprägenden Lutherthum, nur das bestimmt ausgesprochene reformirte Bekenntniß mit Erfolg und selbst zur Rettung des durch die melanchthonische Theologie Errungenen entgegengesetzt werden. Wie er daher zuerst durch die streng reformirten Theologen Martyr und Musculus eine Reform durchführen lassen wollte, dann durch seine Kirchenordnung, bis in's Kleinste hinein, entschieden, ja schroff das kirchliche Leben und Wesen nach der Weise der auswärtigen Reformirten gestaltete und calvinische Kirchengebete und Formulare vorschrieb, so trat er durch seinen Katechismus in die ganz bestimmt ausgeprägte Lehrgemeinschaft mit der ganzen reformirten Kirche. Wir treten hiemit auf's Bestimmteste den Behauptungen Dr. Heppe's (Deutsch. Prot. I. S. 443—447), der Heidelberger Katechismus „sey durch und durch melanchthonisch," „biete nichts Calvinisches dar," sondern gebe „nichts Anderes, als den in katechetische Form gebrachten Frankfurter Receß" — als durchaus unhaltbaren, unhistorischen entgegen. Was weiterhin Dr. Heppe über den nichtcalvinischen, sondern „deutsch-evangelischen" „melanchthonischen" Karakter der K.O. sagt, muß jedem nur einigermaßen Kundigen so schwach und irrig erscheinen, daß eine ausführliche Widerlegung überflüssig erscheint. Denn was soll man dazu sagen, wenn in allem Ernste aus der zugelassenen Krankencommunion, aus dem Umstande, daß der Prediger nach der Morgenpredigt den Gläubigen „den gewissen trost der gnaden Gottes" unter Anführung von Joh. 3, 16. verkündigt und endlich aus der landesherrlichen Kirchengewalt — der Melanchthonismus, das Deutsch-evangelische der Kirchenordnung gefolgert wird. Hat zu Zürich, zu Bern, um nur diese zu nennen, die Obrigkeit nicht dieselbe Stellung zur Kirche gehabt? Ist es denn nicht eine bekannte Sache, daß auch Calvin die Krankencommunion gestattet, wie denn auch von der Liturgie der gewiß nicht melanchthonischen, sondern calvinischen Frankfurter Fremdengemeinden ausdrücklich eine Ordnung der Krankencommunion vorgeschrieben wird. Mehr als eine Gestattung der Krankencommunion bietet übrigens die K.O. Friedrichs III. nicht und das in einer Weise, welche nur im calvinischen Geiste derselben ihre Erklärung findet. „Wiewohl die leuth, heißt es nämlich dort, in Predigten und sonst fleißig underricht sollen werden, daß sie sich der gemeinschafft Christi, deren sie zuvor im heil. Nachtmal und auch in verkündigung der zusagung Gottes vergewist sind, zu tröften haben, jedoch so die krancken das Nachtmal des Herrn auch daheim in den heusern zu halten begeren, soll es ihnen nicht abgeschlagen werden, aber doch mit zweierlei bescheidt deren man fleißig warnemen soll:

„Erstlich so der diener sich zu vermuten hätte, daß der Kranke in der Opinione de opere operato und von notwendigkeit solcher Communion zu seiner seligkeit were, daß er treulich und fleißig von solchem Abgöttischen irrthumb abgewiesen und von rechtem brauch des Nachtmals underrichtet werden. Und zum andern, daß die in dem hauß oder sonst umb den kranken sind, vermanet werden, mit ihm zu communiciren, auf daß diese ordnung des Herrn nit gebrochen werde, daß er sein abendmal von einer Versammlung der Christen will gehalten haben, sie sei groß oder klein." — So redet Otto Heinrichs K.O. nicht, die man allenfalls melanchthonisch nennen könnte, wohl aber Calvin. Dieser schreibt z. B. Monsbelgardensibus: „De coenae administratione ita sentio, libenter admittendum esse hunc morem, ut apud aegrotos celebretur communio, cum ita res et opportunitas feret — hac tamen lege, ut sit vera communio: hoc est ut panis in coetu aliquo frangatur. (Epist. ed. Gen. 1576. pag. 43). Anderwärts (l. c. p. 329) hält er ebenfalls die Krankencommunion mit Hinzufügung der Cautel fest: conveniat ergo aliquis coetus oportet ex cognatis, familiaribus et vicinis, ut fiat distributio ex mandato Christi. Gegen Dr. Olevianus, welcher ihn um seine Ansicht über diesen Punkt gefragt hatte, begründet er dieselbe Ueberzeugung noch ausführlicher (l. c. p. 330 u. 331). Auch die Forderung, das h. Abendmahl „in den Städten alle Monate" zu feiern, soll nach Dr. Heppe den nichtcalvinischen deutschevangelischen Karakter der K.O. begründen. Calvin indeß sagt: Jam vero singu-

gulis mensibus coenam celebrari maxime nobis placeret — — — malimus tamen singulis mensibus invitari Ecclesiam, quam quater duntaxat in singulos annos: ut apud nos fieri solet. Quum huc primum veni, non distribuebatur nisi ter quotannis — —. Mihi placebant singuli menses: sed quum minime persuaderem, satius visum est populi infirmitati ignoscere, quam pertinacius contendere. Curavi tamen referri in actu publico vitiosum esse morem nostrum, ut posteris facilior esset ac liberior correctio. Ganz in diesem Geiste Calvins verordnet die calvinische Liturgie der Frankfurter Fremdengemeinde monatliche Communion und die von dem durchaus calvinistischen Olevianus verfaßte Herborner K.O. sagt: „Coena *singulis mensibus ad minimum* celebretur et quisque suo loco laboret, ut si non *singulis dominicis diebus* totus ecclesiae coetus communicet — saltem fiat *saepissime*. Was endlich an der allgemeinen Verkündigung der Sündenvergebung oder gar der Vorbereitung (nicht „Beichthandlung“ wie sich Dr. Heppe l. c. S. 447 ausdrückt) unreformirtes seyn soll, wird Niemand einsehen, der die Kirchenordnungen und Liturgieen, welche calvinisch oder in „herkömlicher Weise“ (l. c. S. 446) reformirt sind, kennt. Gleich wieder die streng calvinische Liturgie der Frankfurter Fremdengemeinde hat die Absolutio nach dem Sündenbekenntniß im Hauptgottesdienst.

Wie die Kirchenordnung so ist nun auch der ihr als integrirender Theil einverleibte Katechismus ganz „in herkömmlicher Weise“ reformirt, hat dieselbe Lehre, wie die Kirchen, welche, übrigens abusiv genug, calvinische genannt werden. Nur die durch Calvins gewaltigen Einfluß bestimmte Lehrentwicklung der reformirten Kirche kann dies Lehrbuch in seiner Eigenthümlichkeit erklären, nicht aber Melanchthon, am allerwenigsten der Frankfurter Receß. Dieser behandelt bekanntlich in aller Kürze die vier Lehrpunkte von der Rechtfertigung, von der Nothwendigkeit der guten Werke, vom h. Abendmahl, von den Mitteldingen und zwar in einer Weise, zu welcher sich der Lutheraner ohne Anstoß bekennen kann. Wie will man nun daraus durch Umsetzung in Frage und Antwort den Heidelberger Katechismus zu Stande bringen, wie Dr. Heppe so zuversichtlich behauptet?! Dann ist die Lehre des Receßes vom h. Abendmahl offenbar noch lange nicht die des Katechismus. Jener behauptet weit und unbestimmt genug, „daß in dieser des Herrn Christi Ordnung seines Abendmals Er wahrhaftig, lebendig, wesentlich und gegenwärtig, auch mit Brod und Wein, also von ihm geordnet uns Christen seinen Leib und Blut zu essen und zu trinken gebe und bezeuget hiermit, daß wir seine Gliedmaßen sind, applizirt uns sich selbst und seine gnädige Verheißung und wirkt in uns.“ Das ist allerdings weder die lutherische, noch die reformirte Lehre, obgleich man beide hinein interpretiren kann, sondern eine Fassung, welche der sich im Weiten haltenden Vermittlungstheologie und kirchlichen Diplomatik Melanchthons convenirt. Hier kommen, um nur von Reformirtem zu reden, die wesentlich reformirten Lehrpunkte, daß das h. Abendmahl in erster Linie eine Darstellung und Zusicherung des Erlösungstodes Christi ist, daß nicht die Menschheit Christi gegenwärtig ist, daß der Communikant nicht Leib und Blut Christi wirklich ißt, sondern Gemeinschaft mit dem verklärten Haupte und seinem einen Leibe, der im Himmel ist, hat, daß der heil. Geist dem Gläubigen die himmlischen Güter vermittelt, daß der Ungläubige nur Brod und Wein genießt — nicht einmal annähernd zur Aussprache, geschweige zu ihrem Recht. Vielmehr ist das Ganze absichtlich in einem Halbdunkel gehalten, das ebenso gut Lutherisches, wie Reformirtes bergen kann. Der Heidelberger Katechismus dagegen trägt diese Lehre durchaus in streng reformirter Weise und mit bestimmtester Betonung der ebengenannten Lehrpunkte vor. Schon das nicht unzweideutige „mit Brod und Wein“ wird nicht gebraucht. Diese Elemente sind ihm wie Calvin und Martyr nur Zeichen und Siegel der in der heil. Handlung geschehenden Darbietung und Uebergabe der himmlischen Güter. Dann läßt der Heidelberger das Sakrament vor Allem auf das Kreuzesopfer gerichtet seyn (Frage 67) und zwar so sehr, daß er dieses in der Frage 67 einzig und allein als das Dargestellte und Versicherte hinstellt. In erster Linie ist das heil. Abendmahl eine Erinnerung und Versicherung, daß der Gläubige an dem einigen Opfer Christi und seinen Gütern Gemein-

schaft habe, eine Darstellung des Todes Christi und eine Versicherung des Gläubigen, daß der Leib Christi für ihn gebrochen, sein Blut für ihn vergossen, und daß Christus seine Seele mit seinem gekreuzigten Leibe und vergossenen Blute zum ewigen Leben speise und tränke (Frage 75). Grade so Calvin, was aus Stellen wie diesen: Instit. lib. IV, 17. sect. 3. sect. 4. hervorgeht. Darauf lehrt der Katechismus, daß der Gläubige „daneben auch durch den heiligen Geist mit dem gebenedeiten Leibe je mehr und mehr vereinigt werde,“ ferner daß dieser Leib „im Himmel und wir auf Erden sind,“ also der Leib Christi, nach Bezas bekanntem Ausspruch, soweit vom Brod und Abendmahle ist, als der Himmel von der Erde. Diese zwei Bestimmungen sind so allbekannte calvinische, daß wir für sie keine Belege zu geben brauchen. Dasselbe ist mit dieser andern der Fall, daß nämlich die Gläubigen, in Folge der Vereinigung mit dem gebenedeiten Leibe Christi im Himmel, „dennoch Fleisch von seinem Fleisch sind und von einem Geist ewig leben und regiert werden.“ Ursinus stellt diesen Theil der Lehre des Heidelberger in seinen zu dessen Vertheidigung verfaßten kleinen Schriften S. 317 u. 318 sehr klar also dar: „Der eine (lutherische) Theil will, der Leib und das Blut Christi sey wesentlich In oder Bey dem Brod und Wein und werde also gegessen, daß er mit dem Brod und Wein aus der Hand des Dieners durch den Mund der Nießenden, in ihren Leib eingehe. Der ander Theil aber, daß der Leib Christi, der im ersten Abendmal am Tisch bei den Jüngern saß, jetzund nicht auf Erden, sondern droben im Himmel, über und außer dieser sichtbaren Welt und Himmel sey und bleibe, bis er von dannen wieder herabkommt zum Gericht. Und dennoch wir allhie auf Erden, wenn wir dieß Brot mit wahrem Glauben nießen, wahrhaftiglich mit seinem Leib und Blut also gespeiset und getrencket werden, daß wir nicht allein mit seinem Leiden und Blutvergießen von Sünden gereinigt, sondern auch seinem wahren, wesentlichen, menschlichen Leib, durch seinen in ihm und in uns wohnenden Geist, also verbunden und eingeleibet werden, daß wir aus seinem Fleisch und aus seinen Beinen und mit ihm viel genauer und fester vereinigt seyen, denn die Glieder unsers Leibes mit unserm Haupt, und also das ewig Leben in und aus ihm haben.“ Wie wesentlich reformirt und zwar in „herkömmlicher“ Weise das Alles sey, bedarf ebensowenig eines weitern Beweises, als dies Andere, daß hier Leib und Blut etwas wesentlich Anderes ist, als in der lutherischen Lehre. Darum konnten die Versuche, beide Doctrinen zu vereinigen, nur unglücklich ausfallen. Man hat sich bei diesem Vermittelungsgeschäfte wohl gern auf die Frage 79 und darin auf die Worte „daß er uns will versichern, daß wir so wahrhaftig seines wahren Leibs und Bluts durch Wirkung des heiligen Geistes theilhaftig werden“ u. s. w. gestützt. Nur Mißverständniß dieser Antwort indeß konnte dazu verleiten, auch nur einen mit dem lutherischen Begriff von Leib und Blut im Abendmahl verwandten zu finden. Wer auf das Ganze der Antwort und besonders auch auf den Verfolg und Schluß ihres in Frage stehenden zweiten Theils merkt, wird sich sofort überzeugen, daß hier Alles wieder auf den gekreuzigten Leib und das vergossene Blut Christi geht. Sehr klar und entscheidend interpretirt Ursinus: Duae sunt causae propter quas Christus sic loquitur: 1. Propter similitudinem seu analogiam, quam inter se habent signum et res signata, panis et corpus Christi. 2. *Propter certitudinem* seu confirmationem conjunctae exhibitionis signi et rei signatae in vero usu. Mit den Worten „sondern vielmehr“ geht nun die Antwort auf diesen zweiten Grund über, aus welchem das Brod Leib und der Kelch Blut genannt und über den Sinn dieses zweiten Theils der Antwort sagt Ursinus: *Certitudo* seu obsignatio fidei similiter causa est, cur de signis dicatur, quod est rei significatae proprium. Testantur enim signa, sacrificium Christi peractum esse in nostram salutem, tam vere, quam vere habemus signa: imo nos pasci crucifixo corpore et effuso sanguine Christi tam vere, quam vere sacra symbola corporis et sanguinis Christi percipimus. — Wenn endlich Dr. Heppe in seiner kurzen Darstellung der Abendmahlslehre unseres Lehrbuchs (l. c. S. 444) sagt: „2) Diese

unsichtbare Gnadengabe des Sakraments ist der Inbegriff (Leib) aller Heilsgüter Christi" — so kann es freilich Niemanden verwehrt werden "Leib" als "Inbegriff" zu fassen, aber es muß doch wenigstens bemerkt werden, daß der Heidelberger mit einer solchen Auffassung von "Leib" im h. Abendmahl keinerlei Verwandtschaft hat.

Zur Karakterisirung der Abendmahlslehre und damit des ganzen Lehrkarakters des Heidelbergers bleibt uns noch der Genuß der Ungläubigen zu besprechen. Dr. Schenkel (Unionsberuf S. 338) meint, unser Lehrbuch habe darüber keine sichere Bestimmung aufgenommen, was wiederum von anderer Seite (Heppe l. c. S. 445) als "ächt melanchthonisch" bezeichnet wird. Dagegen ist nun zu bemerken, daß gleich nach der Ueberschrift "Von den heiligen Sakramenten," welche sich schon in der ersten Ausgabe findet, die Frage 65 also anhebt: "Dieweil denn allein der Glaube uns Christi und aller seiner Wohlthaten theilhaftig macht" u. s. w., worauf Fr. 66 die allgemeine Definition des Sakraments und das Uebrige der Sakramentlehre folgt. Damit ist doch wohl deutlich und bestimmt genug gelehrt, daß alle den Sakramenten zugeschriebenen Gnadengüter nur nach Maßgabe dieses an die Spitze der ganzen Sakramentlehre gestellten Satzes, also nur an die Gläubigen gespendet werden. Dann ist es ja ein Grundzug des Katechismus, daß seine Fragen nur an den Gläubigen gerichtet sind. Ferner wird in Frage 73 durch die Antwort: "Also: daß Christus mir und allen Gläubigen," in Frage 74 durch die Worte "es heißt nicht allein mit gläubigem Herzen," sowie auch durch die Fr. 77 selbst: "Wo hat Christus verheißen, daß er die Gläubigen so gewiß also mit seinem Leib und Blut speise und tränke, als sie von diesem gebrochenen Brod essen und von diesem Kelch trinken?" — ganz unzweideutig und entschieden die reformirte Gemeinlehre vorgetragen, wonach der Ungläubige bloß Brod und Wein zum Gericht empfängt. Ueberdem sind die im Katechismus dem Sakramente zugeschriebenen Gnadengüter der Art, daß es gar nicht erst besonders hervorgehoben zu werden braucht, der Ungläubige empfange sie nicht. Darum erörtert auch der Genfer Katechismus, mit welchem der Heidelberger ganz übereinstimmt, diesen Punkt nicht, ohne daß man darum sagen dürfte, er sey melanchthonisch, oder er lasse diese Frage unentschieden. Nicht nur weil beide Bücher viel zu praktisch sind, lassen sie diese rein theologische Erörterung bei Seite, sondern sie ist für ihren Zweck auch überflüssig, da aus der von ihnen statuirten Natur und Präsenzweise der himmlischen Güter des Sakramentes ebenso nothwendig folgt, daß sie vom Ungläubigen nicht können genossen werden, als aus dem lutherischen Satze, Leib und Blut sey im Brode und Wein, folgen muß, daß Jeder, der einen Mund hat, jeder Communikant sie empfangen kann. Ursinus bezeichnet es darum sehr bestimmt als eine Differenz zwischen den Heidelbergern und den Lutheranern: "Zum Dritten, daß der eine theil will, alle die zum Abendmal gehen und das Brod und Wein nießen, sie seynd glaubig oder unglaubig, die essen und trinken auch leiblich und mündlich das Fleisch und Blut Christi, die Glaubigen zum Leben und Seligkeit, die Unglaubigen zum Gericht und Tode. Der ander aber, daß die Unglaubigen wol die eußerlichen Zeichen Brod und Wein, zu jrem Gericht mißbrauchen; Aber den Leib und das Blut Christi, allein die Glaubigen zum ewigen Leben durch wahren Glauben und obgemelte Wirkung des Geistes Christi essen und trinken können."

Wie in der Sakramentlehre, so stimmt der Katechismus auch in allem Uebrigen überhaupt mit der Gemeinlehre der auswärtigen Reformirten und insonderheit mit dem calvinischen Lehrtypus zusammen. Wir erinnern zunächst an seine bemerkenswerthe Definition von der Kirche und namentlich an die speciell calvinische Darstellung der Höllenfahrt Christi. Hier ist wieder nichts Melanchthonisches nachzuweisen, aber wo möglich noch weniger in der Lehre, welche unser Lehrbuch über Sünde und Gnade aufstellt. Daß der Melanchthonismus dem natürlichen Mensch die facultas applicandi se ad gratiam beilegt, in ihn ein Entscheidungsmoment legt, warum er selig oder unselig wird, daß er synergistisch ist — steht fest. Damit stimmt aber durchaus nicht der Satz des Heidel-

berger „daß wir ganz und gar untüchtig sind zu einigem Guten und geneigt zu allem Bösen.“ Wenn ferner der Katechismus lehrt, der Gläubige werde also bewahret, daß Alles zu seiner Seligkeit dienen muß (Fr. 1.), Christus erhalte ihn bei der erworbenen Erlösung (Fr. 31) und zwar mit seiner Gewalt wider alle Feinde (Fr. 51), daß der heilige Geist bei ihm bleibt in Ewigkeit (Fr. 53), daß er ewig ein Glied Christi bleibt (Fr. 54) — so tritt er offenbar für die reformirte perseverantia sanctorum, die Unverlierbarkeit der Gnade und Wiedergeburt ein. Deßwegen gibt Ursinus zu der angezogenen Stelle aus Frage 1 die Erklärung: *Inst.* Quidsi gratia Christi excidas? Potes enim peccare et deficere: et longum atque arduum est iter in coelum. *Resp.* Christus sua beneficia non tantum est meritus et semel contulit, sed *etiam perpetuo conservabit et donabit me perseverantia, ne deficiam aut excidam a gratia.* Explic. p. 24. Und zu Frage 54 bemerkt er Locus hic de aeterna Dei praedestinatione, seu de electione et reprobatione, oritur ex loco de ecclesia. (Epl. p. 392). In der Erklärung der ebenfalls angezogenen Fr. 53 finden wir die bemerkenswerthen Worte: „Confirmat (Sp. S.) nos vacillantes in fide et facit certos de salute, hoc est, continuat et *conservat beneficia Christi usque ad finem.* — *Object.* Saul et Judas non obtinuerunt haereditatem et tamen habuerunt Spiritum sanctum. Ergo —. — *Resp.* Saul et Judas habuerunt Spiritum S. quod ad aliqua ejus dona: sed non habuerunt spiritum adoptionis. *Inst.* Atqui est idem spiritus. *Resp.* Idem quidem spiritus est, *sed non eadem efficit in omnibus.* Adoptionem et conversionem in *solis electis efficit* (Epl. p. 372. 373. 374.). Fieri non potest ut *electi nullas retineant fidei reliquias* (p. 380). So führt uns die gewiß sehr antimelanchthonische perseverantia sanctorum zu der Prädestinationslehre hinüber, welche im Katechismus nicht ausdrücklich entwickelt ist, ein Umstand, den man mit Unrecht als Beweis anführt, die Pfälzer, ja die deutschen Reformirten überhaupt unterschieden sich dadurch von den auswärtigen Reformirten, daß ihre Lehre nicht prädestinatianisch sey. Allein wir sehen, daß unser Lehrbuch mit seiner Doctrin von Sünde und Gnade zur Prädestinationslehre hinführt, welche allein zu solchen feststehenden Prämissen paßt. Aus dem Umstande, daß es diese Lehre nicht ausdrücklich entwickelt, läßt sich ebensowenig auf einen antiprädestinatianischen Karakter desselben schließen wie bei'm Genfer Katechismus, der ebenfalls wieder mit dem Heidelberger übereinstimmend die Prädestination nicht behandelt. Man sollte das auch von solchen für populäre Zwecke bestimmten Lehrbüchern gar nicht erwarten. Allemal dagegen, wenn der Heidelberger theologisch interpretirt wird, knüpfen die Erklärer, von Ursinus an, eine eingehende Darstellung der Prädestinationslehre namentlich an Frage 54. Das ist so sehr stehender Grundsatz in dem Kreise der Heidelberger Theologen, daß in Ursin's Brief an Jakob Monau über die Prädestination einfach am Rande steht: Referatur ad locum de praedestinatione Qu. Cat. LIV. Wie wenig die auswärtigen und gewiß prädestinatianischen Reformirten irgend etwas ihrer Lehre nicht Entsprechendes im Heidelberger gefunden, beweisen hinlänglich die unbestreitbaren Thatsachen, daß sie ihn als orthodoxes Lehrbuch eingeführt haben, daß die Calvinisten Hollands ihn als ein Panier für die calvinische Lehre wider die unreformirten Arminianer erhoben haben, daß die Dortrechter Synode ihn als rechtgläubiges Lehrbuch anerkannte.

Aber da wird nichtsdestoweniger behauptet (Dr. Heppe l. c. S. 446), die Prädestination sey einfach darum nicht im Katechismus, weil sie auf dem Boden, aus welchem er hervorgegangen ist, schlechterdings nicht habe auftreten können, seine Urheber hätten nie an einen Abfall (!!) zum Calvinismus gedacht. Auch diese sehr zuversichtliche Behauptung ist durchaus ungegründet. Die Natur des Bodens, welchem unser Lehrbuch entsprossen, wird sehr karakteristisch durch die calvinistischen Theologen Heidelbergs und durch die Berufung der entschiedensten Calvinisten wie Peter Martyr und Zanchius bezeichnet. Ferner lehrt uns das Gutachten, welches die Heidelberger Theologen, namentlich Boquinus, Tremellius, Ole-

vianus und Diller am 25. August 1561 zu Gunsten des Calvinisten Zanchius ausstellten, daß auf dem Heidelberger Boden schon vor dem Katechismus die calvinische Prädestinationslehre gedieh. (Vgl. Schweizer, Centraldo. I. S. 460—462.) Was endlich die Urheber des Buches angeht, so ist es noch Niemanden im Ernst eingefallen, Olevian, den Schüler Calvins, für nicht calvinisch zu halten. Was allgemein zugegeben wird, wollen wir daher nicht erst beweisen. Ursin aber, welcher durch die Zürcher, besonders durch Bullinger und Martyr, seine Lehrer, nach Melanchthon in Heidelberg als Professor für die loci communes angestellt worden ist, zeigt sich in allen seinen Schriften als entschiedenen Prädestinatianer und Calvinisten. Davon überzeugt schon seine Epistola ad D. Jacobum Monau de praedestinatione, in deren ersten Sätzen er gleich ausdrücklich erklärt, daß er nichts Anderes über die Prädestination lehre als die Calvinisten Beza und Martyr. Ferner kann man sich kaum calvinischer aussprechen, als er es an verschiedenen Stellen seiner Explicatio des Katechismus (z. B. zu Fr. 7, 21, 27, 53, 54) thut. Aus der letzten Frage nun, bei welcher, wie schon bemerkt worden, die Prädestination abgehandelt wird, führen wir nur die folgenden Stellen an. „Es gibt bei Gott eine ewige Prädestination, d. h. Erwählung und Verwerfung; — denn universal ist die Verheißung nur in dem Sinne, daß alle Glaubenden selig werden; — ungerecht wäre die Unterscheidung Erwählter und Verworfener nur, wenn sie nach vorgefundenen Eigenschaften sich richten würde — oder wenn Gott schuldig wäre, Alle zu erwählen — — Erwählung und Verwerfung, beides sind ewige Rathschlüsse. Grund ist das freie Gutdünken Gottes und zwar auch der Verwerfung — warum Gott die Einen in dieser Sünde mit ihren Folgen verlasse, die Andern aber daraus errette, darüber entscheidet nur sein freies Wohlgefallen. Letzter Zweck ist die Kundgebung der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Die Prädestination richtet sich nicht nach unserm Thun, sie erreicht ihr Ziel unabänderlich; an den Wirkungen derselben kann jeder seine Erwählung erkennen.“ Doch ich verzichte darauf, den Prädestinatianismus des Ursinus ausführlich zu belegen, da noch eine Reihe von Stellen müßte angeführt werden, wozu hier der Raum fehlt. Was bedarf es auch weiteren Nachweises dieser Lehre bei einem Manne, der überall so entschieden für dieselbe auftritt und schreiben kann: „Ueber die Prädestination verweise ich Dich auf Beza's und Peter Martyr's Schriften. Kein anderes Lehrstück ist in der ganzen h. Schrift von der Genesis an bis zur Apokalypse so viel bezeugt wie dieses. Ich muß wahrlich theils lachen, theils zürnen über die Masse sophistischer Einwürfe, welche vergeblich diesem Blitz entgegengeworfen werden.“ (Opp. Heidelb. 1612 T. III. p. 28 im Anhang.)

Ueber den sehr entschieden reformirten Karakter der Lehre des Katechismus von der Taufe, von dem Verhältniß der göttlichen zu der menschlichen Natur in Christo (Fr. 47 u. 48), über die Bilder — bedarf es keiner weitern Ausführung, da derselbe allgemein anerkannt ist. Auch über die Ungunst, welche der Unglaube allgemein den Fragen 5—7 zuwendet, verlohnt es sich nicht der Mühe, ein Weiteres zu bemerken, da die heil. Schrift für dieselben eintritt. Bemerkenswerther ist es dagegen, daß Manche kein Verständniß mehr für den Vorzug dieses Buches zu haben scheinen, daß es, um sicherer und in concentrirterer Wirkung die rechte Sündenerkenntniß hervorzubringen, nicht von vornherein, wie Luther, die ganze Reihe der einzelnen Gebote Gottes vorführt, sondern die Summe des Gesetzes (Matth. 22, 37—40.), das volle göttliche Bild des gottgefälligen Trachtens und Lebens. Coccejus bemerkt darum sehr treffend zu Frage 4: Cum ponenda hic esset quaedam εἰκων sanctitatis in lege requisitae, optimo consilio Catechesis non posuit Decalogum, qui a Deo sic conceptus est, ut potius recessionem a malo, quam bonum, quod in homine debet esse et ad justitiam ejus requiritur, exprimat: sed duo maxima praecepta a Christo indicata. (Opp. tom. VI. p. 5.) Vgl. auch Sudhoff, Fester Grund. S. 215 ffg. Ueberhaupt erstrebten die Verfasser des Heidelberger etwas Höheres, als eine bloße Nebeneinanderstellung der elementaren Bestandtheile des Katechismus, wie das Dr. Luther in seinem Enchiridion thut. Sie haben ein trefflich organisirtes Ganze

geliefert, nicht aber bloß Baustoffe zum Katechismus, wie Dr. Nitzsch treffend (Prakt. Theol.*) urtheilt.

Bei dem im Obigen geschilderten Karakter des Heidelberger Katechismus konnte er keiner der übrigen in der deutsch-evangelischen Kirche vorhandenen Parteien gefallen. Die Fürsten wie die Theologen traten gegen denselben auf. So sprachen z. B. Pfalzgraf Wolfgang v. Zweibrücken, Herzog Christoph v. Würtemberg, Markgraf Karl von Baden dem Kurfürsten selbst ihr Mißfallen und ihre Bedenken aus. Friedrich III. vertrat aber das Lehrbuch mit aller Entschiedenheit. Besonders glänzend that er dies wie allbekannt ist 1566, wo die lutherische Partei, ihre Fürsten an der Spitze, in Verbindung mit römischen Bischöfen und dem Cardinal Commendone den herrlichen Fürsten zu verderben trachtete (vgl. Struve). Unter den Theologen, welche den Katechismus bekämpften, machten sich zuerst bemerklich der Prediger Laurentius Albertus, welcher Worms und Speier vor diesem Gift warnte, und der wetterwendische Franziskus Balduinus. Auch Brenz und Andreä schrieben eine heftige Censur. Daß Heßhus als Bekämpfer auftrat, läßt sich erwarten. "Treue Warnung für den Heidelbergischen Calvinischen Catechißmum, sampt wiederlegung etlicher jrthumen desselben. D. Tilemannus Heßhusius Exul Christi". — das ist der Titel seiner Streitschrift, worin er auf 59 Seiten nacheinander von der Erbsünde, der Himmelfahrt Christi, von den Sakramenten, von der Taufe, vom Nachtmal, von der Bekerung, von den Bildnissen, vom Eide, von freien Willen handelt und dabei den Heidelbergern ihre calvinischen Ketzereien nachweist. Zum Schluß gibt er noch eine "Wiederlegung der Schwermerei vom Brodtbrechen im Abendmahl." — M. Flacius Illyricus trat auf mit seiner schon genannten "Widerlegung eines kleinen Calvinischen Catechismi so in diesem 1563 Jar ausgangen." — Auch die melanchthonischen Wittenberger Theologen rückten in's Feld und zwar mit einem sehr heftigen Gutachten.

Die Vertheidigungsschrift der Heidelberger Fakultät, welche 1564 erschien, und was sonst zur Apologie des Katechismus aus der Feder Ursins hervorgegangen, haben wir oben schon angeführt.

Den Römischen war das Buch von Anfang an besonders widerwärtig und blieb es auch. Unter dem Schutz der liguistischen Waffen verdrängten sie ihn und die reformirte Lehre in den Zeiten des dreißigjährigen Krieges namentlich nach der Schlacht bei Nördlingen. Eine ihrer bekanntesten Streitschriften aus dieser Periode ist Koppensteins Excalvinizata Catechesis Calvino-Heidelbergensis. Colon. 1621. Die reformirten Widerlegungsschriften finden sich bei Köcher, Katechet. Geschichte der reform. Kirche. Jena 1756. S. 349 ff. Walchs Biblioth. Bd. I. S. 528 ff. — Besonders heftig wurde ihre Befehdung des Heidelberger, als 1685 die römisch-katholische Linie Pfalz-Neuburg zur Regierung der Kurpfalz kam. Die Anfechtungen der Jesuiten begannen, welche besonders gegen die 80. Frage gerichtet waren. Lenfant erhob sich als Vertheidiger und schrieb L'innocence du Cat. de Heidelberg 1688. Zu Anfang des 18. Jahrhunderts eröffnete die Bekämpfung ein gewisser Rittmeyer mit seinen "Katholischen Anmerkungen über den Heidelbergischen Katechismus," welche vornehmlich den Fragen 80, 94, 97 und 98 galten. Mehr und mehr wendete sich die Polemik der Römischen so, daß sie deduzirten, ein solches Lehrbuch könne in einem Lande mit katholischen Einwohnern und namentlich mit einem katholischen Fürsten nicht geduldet werden. Die reformirten Theologen vertheidigten sich tapfer. Es war schon früher nachgewiesen worden, wie auch die Lutheraner sich so über die Messe ausgesprochen hätten und aussprechen müßten, wie es die 80. Frage thue (vgl. auch Ludw. Fabricius in J. H. Heidegger's Werken Zürich 1698 S. 413—423). Nachdrücklich wurde hervorgehoben, der Heidelberger Katechismns sey das symbolische Buch der reformirten Kirche und was man in ihm anfechte, sey eben nur der richtige Ausdruck

---

*) Band II. Abth. I. S. 208: „Allerdings ist es nun bei'm Gebrauche des lutherischen kleinen Katechismus ein andres. Es liegen mehr Baustoffe vor, als daß es ein Bau wäre."

der religiösen Eigenthümlichkeit der Reformirten. Dennoch erschien 1719 das Verbot des Kurfürsten Karl Philipp. Ueberall wurde der Heidelberger beseitigt und vom Büttel weggenommen. Allein die reformirte Geistlichkeit ließ sich nicht einschüchtern, sie focht mannhaft für das Kleinod ihrer Kirche Sie erlangte wirklich auch die Aufhebung des Verbots und Wiedereinführung des Katechismus ohne jegliche Aenderung. (Vgl. über Spezielleres Struve's Pfälz. Kirchenhistorie, S. 1368—1470). Im Jahre 1738 erhoben die Kölner Jesuiten ihren Streitruf noch einmal wieder in den beiden nacheinander erschienenen Schriften: „Vier verschiedene zwischen zweien reformirten Bürgern Hiob und Simson angestellte Discourse über den sogenannten reformirten Heidelberger Catechismum" u. s. w. Per R. P. Georgium Kauffmann der Gesellschaft Jesu. Cöllen 1738. „Gespräch zwischen Hrn. Habacuc, einem reformirten Prediger, und Hrn. Hesekiel, seinem vorgesetzten Hrn. Inspector" u. s. w. Cum Approbatione et Permissu Superiorum. Bonn 1738.

Je größer die Feindschaft, welche der Heidelberger von Anfang an zu erfahren hatte, desto größer von jeher die Liebe und Anhänglichkeit der Reformirten an denselben. Schon 1568 führt ihn die Weseler Synode ein. Ebenso beschließt die Emdener Synode 1571: „In den französischen Kirchen soll der Genevisch, in den deutschen Kirchen der Heidelbergische Katechismus gebraucht und gefolget werden." In der Schweiz, namentlich in Bern, St. Gallen, Schaffhausen ward er schon früh eingeführt. In Holland gilt er schon seit 1568. Seit 1576 muß am Niederrhein über ihn gepredigt werden und seit 1580 werden die Prediger auf ihn verpflichtet. In Hessen, Brandenburg und Anhalt ist er eingeführt worden; in Ungarn gilt er in Kirche und Schule als Lehrbuch des ächten reformirten Glaubens, in der polnischen Kirche genießt er das höchste Ansehen. Die französischen und englischen Kirchen schätzen ihn jederzeit sehr, aber führten ihn nicht ein.

Die reiche Literatur zur wissenschaftlichen und praktischen Erklärung des Katechismus, über welchen die bedeutendsten reformirten Theologen Vorlesungen hielten, kann hier nicht aufgeführt werden. Wir verweisen in dieser Hinsicht auf Struve's Pfälzische Kirchenhistorie, Köchers katechet. Geschichte, van Alpen's Geschichte und Literatur des Heidelb. Katechismus, Augusti's Einleitung in die beiden Hauptkatechismen der evang. Kirche. Zu den vorzüglichsten Erklärungsschriften müssen wir selbstredend die von Ursinus und Olevianus rechnen. Die des Letztern hat der Unterzeichnete wieder herausgegeben und mit einer Reihe von Abhandlungen zur Erläuterung und Vertheidigung des Katechismus begleitet. Das Ganze führt den Titel: „Fester Grund christlicher Lehre. Ein Hülfsbuch zum Heidelberger Katechismus, zusammengestellt aus deutschen Schriften Dr. Kaspar Olevians und eigenen Abhandlungen." Frankf. 1854. Vgl. auch den Artikel von Rienäcker bei Ersch und Gruber. Lic. K. Sudhoff.

Heidenthum, s. Abgötterei.

Heil. Der Begriff gehört vorzugsweise dem Offenbarungsgebiete an, wo er durch die Ausdrücke תְּשׁוּעָה — יְשׁוּעָה — σωτηρια bezeichnet wird. Die allgemeinste Bedeutung ist: Befreiung aus einem gehemmten, unangemessenen Zustand, Errettung aus Gefahren und Uebeln, in denen man sich sehr unglücklich fühlte, und Versetzung in den entgegengesetzten Zustand der Freiheit, des Sieges, der Sicherheit. Wenn Gott in Israel den Feinden gegenüber seine mächtige Hülfe offenbarte, so hieß es: „Der Herr hat heute Heil gegeben in Israel," 1 Sam. 11, 13; 14, 45. 2 Sam. 23, 10. 2 Kön. 13, 17. Segnete er die Gewächse der Erde, so wurde dies gleichfalls ein von Gott geschenktes Heil genannt, Jes. 45, 8. Da jedoch der Uebel größtes die Schuld und Sünde ist, da die Quelle und Wurzel aller Uebel in der Sünde liegt, so bedeutet das Wort in der Sprache der Bibel speziell die Befreiung von der Sünde und allem Uebel, das in ihrem Gefolge ist, durch wundervolle, göttliche Veranstaltungen, die über alles Denken, Verstehen und Erwarten der Menschen hinausgehen, 1 Kor. 2, 9. Jer. 31, 22. Dies ist jedoch nur noch die negative Seite des Heils; unzertrennbar davon ist die positive: die

Versetzung in den Genuß desjenigen Guten, das dem Sündenübel gerade entgegengesetzt ist. Der Mittelpunkt alles dieses Guten ist die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott, welcher die nach ihm Verlangenden zu seinen Kindern annimmt, sie schützt und segnet, ihnen ihre Sünden vergibt und die Herrschaft der Sünde in ihren Seelen zerstört, um sein Bild darin aufzurichten. Die einzelnen Strahlen des Heils sind daher Vergebung der Sünden, Mittheilung der Gerechtigkeit Christi, Ausheilung und Erneurung der verderbten Natur und Erweisung alles väterlichen Wohlgefallens Gottes. Der einzige, unerschütterliche Grund dieses Heils, das in objektiver und subjektiver Beziehung seinen bestimmten Anfang, Fortgang und seine Vollendung hat, ist Jesus Christus, Apg. 4, 12.

Durch das Gesetz und die Prophetie wurde in Israel das Heil, das in Jesu erscheinen sollte, vorbereitet, abgeschattet und angebahnt; aber auch die Geschichte des Heidenthums ist von mannigfaltigen, merkwürdigen Aeusserungen des tief in der menschlichen Natur gegründeten Heilsverlangens durchzogen. Alle Religionen, mit Ausnahme der chinesischen, worin eine grenzenlose Selbstgerechtigkeit sich zu erkennen gibt, erkennen eine Sündenschuld an, und drücken eine Sehnsucht aus, den Menschen von einem Zustand zu befreien, in welchem er nicht seyn soll. Sie suchen durch mannigfache Veranstaltungen eine Erlösung aus diesem inadäquaten Zustand zu bewirken und enthalten insofern ein Element der Prophetie auf das Christenthum. S. Nitzsch, System der christlichen Lehre. Prof. Dr. Wuttke in der Ev. Kirchen-Zeitung 1855. Nr. 11. **Fronmüller.**

Heiland, s. Erlöser.

Heilige Allianz wird die Erklärung genannt, zu welcher sich die Monarchen von Rußland, Oesterreich und Preußen nach der zweiten Besiegung Napoleons, am 26. September 1815, zwei Monate vor Abschluß des Pariser Friedens, vereinigten.

Sie sprechen in derselben aus, sie haben in Folge der Erfahrungen der letzten drei Jahre die innige Ueberzeugung erlangt, es sey nothwendig, den Gang der europäischen Politik auf die erhabenen Wahrheiten zu gründen, welche uns die ewige Religion des Gott-Heilandes lehre, sie haben daher die unerschütterliche Entschließung gefaßt, sowohl in Verwaltung ihrer Staaten, als in ihren politischen Verhältnissen mit jeder anderen Regierung allein die Vorschriften dieser heiligen Religion, die weit entfernt einzig auf das Privatleben anwendbar zu seyn, im Gegentheil unbedingt auf die Entschließungen der Fürsten einwirken und alle ihre Schritte leiten müßten, zur Richtschnur nehmen zu wollen. Diese Entschließung wird sofort in drei besonderen Artikeln näher dahin bestimmt: Da die heilige Schrift allen Menschen befehle, sich als Brüder zu betrachten, wollen die drei beschließenden Monarchen sich durch die Bande einer wahren unauflöslichen Brüderschaft vereinigt erachten und bei allen Gelegenheiten einander Hülfe und Beistand leisten, auch gegenüber von ihren Unterthanen und Armeen sich als Familienväter ansehen und dieselben im Geiste der Brüderlichkeit leiten, um die Religion, den Frieden und die Gerechtigkeit zu beschützen. In Folge dieses Grundsatzes geloben sie im zweiten Artikel die verschiedenen ihrer Leitung anvertrauten Völkerschaften in gegenseitigem unwandelbarem Wohlwollen als Mitglieder derselben christlichen Nation anzusehen, sowie sie sich selbst nur als Abgeordnete der Vorsehung ansehen, um drei Zweige einer und derselben Familie zu regieren, solchergestalt bekennend, daß die christliche Nation, von welcher sie und ihre Völker Theile ausmachen, in der That und Wahrheit keinen anderen Souverän, als denjenigen hat, dem allein als Eigenthum die Macht angehört, weil in ihm allein sich alle Schätze der Liebe, des Wissens und der unendlichen Weisheit finden, nämlich Gott. Ein dritter Artikel enthielt eine Einladung an alle diejenigen Mächte, welche sich zu den aufgestellten Grundsätzen bekennen wollten, dem neu gestifteten Bunde beizutreten. Eine besondere Aufforderung wurde auch an die Einzelnen mit Ausnahme des Pabstes und Sultans erlassen. Dieser Einladung folgten allmählich beinahe alle europäischen Souveräne mit Ausnahme des Königs von Großbritannien, der zwar seine Zustimmung zu den aufgestellten Grundsätzen erklärte, aber den förmlichen Beitritt ablehnte, weil die Formen der englischen Verfassung, welche für alle rechtlich gültigen Akte

die Gegenzeichnung verantwortlicher Minister erfordert, es nicht gestatten. In der That waren im englischen Parlament Zweifel des Mißtrauens aufgetaucht, ob nicht ein besonderer unausgesprochener Zweck hinter dem Abschlusse des Bündnisses stecke. Ueber ihre politischen Zwecke gaben die Stifter der heiligen Allianz, denen nun auch die Könige von Frankreich und Großbritannien beitraten, bei Gelegenheit des Aachener Congresses unter dem 15. Nov. 1818 die weitere Erklärung, daß der Zweck ihrer Verbindung auf keine neuen politischen Unternehmungen gerichtet sey, sondern allein auf Aufrechthaltung des Friedens gehe. Die Grundlage des Bundes sey der unwandelbare Entschluß der Souveräne, nie, weder in ihren wechselseitigen Angelegenheiten, noch in ihren Verhältnissen gegen andere Mächte von der strengsten Befolgung der Grundsätze des Völkerrechts abzugehen. Sie schlossen diese Erklärung mit der feierlichen Anerkenntniß, daß ihre Pflicht gegen Gott und die Völker ihnen gebiete, das Beispiel der Gerechtigkeit, der Eintracht, der Mäßigung zu geben und fortan alle ihre Bemühungen auf Beförderung der Künste des Friedens, auf Erhöhung des inneren Wohlstandes ihrer Staaten und auf Wiedererweckung jener religiösen und sittlichen Gefühle zu richten, deren Herrschaft unter dem Unglück der Zeiten nur zu sehr erschüttert worden sey. Das neue Aktenstück war nicht, wie die Stiftungsurkunde, von den vereinigten Monarchen selbst, sondern von deren bevollmächtigten Ministern unterzeichnet.

Jene Erklärung der drei Monarchen in der Stiftungsurkunde des heiligen Bundes trug unverkennbar das Gepräge einer begeisterten religiösen Stimmung und trat mit dem Anspruch auf, eine ganz neue Epoche der europäischen Politik zu begründen. Ein Theil der Zeitgenossen nahm die Erklärung mit großartigen Erwartungen, ein anderer mit Mißtrauen auf. Wenn nun die Erwartungen, die man von der heiligen Allianz hegte, keineswegs in Erfüllung gingen, so ist der Grund hievon keineswegs darin zu suchen, daß die Erklärung von Anfang an nicht ernstlich gemeint gewesen, oder daß die verbündeten Monarchen und ihre Nachfolger andern Sinnes geworden waren, sondern zu großem Theil darin, daß die Vorschriften des Christenthums, deren Befolgung in Verwaltung und Regierung der Staaten verheißen wird, zunächst eben Vorschriften für den Einzelnen sind und keine unmittelbaren Rathschläge und Gesetze für die Politik enthalten, vielmehr die Anwendung der christlichen Grundsätze auf das Staatsleben eine schwierige, auch in der Wissenschaft noch keineswegs klar und widerspruchlos gelöste Aufgabe ist. Die Stiftung der heiligen Allianz ist mehr ein Ausdruck der persönlichen Stimmung der betheiligten Monarchen, als ein die europäische Politik feststellendes Programm.

Die Urkunden der heil. Allianz sind abgedruckt in Martens Supplement au recueil des principaux traités. Tom. VI. p. 656 sqq.; die Hauptschrift über die politischen Consequenzen der heil. Allianz ist die von C. Fr. Schmidt-Phiseldeck, die Politik nach den Grundsätzen der heiligen Allianz. Kopenhagen 1822. Von neueren Werken vgl. auch: Gervinus, Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts Bd. I. S. 248 ff. — Ueber den Einfluß, den in dieser Beziehung Frau von Krüdener auf Alexander ausgeübt hat, s. d. Art. Krüdener.

Klüpfel.

Heilige, deren Anrufung und Verehrung. Der apostolische Brauch, die Genossen der christlichen Gemeinde als Glieder an dem Leibe des Herrn nach alttestamentlichem Vorgang Heilige zu nennen (*ἅγιοι*, Röm. 1, 7., *ἡγιασμένοι ἐν Χριςῷ Ἰησοῦ*, 1 Kor. 1, 2., *ἅγιοι καὶ πιςοὶ*, Eph. 1, 1. u. a.), erhielt sich bis in die Zeiten des Irenäus und Tertullian. Gleichwohl trat bei der zunehmenden Vermischung des christlichen Lebens mit weltlichen Bestandtheilen die Neigung hervor, solchen Christen, welche durch lebendigen Glauben, musterhaften Wandel, standhaftes Bekenntniß im Leben und Sterben sich als Geheiligte des Herrn hervorgethan hatten, jene Bezeichnung (*ἅγιοι, θεοφιλέςατοι, μακάριοι*) um so mehr als einen Ehrennamen beizulegen, als ihr Gedächtniß und der Ruhm ihrer Tugenden und Thaten, insonderheit ihres Martyriums, zunächst in den Gemeinden, welchen sie im Leben angehört hatten, und später von hier aus auch in anderen kirchlichen Kreisen, fortdauerten. Schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahr-

hunderts feierten ganze Gemeinden das Andenken ihrer Blutzeugen, vornehmlich an deren Todestagen, welche man in höherem Sinn ihre Geburtstage (*γενέθλια τῶν μαρτύρων*) nannte. Der Ort, an welchem die Leiber der Märtyrer als geheiligte Organe ihrer verklärten Seelen bestattet worden waren, galt als eine dadurch geweihte Stätte, wo man alljährlich an dem vorerwähnten dies natalis die Geschichten ihres Bekenntnisses und Leidens vortrug und die Communion zum Zeugniß der ununterbrochenen Gemeinschaft in dem Herrn zwischen den Gliedern der streitenden und der triumphirenden Kirche beging, indessen die oblatio pro defunctis auch auf die Heiligen und Märtyrer bezog. So erzählt Eusebius (IV. c. 15.) von der Gemeinde zu Smyrna, daß sie nach dem Tode ihres Bischofs Polycarp erklärt habe, sie schätze seine Gebeine höher denn Gold und Edelsteine und wolle an dem Orte, da man sie niedergelegt, das Geburtsfest seines Märtyrerthums feiern, zum Andenken an die vollendeten Streiter und zur Uebung und Rüstung der noch im Streite Begriffenen. In demselben Schreiben der smyrnensischen Gemeinde heißt es aber auch, zur Abwehr des Vorwurfs einer Verunehrung Gottes und Christi durch Verehrung der Heiligen, ausdrücklich: Christum beten wir an als den Sohn Gottes, die Märtyrer aber lieben wir, wie sie es verdienen wegen ihrer unübertrefflichen Liebe zu ihrem Könige und Meister, wie auch wir ihre Genossen und Mitjünger zu werden wünschen. Neben den Gedächtnißtagen einzelner Märtyrer in ihren Gemeinden und Sprengeln entstand schon im vierten Jahrhundert in der orientalischen Kirche ein allgemeines Fest aller Heiligen und Märtyrer (*κυριακὴ πάντων τῶν ἁγίων καὶ μαρτύρων — ἑορτὴ τῶν ἁγίων*), und zwar in der Pfingstoktave (dem Sonntag des späteren occidentalischen Trinitatisfestes). Man hat noch von Chrysostomus eine für diese Feier verfaßte Homilie (LXXIV. de martyribus totius orbis). Im Abendland ist dieses Fest nicht vor dem siebenten Jahrhundert eingeführt und im Unterschiede von den Griechen, die es in den großen Cyklus der hohen Kirchenfeste eingefügt hatten, auf den 1. November verlegt (Augusti, Denkw. II. S. 344 f. III. S. 271 ff.).

Indessen, so rein und würdig anfangs die Beschäftigung der Kirche mit dem Gedächtniß der vollendeten Bekenner gewesen war, so allgemein zeigt sich doch schon frühe eine Verunreinigung und Ausartung. Dies hing wohl vorzugsweise mit der ascetischen Lebensanschauung der ersten Jahrhunderte zusammen, nach welcher der Enthaltsame, durch Fasten, Jungfräulichkeit und jede andere Art der Unterdrückung der sinnlichen Naturtriebe, den Vorzug gottgefälliger Heiligkeit gewinnt und somit auf einer höheren Stufe christlicher Vollkommenheit erscheint; wie schon Athenagoras (Apol. c. 18.) von einer Menge christlicher Männer und Frauen redet, welche im ehelosen Stande lebten und alt würden, indem sie darauf die Hoffnung gründeten, in eine nähere Verbindung mit Gott zu treten. Dazu kam seit dem Ende des 3. Jahrhunderts das Einsiedlerleben und Möndsthum, wodurch Einzelne in dem Geruch hoher Begnadigung und vollendeter Glaubenskraft standen. Auch erzählte man sich von den Wundern, welche dergleichen heilige Menschen während ihres Lebens und noch nach ihrem Tode an ihren Gräbern und durch ihre Reliquien gewirkt hätten. Man zweifelte nicht, daß diejenigen, welche nach der Versicherung der größten Kirchenlehrer, eines Cyprian, Basilius d. Gr., Gregor von Nyssa und von Nazianz, Ambrosius, Augustinus, Chrysostomus u. A. der höchsten Seligkeit im Anschauen Gottes (conspectus, complexus, osculum Dei) genößen und am Gerichte Christi (lateri assistere cum redierit judicaturus) Theil nähmen, auch durch ihre Mit- und Fürbitte mächtige Beschützer (patroni) und trostreiche Vermittler (intercessores, mediatores) der von innerer und äußerer Noth bedrängten Gläubigen, und deshalb, weil sie, im Gefolge Christi, die Gebete derselben allenthalben vernehmen könnten (Hieronymus contra Vigilantium), anzurufen und zu ehren seyen. Man lehrte namentlich, daß die Heiligen nicht bloß um Vergebung der Sünden, sondern auch in leiblichen Bedrängnissen mit Erfolg Fürbitte thun (Ambrosius de viduis c. 9.: Martyres obsecrandi, quorum videmur nobis quoddam corporis pignore patrocinium vindicare. Possunt pro peccatis rogare nostris, qui proprio sanguine etiam si quae habuerunt peccata luerunt. Non erubescamus eos interces-

sores nostrae infirmitatis adhibere, quia et ipsi infirmitatem corporis, etiam cum vincerent, cognoverunt). Man erbaute nicht nur Kapellen und Kirchen über ihren Gräbern, sondern legte darin die Kranken nieder, wie früher im Heiligthum des Aesculap, um durch den angerufenen Heiligen unmittelbar zu genesen, oder doch in einer Vision auf das rechte Mittel der Hülfe hingewiesen zu werden; hing auch daselbst, wie früher in den Göttertempeln, goldene, silberne und andere Abbildungen der Glieder, deren Heilung man der Fürbitte des Heiligen zu verdanken glaubte, als Weihegeschenke auf. Man feierte an der Stelle und nach Art der heidnischen Opfermahlzeiten zum Besten der Manes (parentalia) dergleichen christliche Gastmähler zu Ehren der Heiligen, die als Gäste dazu eingeladen wurden. Man trug Reliquien und andere Erinnerungszeichen der Heiligen als Amulette und rühmte deren heilsame Wirkung. Man flehte um ihren Beistand zu der beabsichtigten Reise, stellte das Schiff unter ihre Obhut, brachte ihnen ihre Portion an der Tafel der Passagiere dar und theilte zum Danke für die glücklich vollbrachte Fahrt aus der für den Heiligen ersammelten Büchse den Armen ein Almosen aus (Neander, K.G. II, 2. S. 714 ff. gr. Ausg.). So entstanden denn auch die besonderen Schutzheiligen, für einzelne Stände, Städte, Länder, Kirchen, Glocken u. s. w. gegen bestimmte Uebel und Gefahren; Peter und Paul die Patrone Roms, Jakobus Spaniens, Andreas Griechenlands, Phokas für die Seefahrer, Lukas für die Maler, Johannes Ev. und Augustinus für die Theologen, Ivo für die Juristen, Antonius gegen die Pest, Apollonia gegen die Zahnschmerzen u. s. f.

Hier zeigt sich einerseits eine Ueberschätzung des Creatürlichen, wodurch der Zugang zu Gott nur scheinbar erleichtert und das Mittleramt Christi wenigstens im Volksbewußtseyn auf die Seite geschoben wird; andererseits eine Versinnlichung des religiösen Bedürfnisses, welches die Heiligen zunächst als Helfer und Hüter in allerlei äußerlichen Anliegen und Unbilden aufsucht, und darüber die tiefern und wichtigeren Regungen des Schuldgefühls übersieht. Auch kommen schon damals Scenen vor, wie man sie heutzutage in Neapel mit dem Wunderblut des hl. Januarius erlebt, wenn die Leute von Tours dem hl. Martinus drohen, ihm jede Ehre zu versagen, wofern er ihre Bitten nicht erfülle (Gregor. Turon. de miraculis Martini); ferner Betrug mit vorgeblichen Wunderheilungen und falschen Reliquien, wie im 15. und 16. Jahrhundert mit dem Gnadenschatz des Vincenzenmünsters und mit der Jäzergeschichte von Bern, wenn zur Zeit des Rabanus Maurus (s. dessen Leben von Rudolph) ein marktschreierischer Handel mit Todtenknochen u. s. w. getrieben wird. Zwar wurde von Augustin, Chrysostomus u. A. der übertriebenen Verehrung der Heiligen und dem unsittlichen Vertrauen auf ihre Wunderkräfte nachdrücklich entgegengewirkt und vielmehr zur Nachahmung ihrer Tugenden aufgefordert. Andrerseits hatten aber dieselben Kirchenväter die Macht der angerufenen Heiligen und die Wirkungen der berührten Reliquien angepriesen und die Fürbitte für sie in den Oblationen des Abendmahls durch den Hinweis auf ihren Antheil an der Herrlichkeit Christi umgedeutet (Augustin. Sermo 69: cum martyres recitantur ad altare Dei, non pro ipsis oratur, pro ceteris autem commemoratis defunctis oratur; injuria est enim pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari). Weit entschiedener trat im Anfang des 5. Jahrhunderts der Presbyter Vigilantius in Barcellona gegen die Verehrer der Märtyrer und Reliquien auf, nannte sie Cinerarios et Idololatras und berief sich auf die heil. Schrift, nach welcher nur die Lebenden mit und für einander beten sollen, während es ungerechtfertigt sey, die Verstorbenen bei ihren Gräbern sich verweilend, geschweige in wunderkräftiger Wirksamkeit, zu denken. Ihm gegenüber hat Hieronymus den tiefgewurzelten und weitverbreiteten Heiligendienst der Kirche verfochten.

Dieser Dienst wurde später in der morgenländischen Kirche, im Verlaufe der Bilderstreitigkeiten, durch das 2. nicänische Concil (787) kirchlich fixirt, nachdem zuvor Johannes Damascenus in seiner ἔκδοσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως die Verehrung der Heiligen und ihrer Bilder als uralte Tradition vertheidigt hatte. Damals nahm das nördliche Abendland eine würdige Stellung ein, indem die Synoden von Frankfurt (794) und Paris

(825) und die Karolinischen Bücher zwischen der erlaubten Betrachtung und der unerlaubten Verehrung der Bilder der Heiligen unterschieden und die Verehrung neuer Heiligen, sowie die Anlegung von Kapellen an den Straßen für sie und ihre Reliquien untersagten. Dagegen unternahm es nun die abendländische Wissenschaft, den vorhandenen Heiligendienst mit Gründen zu unterstützen, wie sie großentheils bis auf den heutigen Tag in der römischen Kirche gelten. Es sind die Tugenden und Verdienste der Heiligen, welche sie zu Gottes Freunden und zu Vertretern und Fürsprechern des Mangels und der Unwürdigkeit der Menschen vor dem Throne Gottes machen. Es ist ihr Antheil an Christi Weltherrschaft, was uns berechtigt, sie uns nahe zu denken und um die Hülfe ihrer stets erhörlichen Fürbitte bei Gott anzurufen, und uns verpflichtet, sie zu ehren, und auch in ihren Reliquien und Bildern unsere Verehrung ihnen zu bezeugen. So bei Lombardus, Alexander von Hales, Thomas von Aquin. Diese Theologen machten, wie schon die Väter des 2. Nic. Concils, den Unterschied der λατρεία, adoratio, welche Gott und Christo, und der δουλεία, προςκύνησις, invocatio, welche den Heiligen gebühre. Thomas weist sogar dem Crucifix als imago Christi eine adoratio latriae, der Jungfrau Maria non qualiscunque Dulia, sed Hyperdulia zu. Längst war die commemoratio et invocatio sanctorum in die Liturgie dermaßen aufgenommen, daß anstatt: annue nobis, Domine, ut animae famuli tu N. haec prosit oblatio, nun gesagt wurde: annue nobis, quaesumus, Domine, ut intercessione beati N. haec nobis prosit oblatio. Auch hatte sich das anwachsende Heer der Heiligen in sechs Klassen abgetheilt, deren, unter dem Vortritte der Mutter Gottes und Königin des Himmels und aller Heiligen, zwei Klassen, die der Patriarchen und der Propheten, dem A. T., vier, die der Apostel, der Märtyrer, der Bekenner und der heiligen Weiber (Frauen und Jungfrauen) dem N. T. angehören. Ihre Aufzählung der Reihe nach und ihre Anrufung in Gruppen als apostoli, martyres etc. orate pro nobis geschieht im Meßamt, die hohen Feste, die der Anbetung des dreieinigen Gottes allein gewidmet seyn sollen, ausgenommen. Auch hat die christliche Kunst des Mittelalters sich mit Feststellung der Attribute der Heiligen (die erste neuere Schrift hierüber von Radowitz) beschäftigt, welche theils aus der heil. Schrift entlehnt sind, wie Petrus mit den Schlüsseln, der Täufer Johannes mit dem Agnus Dei auf dem Arm, die vier Evangelisten mit den vier Bestandtheilen des alttestamentlichen Cherub, theils aus der Tradition, wie Johannes der Evangelist mit dem Giftkelch, Anna mit dem Maria- und Jesukind auf den Armen, Georg mit dem Lindwurm, Christoph mit dem Jesusknaben, Florian mit dem Löschkübel; vornehmlich aus dem Martyrologium, wie Paulus mit dem Schwert, Bartholomäus mit dem Messer, Katharina mit dem Rad u. s. w. Die Heiligsprechung lag ursprünglich in der unwillkürlichen Verehrung der Gemeinden, dann ging sie von der Empfehlung und Anordnung der Bischöfe in ihren Diöcesen, der Metropoliten in ihren Sprengeln aus. Doch wird im Mittelalter vielfach über Einschmuggelung unverdienter Märtyrer geklagt. Bei dem monarchischen Zug der abendländischen Kirche mußte die Entscheidung, wer als Heiliger allgemeine Verehrung in der ganzen Kirche anzusprechen habe, dem Pabste zufallen. Dies geschah im zehnten Jahrhundert. Der älteste Heilige, dessen Kanonisation von Rom aus dekretirt wurde, ist der Bischof Ulrich von Augsburg, den zwanzig Jahre nach seinem Tode Johann XV. i. J. 973 heilig sprach. (S. d. Art. Kanonisation.)

Schon im 11. Jahrhundert aber schrieb Guibert, Abt von Nogent sous Coucy, vier Bücher de pignoribus Sanctorum gegen die Mißbräuche der Heiligen- und Reliquienverehrung. Unter den Vorläufern der Reformation war es besonders Wycliffe, der diejenigen Thoren schilt, welche die Vermittlung anderer Heiligen suchen, da Christus selbst bereitwilliger sey zu helfen, als irgend einer derselben. Huß war weit entfernt, die Kirche von dieser Seite anzugreifen, indem er noch in Constanz sich feierlich gegen solchen Vorwurf verwahrt und seine Verehrung der Heiligen betheuert. Dagegen sagt ein Zeitgenosse desselben, Nikolaus von Clemange, in der Schrift de novis celebritatibus non instituendis, man sollte zu dem guten Beispiel der alten Christen zurückkehren, welche die

Verehrung der Heiligen nicht bis zur Vernachlässigung Gottes, wie jetzt vor Augen liege, getrieben hätten. Und wie mußten die Reformatoren jene Heiligenbilder in den Kirchen auf zahllosen Altären ansehen, welche Zwingli „bübisch und hurisch" nennt, und jenen Reliquienkram, von dem Luther in den smalkaldischen Artikeln sagt: reliquiae Sanctorum refertae multis mendaciis, ineptiis et fatuitatibus; canum et equorum ossa ibi saepe reperta sunt. Gleichwohl hat die Augsburgische Confession in richtigem Takt den gebührenden Gesichtspunkt aufgestellt: Memoria Sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum et bona opera juxta vocationem. Scriptura non docet invocare Sanctos seu petere auxilium a Sanctis, quia unum Christum nobis proponit mediatorem, propitiatorem, pontificem et intercessorem (Art. XXI). Und die Apologie sagt: Cum neque praeceptum neque promissio neque exemplum ex scripturis de invocandis Sanctis afferri possit, sequitur, conscientiam nihil posse certi de illa invocatione habere. Auch die reformirte Kirche, obwohl sie um des Dekalogs willen alle Christus- und Heiligenbilder verwirft, während die lutherische die unanstößigen wohl aufstellen, aber nicht verehren läßt, hat ausdrücklich (Conf. Helv. II. c. 5.) erklärt, sie verwerfe die Heiligen nicht, noch denke sie gemein von ihnen; agnoscimus enim, eos esse viva Christi membra, amicos Dei, qui carnem et mundum gloriose vicerunt. Diligamus ergo eos ut fratres, et honoremus etiam, non tamen cultu aliquo, sed honorabili de eis existimatione, denique laudibus justis. Imitemur item eos etc. Daß auch Luther die Commemoratio Sanctorum aus der deutschen Messe strich, daß er die Reliquien fortschaffen ließ, war in der Ordnung.

Gegenüber dem unläugbaren Unfug, der um jene Zeit mit der Verehrung der Heiligen, dem Küssen, Bekleiden, Beschenken und Herumtragen ihrer Bilder, dem Knieen und Lichterbrennen davor, dem Schaustellen und Berühren ihrer Reliquien, dem Umhängen von Amuletten, dem Preisen ihrer Wunderwirkungen getrieben ward, und gegenüber dem Gewicht der Wahrheit, die in den schriftmäßigen, evangelischen Bekenntnissen sich bezeugt hatte, hielten die Väter von Trient für gerathen, sich der mildesten Fassung zu bedienen. (Sess. XXV.) (Doceant,) sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre; *bonum atque utile* esse, suppliciter eos invocare et ob beneficia impetranda a Deo per filium ejus Jesum Christum, qui solus noster redemtor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere; illos vero, qui negant, Sanctos aeterna felicitate in coelo fruentes invocandos esse, aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam, vel pugnare cum verbo Dei adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum Jesu Christi, vel stultum esse in coelo regnantibus voce vel mente supplicari, impie sentire. Und der römische Katechismus fügt bei: Extant divinae scripturae testimonia hujus invocationis. Hier ist die Hülfe der Heiligen einerseits auf ihre Mitherrschaft im Himmel gegründet, andrerseits durch die Fürbitte, womit sie den Gläubigen bei Gott vertreten, und durch das Verdienst Christi, von dem ihre Verdienste nur ein Ausfluß sind, bedingt; und ihre Anrufung, im Unterschiede von der Anbetung, die allein Gott und Christo zukomme, mehr empfohlen als vorgeschrieben, nur als gut und nützlich, nicht als nothwendig und unerläßlich bezeichnet, während die griechische Confession des Peter Mogilas es ein *χρέος* nennt, die Maria und andere Heilige als Gottes Freunde anzurufen und ihre *μεσιτεία* bei Gott sich zu erflehen.

Die neuere katholische Theologie hat in den Stellen der Apokalypse 5, 8; 8, 3. 4; 20, 4. dem Heiligendienst eine schwache Stütze zu geben versucht. Einleuchtender ist, wenn sie auf die Gemeinschaft des Glaubens hinweist, worin die Liebe der vollendeten Gerechten auch ohne unser Anrufen sich der schwachen, im Fleische wallenden und mit der Welt kämpfenden Christen annimmt, das Bedürfniß der Letzteren aber sich wie an den Vorbildern, so an den Fürbitten der Seligen stillt und stärkt. Möhler versteigt sich zu dem Satze, den, richtig verstanden, übrigens auch die evangelischen Bekenntnisse zugeben: sollen wir Christum anbeten, so müssen wir Heilige verehren (Symbolik §. 45.). Aber wie vorsichtig die katholische Theorie von dem Beruf und der Anrufung der Heiligen lautet,

so bedenklich ist ihre Praxis. Die Distinktion zwischen der Anrufung der Heiligen, und der Erhörung, die nur Gott gewährt, zwischen der Hülfe, die sie leisten können, und dem Verdienste, das ihnen nur von Christo zufließen soll, verschwindet in dem Gemüthe um so gewisser, als die Andacht an Innigkeit und Wärme zunimmt. Die lange Nomenklatur der Heiligen, die in der Messe als Fürsprecher und Nothhelfer angerufen werden, verhüllt für den Volksverstand die Bedeutung der Macht und Gnadenfülle des dreieinigen Gottes, und mischt dadurch, daß dem intercedere precibus auch meritis folgt, die Irrlehren von der Verdienstlichkeit eigener Werke und von der Ueberverdienstlichkeit der Werke der Heiligen ein, während das evangelische Bewußtseyn sich einfach und getrost an den *εἷς μεσίτης καὶ ἀρχιερεύς* hält, der (nach Joh. 14, 23.) ohne Mittelspersonen sammt dem Vater zu denen kommen will, die ihn lieben und sein Wort halten. Demungeachtet hält die evangelische Kirche auch mit ihrem Cultus das Gedächtniß der Gemeinschaft der Heiligen auf dem Grunde der h. Schrift fest, wenn sie das Sanctus in ihren sonntäglichen Gottesdiensten singt, und wenn in einem Theile ihrer Gemeinden die Aposteltage, sowie der Tag des Täufers und des Protomartyrs in Ehren gehalten sind.

Dem Einwurf der Protestanten, daß die Heiligenverehrung unter den Zeugnissen der apostolischen Kirche keine Spur für sich aufweisen könne, ist von den Katholiken seit Schelstrate bis in die neuere Zeit (über religiöse Mysterien, München 1818) durch das Thema von der disciplina arcani geantwortet worden. Aber die Theologen unserer Kirche konnten leicht nachweisen, daß die disciplina arcani es mit anderen Dingen als mit der Anrufung der Heiligen und mit der Verehrung ihrer Bilder zu thun gehabt habe. S. den Art. Arcan-Disciplin, und Augusti, Denkw. IV, S. 398.

Die Legenden der Heiligen sind frühe gesammelt und nach dem christlichen Kalender geordnet worden. Man besitzt noch von den alten Kalendarien, Menologien und Martyrologien bis in das 8. Jahrhundert hinauf. Die beliebteste Sammlung der Vitae Sanctorum ist im Orient die des Simeon Metaphrastes (12. Jahrh.), die berühmteste des Occidents aus früherer Zeit die legenda aurea des Jakobus de Voragine († 1298). Das wichtigste spätere Werk sind die von den Bollandisten unternommenen und bis zum 15. Oktober in 53 Bänden fortgeführten Acta Sanctorum Antverpiensia. S. d. Art. *Acta Martyrum.* — Vgl. *Chemniz,* examen concilii Tridentini, III. Lobegott Lange, Art. Heilige in der Encykl. von Ersch und Gruber. Grüneisen.

Heiliger Geistesorden. Der Orden des heiligen Geistes besteht in verschiedenen Gattungen, namentlich in Frankreich und Italien, wo er in Brüder- und Schwesterschaften unter der Bezeichnung „Hospitaliter und Hospitaliterinnen zum h. Geiste" eine gerade nicht unbedeutende Ausbreitung gefunden hat. Hierher gehört der Orden des h. Geistes von di Sassia in Rom, der zunächst von Guido von Montpellier 1178 nach Augustinischer Regel für Hospitalritter gestiftet wurde, daher er auch „Orden des h. Geistes von Montpellier" heißt. Er verbreitete sich in Frankreich und Italien. Als ihm unter Innocenz III. 1204 das Hospital di Sassia (Hospitale in Saxia) in Rom zufiel, erhielt er jene Bezeichnung; die Ordensbrüder theilten sich nun in Hospitalritter mit einfachen und in regulirte Chorherren mit feierlichen Gelübden, der Ordensvorsteher nahm als Großmeister seine Residenz in jenem Hospitale. Mit dieser Brüderschaft, die frühzeitig auch Schwestern erhielt, wurden die im J. 1254 als eine weltliche Verbindung gestifteten „Hospitaliter und Hospitaliterinnen zum h. Geiste in Frankreich" verbunden. Nach mannigfachen und wechselvollen Schicksalen hob Pius II. (1459) die Ritter in Italien auf, während sie in Frankreich fortbestanden; im J. 1693 wurden sie von Neuem hergestellt und der Orden trennte sich nun in die Grade der Gerechtigkeits- und Gnadenritter, dienende Brüder und Oblaten. Bald darauf unterlag er einer neuen Gestaltung, indem Pabst Clemens XI. (1700) die Brüder in regulirte Chorherren umwandelte. Der Orden besteht in solcher Weise noch jetzt. Die Hospitaliterinnen tragen eine weiße Kleidung, heißen deshalb „weiße Schwestern," sind zahlreicher verbreitet als die regulirten Chorherren und beschäftigen sich vornehmlich mit Armen- und Krankenpflege, mit der

Erziehung und dem Unterrichte junger Mädchen. Ein Zweig von ihnen sind die Schwestern des h. Geistes zu Poligny; sie sind schon im J. 1212 gestiftet worden und bestehen noch jetzt in Frankreich, doch ohne eine große Verbreitung gefunden zu haben. Die Kanoniker des h. Geistes sind wahrscheinlich in Lotharingen durch Johann Herbert entstanden, vom Pabste Sixtus V. 1588 bestätigt worden und für den Unterricht bestimmt mit der Verpflichtung klösterlicher Bet- und Fastenübungen. Zur Ordenskleidung gehört ein silbernes Kreuz und die Abbildung der Herabkunft des h. Geistes auf die Apostel. Im J. 1700 stiftetete der Abbé Desplaces und Vincent le Barbier auch einen Missionspriesterverein zum h. Geiste, der seine Thätigkeit auf die Mission, die Seminarien und Krankenpflege erstrecken sollte, von Napoleon I. neu begründet wurde (1805), sich weit verbreitete, noch jetzt besteht und namentlich außerhalb Europa's für die Mission arbeitet. Die weltlichen Ritterorden des h. Geistes, von denen einer 1352 vom Könige Ludwig von Tarent, ein anderer 1360 vom Könige Johann I. von Castilien, ein dritter 1578 vom Könige Heinrich III. von Frankreich gestiftet wurde, bestehen nicht mehr. Was den französischen Ritterorden des heiligen Geistes betrifft, s. Geist, Orden des heiligen. Neudecker.

Heiliger Grabesorden. Dieser Orden umfaßte ehedem regulirte Kanoniker und Kanonissinen in nicht unbedeutender Verbreitung. Sein Stifter und die Zeit seiner Stiftung lassen sich nicht zuverlässig angeben; nach Einigen soll er von Gottfried von Bouillon nach der Eroberung Jerusalems 1099, nach Anderen aber von dem Archidiakonus und späteren Patiarchen von Jerusalem, Arnold, im J. 1114 gestiftet worden seyn. Er befolgte die Regel Augustins und verbreitete sich in mehrere Länder, namentlich nach Polen, Holland, Frankreich und in einigen deutschen Ländern. Die Kanoniker fanden indeß bei dem päbstlichen Stuhle keine Begünstigung, ja Innocenz VIII. überließ ihre Einkünfte den Bethlehemiten. Unter Urban VIII. erhielten sie zwar mit den Schwestern eine neue Regel, doch konnten sie kaum hier und da noch fortbestehen. Während sie ihren Untergang fanden, haben sich die Kanonissinen in Holland, Frankreich und Deutschland (hier in Baden) erhalten. Außer den gewöhnlichen klösterlichen Uebungen beschäftigen sie sich mit der Erziehung und dem Unterrichte junger Mädchen, wodurch sie zugleich ihren Unterhalt gewinnen, da sie nur wenige oder gar keine Einkünfte haben. Die Clausur ist streng, so daß für gewöhnlich nur fürstliche Personen ihre Klöster besuchen können. Die oberste Leitung derselben hat ein Bischof, jedem Kloster steht eine Priorin vor. Die Novizinen haben eine dreijährige Probezeit und können das Kloster wieder verlassen; in Baden besteht seit 1811 die Bestimmung, daß die Klostergelübde immer nur auf die Zeit von drei Jahren abgelegt werden sollen. Die Ordenstracht ist ein weites schwarzes Oberkleid mit einem vorn und über den Rücken herabhängenden Chorhemde, ein schwarzer, bei den Novizinen aber weißer Schleier, und ein kleines aus roth seidenen Bändchen bestehendes Kreuz mit zwei Querstreifen von ungleicher Länge, das auf der linken Brust getragen wird, im Chore ein langer schwarzer Mantel. Die Priorin trägt ein goldenes Kreuz an einer von Gold und Seide gewirkten Schnur. — Der geistliche Ritterorden vom heil. Grabe in England, dessen Stiftung in das Jahr 1174 fallen soll, ging bereits im 16. Jahrh. wieder unter. Einen anderen Ritterorden des heil. Grabes stiftete der Pabst Alexander VI. 1496. Nachdem der Orden am Ende des vorigen Jahrhunderts untergegangen war, stellte ihn Ludwig XVIII. in Frankreich wieder her (1814), doch im Jahre 1830 hörte er abermals wieder auf. Neudecker.

Heiligenschein, Gloria, Nimbus, Aureola. Schon im Heidenthum findet sich die Darstellung eines Lichtkreises oder Strahlenkranzes um die Gestalt oder das Haupt von Göttern und Heroen, bei den Römern um die Köpfe der Kaiser auf Statuen, Münzen u. dgl. So bezeugt auch Servius zum Virgil, z. B. Aen. II, v. 616: nubes divina, est enim fluidum lumen, quo Deorum (III, v. 587: vel imperatorum) capita cinguntur, sic enim pingi solent. Auch bei den Aegyptiern, Persern, Indiern finden sich ähnliche Darstellungen, dergleichen Didron aufführt. Im christlichen Alterthum kommt zwar Gott,

auch Christus, ohne den Lichtkreis auf Sarkophagen, Letzterer aber mit demselben in den Katakomben vor, und eine Abraxasgemme trägt den Strahlennimbus. Vom 4. Jahrhundert an werden diese Attribute in verschiedener Form und Anwendung immer allgemeiner, nicht bloß bei heiligen Personen, auch beim Satan (Didron), bei dem Lamm, dem Löwen, den übrigen Evangelistensymbolen, später auch bei allegorischen Figuren. Gott Vater hat in der Regel den Nimbus in Form des Dreiecks, Christus rund mit eingezeichnetem Kreuz. Der h. Geist, als Taube, wird gemeiniglich von dem Heiligenschein umflossen. Eine gleiche Einschließung findet sich auch in allen Miniaturen, wenn Gottes Gegenwart und Wirksamkeit nur durch eine Hand, die aus den Wolken reicht, bezeichnet wird. In der späteren Kunst liebt man es, den Nimbus als durchsichtige, horizontale oder schräge Scheibe über dem Haupte der Heiligen anzubringen. Didron nimmt die Gloria als Gattungsnamen solcher bildlichen Verklärungen, und unterscheidet innerhalb der Gattung Nimbus als Bezeichnung des Heiligenscheins, der das Haupt, Aureola als diejenige des Lichtglanzes, der die ganze Gestalt umgibt. Vgl. dessen Iconographie chrétienne S. 25 ff., de la gloire. Außerdem besonders Münter, Sinnbilder rc. II. S. 20 ff. Grüneisen.

Heiliger Bund. (Liga sancta) von Nürnberg heißt die zwischen dem Kaiser Karl V. und mehreren katholischen Ständen durch den Vicekanzler Matthias Held am 10. Juni 1538 zu Nürnberg abgeschlossene und gegen den Schmalkaldischen Bund gerichtete Einigung. Pabst Paul III. schien nach seiner Stuhlbesteigung der vielfach ausgesprochenen Forderung, ein freies christliches Concil zu veranstalten, nachgeben zu wollen; deßhalb hatte er durch seinen Legaten Peter Paul Vergerius Unterhandlungen mit den Protestanten anknüpfen lassen. Diese sahen sich jedoch in ihren Erwartungen getäuscht, da Paul ein Concil in Deutschland nicht zugestehen, die Entscheidung über die Streitfragen sich allein vorbehalten, folglich überhaupt kein freies christliches Concil gehalten wissen wollte. Den zwischen Karl V. und dem Könige Franz von Frankreich ausgebrochenen Krieg benützend, schrieb er durch die Bulle Ad dominici gregis curam (bei *Raynald* ad ann. 1536 Nro. 35) am 2. Juni 1536 das Concil nach Mantua aus, das hier im Mai des folgenden Jahres eröffnet werden sollte. Zugleich sandte er den Bischof v. Aix, Peter Vorstius, an den König Ferdinand wie auch an die deutschen protestantischen und römischen Fürsten (s. den Bericht des Cornelius Ettenius nach der von W. A. Arendt herausgeg. Löwener Handschrift in Raumer's Histor. Taschenbuch, Jahrg. 1839. S. 467—556), um ihnen die Indictionsbulle einzuhändigen und sie für das Concil zu gewinnen. Im November 1536 kam Vorstius in Deutschland an, besuchte den Hof zu Wien, dann mehrere andere fürstliche und auch bischöfliche Höfe. Der Kurfürst Johann Friedrich war von Weimar bereits abgereist und auf dem Wege zu dem nach Schmalkalden anberaumten Fürstentag begriffen; Vorstius begab sich daher, nachdem er noch mehrere andere Städte besucht hatte, auch nach Schmalkalden und traf hier am 24. Febr. 1537 ein. Am folgenden Tage legte er dem Kurfürsten seine Mission in einer Audienz vor, der Kurfürst aber ging lachend von ihm weg, um sich mit seinen Räthen zu besprechen und ließ auch die Bulle mit dem an ihn gerichteten Breve zurück. Mit ähnlicher Verachtung wurde Vorstius von dem Landgrafen Philipp und den Herzögen von Württemberg, Pommern und Lüneburg behandelt, ja nach einigen Tagen erhielt er selbst seine Briefe wieder zurückgestellt und mit Unwillen verließ er Schmalkalden am 3. März, indem er als Antwort auf die Conciliensache die Erklärung erhielt, die der eben in Schmalkalden anwesende Vicekanzler Held auch erhalten hatte, welcher vom Kaiser Karl in die Mahlstadt abgeordnet worden war, um die protestantischen Fürsten zur Beschickung des Concils einzuladen (s. Walch, Luthers Schr. XVI. S. 2430 ff.; Hortleder, von Ursachen des deutschen Krieges I. Buch 1. Kap. 25—29). Die Schmalkaldischen Bundesfürsten bemerkten dem Vicekanzler, daß das Concil, der päbstlichen Bulle gemäß, nur gegen die neu entstandenen Ketzereien und Irrthümer gehalten werden solle, ja daß der Pabst in der zur scheinbaren Reformation des römischen Hofes erlassenen Bulle (vom 23. Septbr. 1536, bei Walch XVI. S. 2322) ausdrücklich erklärt habe, „daß er Aus-

rottung halben der giftigen Lutherischen und anderer Ketzereien das Concilium anzusetzen bewegt worden sey," wodurch er also die Evangelischen schon im Voraus verdamme; überdies solle das Concil ausserhalb der deutschen Nation gehalten und aus den angegebenen Gründen könne es von den Evangelischen nicht besucht werden (Walch XVI. S. 2463 ff.). So war auch Held's Mission, welche die evangelischen Fürsten wenigstens zu einer nicht ganz unerwünschten Erklärung wegen des Concils vermögen sollte, ganz mißglückt; sie konnte auch kaum einen anderen Erfolg haben, da Held, der unter den kaiserlichen Räthen stets zu gewaltsamen Schritten rieth, gerade nur wünschte, diese sobald als möglich herbeizuführen. Er ließ sich daher selbst im Namen des Kaisers in heftige Erklärungen ein (s. Planck, Gesch. des protest. Lehrbegr. III. S. 306 ff.) und endigte mit Drohungen der kaiserlichen Ungnade gegen die evangelischen Fürsten. Diese glaubten nun den kaiserlichen Willen klar genug erkannt zu haben und trafen, nachdem bereits die berühmten Schmalkaldischen Artikel unterzeichnet worden waren, die nöthige Vorsorge, falls der Krieg ausbrechen sollte.

Unter solchen Umständen und Verhältnissen ging der Kaiser mit seinem Bruder Ferdinand, wie aus einem am letzten Februar 1538 von Held abgefaßten Schreiben sich ergibt (s. Stumpf, Baierns politische Geschichte. Münch. 1816. I. S. 207), schon mit dem Plane um, in Speier einen Bund gegen den Schmalk. Bund zu schließen. Zu diesem Zwecke war durch Held und den Ritter Madruz eine Einladung vom König Ferdinand an katholische Fürsten ergangen. Die Versammlung der Eingeladenen kam in Speier zwischen dem 4.—12. März 1538 zu Stande (s. Stumpf a. a. O. S. 210); hier erschienen als Abgeordnete vom Kaiser und von Ferdinand Held und Madruz, vom Kurfürsten Albrecht zu Mainz Heinrich von Heim, vom Erzbischof Matthäus von Salzburg Nikolaus Ribeisen und Jörg Trauner, von den Herzögen von Bayern Hans Weissenfelder, vom Herzog Georg von Sachsen Joachim von der Haid, und vom Herzog Heinrich von Braunschweig Liborius Beckmann. Es kam indeß zu keinen definitiven Beschlüssen, vielmehr wurde nur der Entwurf zu einer Bundesnotel aufgestellt mit Bezeichnung der Bundesobersten und Bundesräthe, mit Aufstellung einer Bundeskasse zur Bestreitung etwaiger Kriegskosten, mit Vorschlägen zur Erweiterung des Bundes und der Bestimmung, daß der Bund bei einer neuen Zusammenkunft zu Nürnberg, Rothenburg an der Tauber oder Perching im Erzstifte Eichstädt unverzüglich und förmlich abgeschlossen werden solle. Die Zusammenkunft kam in Nürnberg zu Stande und hier wurde jetzt, — dem Schmalkaldischen Bunde gegenüber, — der sogenannte heilige Bund, der den alten heiligen Glauben vertheidigen sollte, abgeschlossen. (Hortleder, a. a. O. Th. I. Buch 8. Kap. 14 u. 15.; Walch, XVII. S. 4 ff.; *Seckendorf*, Hist. Luth. Lib. III. pag. 172; *Sleidanus*, de statu religionis Lib. XII.) Die Bundesglieder waren: der Kaiser, der König Ferdinand, Albrecht, Erzbischof von Magdeburg und Mainz, Matthäus, Erzbischof zu Salzburg, die Herzöge von Bayern Wilhelm und Ludwig, der Herzog Georg von Sachsen und die Herzöge von Braunschweig, Erich der Aeltere und Heinrich der Jüngere. Der Bund war wesentlich ein Defensivbund für den herkömmlichen Glauben und die geistlichen Stiftungen, denn in der Bundesnotel heißt es ausdrücklich: "Und soll diese unsere Verständniß vornehmlich der Religion Sachen und was derhalben zugetragen oder der Religion anhängen möchte, dazu auch allein defensive und zur Gegenwehr verstanden seyn. So sollen auch alle geistlichen Stiftungen, Güter, Renten, Gülten oder Zinse, wie sich gebühret und in allen Rechten versehen, Schutz, Friede und Recht haben, die wir auch wollen erhalten und vermöge der Rechte und des heil. Reiches Ordnung für schädlichen Einziehen und Gewalt beschirmen und handhaben." An einer anderen Stelle heißt es, daß "diese christliche Verständniß die Ehre des Allmächtigen und Handhabung unseres heil. Glaubens, alte hergebrachte christliche Gebräuche und Ceremonieen betrifft, und ist von uns allein darum, daß wir bei solchem christlichen Glauben und Ceremonieen, Landfrieden und ordentlichen Rechten bleiben mögen und davon nicht abgedrungen werden, und also auf der natürlichen Gegenwehr stehet und defensive angenommen." Namentlich erklärten auch die Ver=

bündeten, falls „die Protestirende des Schmalkaldischen Bundes verwandte Stände, oder auch diejenige, so sich nach bewilligtem Friedenstande zu ihnen gezogen oder noch annehmen würden, nicht der Religion halber, sondern auch in einem andern Schein — uns überziehen oder betrüben, — gegen dieselben sollen und wollen wir uns gleichermaßen, als ob es ohne alle Mittel von wegen der Religion geschehe, an einander und in Kraft dieser Einigung Hülfe zu thun schuldig seyn.“ Der Bund wurde auf die nächsten eilf Jahre geschlossen. Zur möglichen Beilegung der bestehenden Zwiespalt sollte der Kaiser inzwischen auf die Veranstaltung eines Concils bedacht seyn. Sämmtliche Bundesglieder theilten sich, um im Falle der Noth die Defension ordentlich zu vollziehen, in zwei Theile oder Provinzen, in die oberländische Provinz (der Kaiser, König Ferdinand, der Erzbischof von Salzburg und die Herzöge von Bayern) und in die sächsische (der Erzbischof von Magdeburg, Herzog Georg und die Herzöge von Braunschweig); für jene wurde Herzog Ludwig von Bayern, für diese Herzog Heinrich von Braunschweig als Bundesoberster bestimmt; jeder erhielt noch einen Bundesrath, um mit demselben alle näher bestimmten Bundesangelegenheiten (s. Walch XVII. S. 17 ff.) zu ordnen und zu leiten. Kaiser Karl und König Ferdinand übernahmen den vierten Theil aller Kosten, empfingen aber dafür den vierten Theil der Stimmen im Bundesrathe, die anderen Theile der Kosten sollten von den jetzigen und den etwa noch aufzunehmenden Bundesständen übernommen werden. Um auch dem Falle, „ob eilende Sachen vorfallen möchten“ vorzusehen, wurde noch eine Bundeskasse constituirt, für jedes Bundesglied die sofortige Erlegung einer bestimmten Summe beschlossen. Endlich gaben die Verbündeten noch die Erklärung: „Wir verpflichten uns auch und sagen hiermit zu: Ob es sich zutrüge, daß unsere gnädigste Herren, obgemeldet, die Erzbischöfe ein oder mehr vor Endigung dieser Bündniß mit Tod abgehen würden, daß wir keinen nachkommenden Erzbischof oder Bischof zu der Regierung kommen lassen wollen, er gelobe denn zuvor, diese Bündniß zu halten und zu vollstrecken.“ So standen sich nun der Schmalkaldische und sogenannte heilige Bund als zwei Definitivbündnisse gegenüber. Merkwürdig ist es, daß der Kaiser Karl wenige Monate nach dem Abschlusse des heiligen Bundes Held's Wirksamkeit für die Constituirung desselben geradezu desavouirte (s. Seckendorf S. 171) und Held sogar von ihm entlassen wurde, dennoch ist es gar keinem Zweifel unterworfen, daß Held nur nach den Aufträgen des Kaisers handelte, Karl läugnete aber diese ab, weil der Bund seine Erwartungen nicht erfüllte (s. Planck a. a. O. S. 316 ff.). Der Pabst vermittelte den Waffenstillstand zwischen Karl und dem Könige Franz von Frankreich; am 19. April 1539 kam ein solcher auch zwischen dem Kaiser, dem Könige Ferdinand und den Augsburgischen Confessionsverwandten zu Stande (Walch XVII. S. 396 ff.). Neudecker.

Heiligkeit Gottes, s. Gott.

Heiligkeit der Kirche, s. Kirche.

Heiligkeit, urspr. des Menschen, s. Gerechtigkeit, urspr.

Heiligkeit, Titel des Pabstes, s. Pabst.

Heiligsprechung, s. Kanonisation.

Heiligung. Der Begriff der Heiligung ist der Grundbegriff der religiösen Sittlichkeit in der heiligen Schrift. Er gehört dem Alten Testamente an wie dem Neuen, der Dogmatik, wie der Moral. Die Wurzel desselben aber liegt in der Idee der Heiligkeit Gottes. Auf Grund der Heiligkeit Gottes soll der Mensch sich heiligen, durch dieselbe und für dieselbe: das ist die Heiligung. Die Heiligkeit Gottes aber ist der Grundzug der theokratischen alttestamentlichen Gottesidee. Jehovah ist der Heilige (Jes. 6.). Der Begriff der Heiligkeit Gottes drückt aber nicht bloß sein negatives Verhalten aus, nach welchem er sich allem Unreinen, Gemeinen, Sündigen, entzieht, sondern eben so sehr sein positives Verhalten, nach welchem er eine seinem Wesen gemäße, heilige Gemeine stiftet. Die Vollendung der Offenbarung Gottes ist seine Offenbarung in dem heiligen Geist, welcher nicht nur alles Ungöttliche in der Welt abstößt und vernichtet, sondern auch das göttliche Leben mit absoluter Macht in die Welt einführt, die Menschheit reinigt und

vergeistigt, die Welt verklärt. Gott ist heilig als der Gott der heiligen Gemeine. „Ich bin der Herr euer Gott: darum sollt ihr euch heiligen, daß ihr heilig seyd: denn ich bin heilig“ (3 Mos. 11, 44. 45. 1 Petr. 1, 16.). Daher preißt auch Christus Gott als den heiligen Vater in seinem hohepriesterlichen Gebet, da wo er von seiner weltverklärenden Wirkung redet (Joh. 17, 11.). Der hebräisch-theokratische Begriff der Heiligkeit (קָדֹשׁ) findet sein weltliches Analogon in dem griechischen Begriff der Idealität. Ideell ist das, was sich der Idee gemäß verhält in seiner Erscheinung: das Schöne in seiner zum schönen Leben erweckenden Wirkung. Heilig aber ist das, was sich der Persönlichkeit, dem sich selbst erfassenden Geisteswesen gemäß verhält in seinem innerlichen Grunde: das Gute in seiner höheren, schöpferischen, das Gute stiftenden Potenz. Gott ist heilig, indem er sein ewiges, persönliches Wesen bethätigt mit absoluter Gemäßheit, und damit das Reich des persönlichen Lebens stiftet, schützt und vollendet, das Reich der Liebe. Die üblichen Definitionen der Heiligkeit Gottes haben sich meist in die zwei Seiten des Begriffs, die negative und die positive, einseitig getheilt. Die älteren Dogmatiker (Calov, Quenstedt, Hollaz) lassen den Begriff der Heiligkeit Gottes größtentheils mit dem negativen Begriff der Wesensreinheit zusammenfallen (s. Bretschneider, systematische Entwicklung der dogmat. Begriffe S. 383), die neueren, namentlich Ammon, Kant, Wegscheider, Reinhard, Döderlein, haben diese Richtung noch verflacht, indem sie unter der Heiligkeit die Angemessenheit des Willens Gottes zum Sittengesetz, oder zu den Gesetzen seines Wissens verstanden. Sie vergaßen, daß die Heiligkeit als die Causalität des Sittengesetzes betrachtet werden muß, oder vielmehr noch über die eigentlichste Causalität desselben, die Gerechtigkeit, hinausliegt. Mit der Schleiermacher'schen Definition, nach welcher wir „unter der Heiligkeit Gottes diejenige göttliche Ursächlichkeit verstehen, kraft deren in jedem menschlichen Gesammtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist“, reicht man noch weniger aus, insofern es hier erst die Sünde ist, welche den Begriff des inneren Gesetzes und seiner Causalität, der Heiligkeit, vermittelt. Die positive Seite des Begriffs wurde dagegen einseitig von der Collenbusch-Menken'schen Schule aufgestellt, indem die Heiligkeit hier als die demüthig sich herablassende Liebe gefaßt werden sollte. Denn dieses Walten für sich betrachtet ist vielmehr die Barmherzigkeit. Indessen wurde mit dieser Definition auf ein durchweg vernachläßigtes Moment des Begriffs hingewiesen. Eine Zusammenfassung beider Seiten ist versucht worden in meiner Dogmatik I, S. 101. Man vergleiche die Verhandlungen darüber in Nitzsch, System S. 172. Es mag hier noch hervorgehoben werden, daß der Begriff der Heiligkeit Gottes insofern einen spezifischen Gegensatz zu der pantheistischen Weltanschauung bildet, als diese auf einer Vermengung Gottes und der Welt, des Geistes und der Materie, selbst des Guten und des Bösen beruht, ja indem sie sogar darauf ausgeht, das persönliche Wesen überhaupt in das unpersönliche aufgehen zu lassen. Die Heiligkeit hebt vielmehr alles Unpersönliche in dem Persönlichen auf.

Sich heiligen heißt demzufolge sich der persönlichen Wesenstreue Gottes gemäß und in der Kraft derselben der Verstrickung in das Unpersönliche entziehen, und in das persönliche Verhältniß zu Gott eingehend, sich zu einem wesensgemäßen, d. h. persönlichen Leben in der Liebe für ihn vollenden. Zuvörderst ist nun hier zu beachten, daß das Gesetz der Heiligung im Alten Testament, der Natur desselben gemäß, in typisch-symbolischer Gestalt auftritt, um sich im Neuen Testamente in dem Gesetz des Geistes, der realen Heiligung zu vollenden.

Weil Gott der Heilige ist (קָדוֹשׁ), so soll sein Volk heilig seyn (3 Mos. 11, 44. 45. 5 Mos. 23, 14.). Und weil das Volk von Natur unheilig ist, so besteht sein wesentlicher Beruf darin, sich zu heiligen. Dieser Beruf wird ihm aber durch die Gründung seines Heiligthums, worin Alles dem Herrn geheiligt ist, und wodurch alle seine Lebensverhältnisse geheiligt werden sollen, in gesetzlich symbolischer Gestalt vor die Augen gestellt, und es wird durch diese symbolischen Heiligungen pädagogisch für die reale Heiligung erzogen. Der Akt des Heiligens (קִדֵּשׁ) umfaßt aber dem Begriff der Heiligkeit gemäß

allemal zwei Momente. Eine Person oder ein Gegenstand wird geheiligt, indem sie ihrer gemeinen weltlichen Beziehung durch symbolische Akte (Waschungen, Sühnungen rc.) entnommen, und dann durch eine positive Weihung (die Salbung, die Opferung rc.) in den Dienst des Herrn gestellt, oder dem Herrn hingegeben wird. Der Welt nehmen und dem Herrn geben: das heißt heiligen. Die Heiligung hebt also als negative die falsche, profane Weltbeziehung des Objekts wieder auf, und stellt als positive seine wahre, religiöse Weltbeziehung wieder her. Diese Heiligung Israels hat der heilige Gott im Alten Testament so lange in gesetzlich-symbolischer und pädagogischer Form geleitet, bis das Neue Testament vermittelt war, d. h. bis der Heilige, oder das Heilige schlechthin (*το ἅγιον*) von der Jungfrau konnte empfangen und geboren werden durch Wirkung des heiligen Geistes (Luk. 1, 35.). Christus selbst aber hat seine angestammte Heiligkeit in einer steten Heiligung seines Lebens für die Welt entfaltet und behauptet, und diese zuletzt in der Opferung seines Lebens vollendet (Joh. 17, 18.). Damit war das Kommen des heiligen Geistes vermittelt, und mit ihm empfingen die Gläubigen das Gesetz des Geistes, des neuen Lebens, der Liebe, d. h. das Prinzip der Heiligung. Die Christen aber werden die Heiligen genannt (Apostelgesch. 9, 32. Röm. 15, 26. rc.), nicht etwa nur weil sie heilig werden sollen, sondern auch weil sie mit dem Glauben an Christum die wesentliche Heiligkeit als ihre Heiligkeit in ihr Inneres aufgenommen und zum Prinzip ihres Lebens gemacht haben. Die positive Heiligkeit als Lebenssaat in einem zur Heiligkeit bestimmten, aber durchaus unheiligen Leben muß ihrer Natur nach als stete Heiligung wirksam seyn. Die Christen sind als Heilige im Bunde durch die Heiligung in ihrem Werden (2 Kor. 7, 1. 1 Thess. 4, 3. 4. 7. Ebr. 12, 14.) zur Heiligkeit der Erscheinung, des vollkommenen Lebens berufen (Röm. 6, 19. 22. Ephes. 1. 4; 5, 27. 1 Petr. 1, 15.). Eben darum aber, weil der Begriff der Heiligung das ganze christliche Leben und Verhalten umfaßt, müssen wir hier nach verschiedenen Beziehungen die bestimmtesten Unterscheidungen eintreten lassen, wenn wir uns nicht in unklare und irrthümliche Auffassungen aller Art verwickeln wollen. Vor Allem haben wir zu unterscheiden die Heiligung im allgemein theokratischen und die Heiligung im bestimmteren dogmatischen Sinne. Es entspricht durchaus der Herübernahme der alttestamentlichen Ausdrucksweise in das Neue Testament, oder vielmehr dem Verhältniß zwischen alttestamentlichem Typus und neutestamentlicher Erfüllung, wenn vielfach die Erlösung überhaupt, und zwar vorzugsweise das Element der Rechtfertigung des Sünders in ihr als ein heiligender Akt Gottes und Christi, als die Heiligung, welche die Gläubigen zu Heiligen gemacht hat, bezeichnet wird. In den Stellen Joh. 17, 17. Apg. 26, 18. Ebr. 2, 11. rc. tritt die Erlösung nach ihrem ganzen Umfang in der Gestalt der Heiligung hervor; dagegen dient in den Stellen 1 Kor. 6, 11. Epheser 5, 26. Hebr. 10, 10. u. a. der gleiche Ausdruck dazu, ganz vorzugsweise die Rechtfertigung als Heiligung (von Seiten Gottes) zu bezeichnen. Und wie so ganz natürlich, da das Taufbad im Neuen Bunde eben so im realen Sinne den Sünder aussonderte von der Welt für den Herrn, indem es seine Gerechtsprechung besiegelte, wie im Alten Bunde die Beschneidung und Waschung den Israeliten schieden von der Welt und zu einem Eigenthum des Herrn machten. Indessen sehen wir dieser Ausdrucksweise gegenüber auch schon die neutestamentlich dogmatische bestimmtere Bildung des Begriffs hervortreten in den Worten: Christus ist uns von Gott gemacht zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung (1 Kor. 1, 30.) und in manchen anderen Stellen (1 Thessal. 4, 3; 4, 7. Ebr. 12, 14. u. s. w.). — Mit diesem Gegensatz der Ausdrucksweise ist der zweite allerdings verwandt, nach welchem die Heiligung vorzugsweise einmal als Akt Gottes oder Christi und seines Geistes genannt wird, sodann aber auch als Akt des gläubigen Menschen. Gott ist es, der die Menschen heiligt als der heilige Vater (Joh. 17, 17.) durch die Heiligkeit und Heiligung Christi (V. 19.) in der Heiligung des Geistes (1 Petr. 1, 2.). Diesem Wirken Gottes entspricht aber der Christ, indem er sich selber dem Herrn

heiligt; nur geschieht dies im Allgemeinen dadurch, daß er in die erlösende, rechtfertigende und heiligende Heiligung von Seiten Gottes eingeht (Epheser 1, 4. 1 Petri 1, 15. Apg. 26, 18.). Auf diesem Grunde der allgemeinen theokratisch-göttlichen Heiligung der Gläubigen aber bildet sich nun die Unterscheidung der Rechtfertigung und der Heiligung im engeren Sinne. Indessen muß bemerkt werden, daß bei dieser Coordination die Rechtfertigung die Form des göttlichen Wirkens hat, die Heiligung die Form des (christlich) menschlichen Verhaltens. Daher muß man sich umsehen nach dem speziellen Element des göttlichen Waltens, welchem das spezielle Element des menschlichen Verhaltens in der Heiligung entspricht. Dies ist aber ohne Zweifel angegeben in der bekannten paulinischen Darstellung der gesammten Heilsordnung Röm. 8, 29.: „Die er zuvor versehen (= erwählt) hat, die hat er auch verordnet; die er aber verordnet hat, die hat er auch berufen, die er aber berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt, die er gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht. So wie hier dem göttlichen Akt der Erwählung die menschliche religiöse Anlage entspricht, der göttlichen Verordnung die menschliche Wallfahrt, der göttlichen Berufung die menschliche Bekehrung, der göttlichen Rechtfertigung der menschliche Glaube, so endlich der göttlichen Führung zur Herrlichkeit, dem Herrlichmachen die (christlich-) menschliche Heiligung (s. m. positive Dogmatik II, S. 950). Der heilige Geist nämlich, welcher den Gläubigen beseelt, ist eben sowohl das Prinzip seiner Heiligung, als seiner Verherrlichung, der Geist der Herrlichkeit. Daher zielt das ganze Walten Gottes über dem Gläubigen dahin, dieses Prinzip in ihm zur vollen Entfaltung zu bringen, ihn bis zur vollen Erscheinung seiner inneren Herrlichkeit zu vollenden, indem er seinerseits bis zum Ziele seiner herrlichen Erscheinung, welche mit der Heiligkeit Eins ist, dem Herrn sich heiligt, d. h. dem göttlichen Herrlichmachen mit seinem Verhalten entspricht. Daher schließt sich 1 Kor. 13. die Heiligung an die Gerechtigkeit an, wie Röm. 8, 29. die Verherrlichung an die Rechtfertigung; daher werden die Christen hin und wieder aufgefordert, sich auf dem Grunde ihrer Erlösung zu heiligen (2 Kor. 7, 1. 1 Theff. 4, 3. Ebr. 12, 14.). Wenn aber die Heiligung wurzeln soll in der Rechtfertigung, so heißt das mit andern Worten, sie soll wurzeln in der Heiligung des Namens Gottes (Matth. 6, 9., vgl. 2 Mos. 20, 7.) oder in der Thatsache, daß Gott in dem Herzen der Gläubigen geheiligt wird (1 Petri 3, 15.). Der Name Gottes nämlich ist die Erkenntniß Gottes, oder der Gott im Herzen, und der Glaubensblick auf die rechtfertigende Gnade Gottes in Christo ist mit der Wiederkehr der reinen Erkenntniß Gottes, oder mit der Heiligung seines Namens Eins und dasselbe. Gleichwie aber die alttestamentliche Heiligung von der Erkenntniß des einigen rettenden Jehovah ausgeht, und sich alsbald darin bethätigt, daß der Israelit sich von der Welt aussondert und dem Herrn heiligt, so vollzieht sich auch die neutestamentliche Heiligung in realer Weise darin, daß der alte Mensch ausgezogen wird, der neue angezogen (Ephes. 4, 22. Koloff. 3, 9. Galat. 2, 19.); d. h. sie ist negativ und positiv zugleich. In ihrem negativen Verhalten setzt sich die Buße des Gläubigen fort, und wird zur täglichen Buße, in ihrem positiven Verhalten setzt sich sein Glauben fort, und bethätigt sich in der Frucht des Glaubens, in der Liebe. Immer mehr ertödtet der Christ alle seine ungöttlichen Beziehungen zur Welt, und in demselben Maaße erweckt er seine wesentlichen Beziehungen zu Gott zum neuen Leben. Seine Heiligung vollendet sich darin, daß er sein ganzes Leben und seine ganze Welt und Weltbeziehung Gott opfert, und daß er damit sein Gottesbewußtseyn über alle seine Welt- und Lebensbeziehungen verbreitet. Sie geht dabei aber naturgemäß von Innen nach Außen. Zuerst wird das Innerste geheiligt: die Erkenntniß Gottes im Geiste. Von dem Geiste aus aber verbreitet sich die Heiligung über Seele und Leib (1 Theff. 5, 23.), über die Glieder des leiblichen Lebens und das ganze Lebensgebiet (Röm. 6, 19; 11, 1.). Das Ziel ist Heiligkeit und Herrlichkeit.

Man hat viel darüber gestritten, ob die Heiligung ein Werk Gottes sey, oder ein Werk des Menschen. Dieser Streit verkennt die Eigenthümlichkeit der christlichen Lebenssphäre. Hier ist überall der Mensch von Gott ergriffen, und Gott in dem Menschen

wirksam; das christliche Leben ist spezifisch gottesmenschlich. Wenn man nun hier auf diejenigen Stellen zurückblickt, wo die Heiligung mit theokratischem Ausdruck die Rechtfertigung bezeichnet, so ist es keine Frage, daß in diesen Stellen von dem Werke Gottes in dem Glauben des Menschen die Rede ist. Die dogmatisch begriffene Heiligung im spezifischen Sinne aber, welche sich auf diese Rechtfertigung gründet, ist in ihrer Form ein Werk des Menschen, d. h. ein Thun des Christenmenschen in der Kraft des ihn heiligenden oder verherrlichenden Herrn. Denn gerade darin besteht ja das neue Leben, daß der Mensch zur Liebe erwacht, zur freien geistigen Selbstbestimmung in der Gemeinschaft des Herrn.

An dieser Stelle können wir jedoch den Zwiespalt zwischen der katholischen und evangelischen Dogmatik über das Verhältniß der Rechtfertigung zur Heiligung nicht übersehen. Das Concilium Tridentinum erklärt (Sessio 6, cap. 7.): die Rechtfertigung ist nicht allein die Vergebung der Sünden, sondern auch die Heiligung und die Erneuerung des innern Menschen. Sie betrachtet also die Rechtfertigung als Gerechtmachung im eigentlichen Sinne, und läßt sie mit der Heiligung in Eins zusammengehen. Die Apologie der Augsburgischen Confession dagegen erklärt: die Rechtfertigung sey nicht ein wirkliches Gerechtmachen, sondern ein Gerechtsprechen im forensischen Sinne. Insofern nun aber dieses Gerechtsprechen doch ein wirkliches Vergeben der alten Schuld und eine Adoptation oder Aufnahme in die Kindschaft des neuen Lebens seyn soll, kann allerdings nicht geläugnet werden, daß jenes Gerechtsprechen Gottes ein wirksames, ein schöpferisches ist. Was aber das protestantische Bekenntniß auf's Bestimmteste will, ist die entschiedene Unterscheidung zwischen der einmaligen vollendeten Rechtfertigung und der allmäligen fortgehenden Heiligung, ja die gegensätzliche Betrachtung beider Heilsmomente. Die katholischen Dogmatiker sind sich nun gleich geblieben in der Geltendmachung ihres tridentinischen Symbols. „Die Heiligung, lehrt Klee (kath. Dogmatik III, 85.) ist eine Versetzung aus dem Zustande der Ungnade, in welchem die Kinder des ersten Adam geboren werden, in den Zustand der Gnade und der göttlichen Kindschaft durch den zweiten Adam, Jesus Christus, unsern Erlöser. In der protestantischen Kirche dagegen haben nicht nur früher die Socinianer (s. Winer S. 102) den Begriff der Rechtfertigung und der Heiligung confundirt, und die Rationalisten später gar das Verhältniß beider umgekehrt (*Wegscheider*, institutiones §. 155), sondern in der neuern Zeit hat sich auch die kirchliche Dogmatik von der Vermischung beider nicht frei gehalten (s. m. Dogmatik S. 1042). Wir werden nun freilich zugeben müssen, daß die h. Schrift vielfach, namentlich in der johanneischen Theologie, beide Momente einheitlich zusammenfaßt (1 Joh. 3, 5. 6.). Ebenso, daß die Rechtfertigung als ein Sprechen Gottes nothwendig ein wirksames, ein schöpferisches seyn muß, also ohne irgend eine Gerechtmachung nicht zu denken ist. Gleichwohl verpflichtet uns die heilige Schrift durch ihren Vorgang, beide Momente nach ihrem besonderen Karakter und gegensätzlichen Verhältniß zu unterscheiden; und zwar nicht nur Paulus (Röm. III.—V.), sondern auch Petrus (1, 18—22.), Johannes (1 Joh. 1, 9.), der Hebräerbrief (4, 16.) und selbst Jakobus (1, 18.). Nicht minder verpflichtet uns dazu das Wesen des christlichen Glaubens und Lebens selbst. Der Gläubige ist unter der Rechtfertigung ein Werk Gottes, er ist versenkt in Christum mit seiner Anschauung. In seiner Heiligung aber treibt er das Werk Gottes, und nimmt er Christum auf in sein eigenes Leben. Der Ort unserer Rechtfertigung ist Christus (nie in Christo); der Ort unserer Heiligung ist unser neues Leben (Christus in uns). Die Rechtfertigung ist eine ideelle Einheit, ein einmaliger Akt wie die Taufe, die Heiligung ist eine unendliche Mannigfaltigkeit, stets sich wiederholend wie die Feier des heiligen Abendmahls. Die Rechtfertigung ist das Prinzip unseres neuen Lebens und als Prinzip in sich vollendet, die Heiligung ist das Werden, die Entwickelung des neuen Lebens, und demzufolge nicht vollendet vor dem Eingang in das himmlische Erbe. Der Gegensatz ist eben so bestimmt wie der Wurzeltrieb und der Fruchttrieb im Leben der Pflanze. Offenbar aber muß die Heiligung selbst dadurch alterirt, verwirrt, entkräftet werden, wenn sie

ihrem Wurzelleben entrückt und auf sich selbst gestellt werden soll. Nur aus der Zuversicht der Rechtfertigung quellen die Kräfte der Heiligung bis zur Vollendung empor.

Schließlich muß bemerkt werden, daß der Begriff der Heiligung eben so sehr der Ethik als der Dogmatik angehört, und umgekehrt. In der Dogmatik bezeichnet sie das letzte Moment der Heilsordnung; in der Ethik dagegen hat sie die Tugendlehre zu begründen und namentlich nach ihrem negativen Verhalten darzustellen. Lange.

Heilkunst bei den Hebräern, s. Arzneikunst bei den Juden.

Heilsordnung, ordo salutis, auch oeconomia salutis, ist in der Dogmatik eine Ueberschrift, unter welcher die Begriffe, welche sich auf die subjektive Verwirklichung des Heiles beziehen, abgehandelt werden, nämlich in der Regel: Berufung, Erleuchtung, Wiedergeburt und Bekehrung, Buße, Heiligung, mystische Vereinigung, und oft auch Rechtfertigung und Glaube, sowie zuletzt noch Verherrlichung. Die Behandlung in der Dogmatik zeigt eine sehr große Verschiedenheit in der mannigfaltigen Spaltung und Ueber- oder Unterordnung der Begriffe: Wiedergeburt, Erneuerung, Bekehrung, Buße. Dagegen ist es im Allgemeinen ein sehr bestimmter Begriffskreis, welcher unter jener Ueberschrift zusammengefaßt wird, so wie auch die Ordnung der Reihe im Wesentlichen die gleiche ist, oder wenigstens durchaus nach demselben Plan und Grundgedanken entworfen scheint. Es liegt nicht in der Aufgabe dieses Artikels, der Auffassung und den besonderen Verhältnissen jener einzelnen Begriffe nachzugehen. Wir haben hier zu handeln: 1) von der Stellung des Ganzen in der Glaubenslehre; 2) davon, welche Begriffe zu der Lehre von der Heilsordnung gehören; 3) in welchem Verhältnisse diese als Momente des Ganzen zu einander stehen, oder welche Kategorie in dem ordo als solchem enthalten ist.

Die Lehre von der Heilsordnung ist hienach zu unterscheiden von der Lehre vom Heile überhaupt, oder dem Gebiete der Dogmatik, welches die Soteriologie genannt wird, oder auch als die Wirkungssphäre des heiligen Geistes bezeichnet wird, sowie von jedem Theile dieses Gebietes, welcher mehr als jene Begriffsreihe unter irgend einem anderen Gesichtspunkte zusammenfaßt. Und dies ist um so mehr zu bemerken, als in beiden Beziehungen oftmals Verwechslung stattgefunden hat. Sie ist ein Theil jenes Gesammtgebietes. Neben ihr gehören in dasselbe die Lehren von dem göttlichen Heilsplane oder der Erwählung, von den Gnadenmitteln, dem Worte und den Sakramenten, von der Kirche und endlich von den letzten Dingen. Von allen diesen Gegenständen läßt sie sich bestimmt unterscheiden und gegen sie abgrenzen. Der Beschluß der göttlichen Gnadenwahl wird auf den Wegen der Heilsordnung ausgeführt, durch die Gnadenmittel ist ihr Anfang und Fortschritt bedingt. Der Lehre von der Kirche gegenüber hat sie die Verwirklichung des Heiles im Einzelnen zum Gegenstande, der von den letzten Dingen gegenüber den Prozeß, welcher erst zur Vollendung führen soll.

Die letztere Bemerkung führt darauf, daß in jedem Falle die Verherrlichung (glorificatio) nicht mehr mit Recht zur Heilsordnung gezählt werden kann. Aber etwas Aehnliches scheint auch mit dem ersten Begriffe stattzufinden, mit der Berufung (vocatio). Zwar scheint es natürlich und geboten, mit der besonderen göttlichen Aufforderung und Einladung, welche an den Einzelnen ergeht und ihn das durch Christum gewirkte Heil ergreifen heißt, den Weg der Erfahrung und Aneignung dieses Heiles zu beginnen, da doch diese nur durch jenen göttlichen Anfang zu Stande kommen kann. Allein, wenn man dies streng durchführen wollte, so müßte man folgerichtig auch die göttliche Erwählung oder Gnadenwahl hereinziehen. So gut wie die Erwählung gehört aber auch die Berufung, obwohl sie die Ausführung der ersteren in der Zeit ist, zu der Voraussetzung der Heilsordnung, und ist nicht ein Glied derselben. Und will man dagegen sagen, daß doch auch andere Bestandtheile der Heilsordnung, wie die Bekehrung und die Heiligung, göttliche Thaten oder Wirkungen des heiligen Geistes seyen, so ist zu entgegnen, daß immer noch ein wesentlicher Unterschied bleibt: denn die Berufung kommt erst an den Menschen, alle jene Wirkungen aber geschehen in ihm, dort also liegt die

Thätigkeit Gottes noch ganz über und jenseits des inneren Lebens, hier wirkt sie organisch durch dasselbe. Was aber der Berufung als subjektives Lebensmoment entspricht, das hat innerhalb der Heilsordnung, auch wenn jene ausgeschieden wird, doch seine genügende Vertretung durch den Begriff der Erleuchtung (illuminatio). Das Verlangen, diese beiden Begriffe aus der Lehre von der Heilsordnung zu entfernen, ist übrigens kein neues. Der Begriff der glorificatio wurde nur in älterer Zeit zu derselben gerechnet, und ist schon längst aus ihr verbannt. Aber auch dem der Berufung ist durch den Vorgang Schleiermacher's schon die andere Stellung angewiesen worden. Und je tiefer die Ueberzeugung eindringt, daß eine fruchtbare Behandlung der Lehre von der Gnadenwahl von einer organischen und geschichtlichen Auffassung derselben und Verknüpfung mit dem wirklichen Gange der Berufung (vgl. z. B. Martensen's Dogmatik) abhängig ist, desto mehr wird sich auch jene Stellung des Begriffes der Berufung unbestritten Bahn brechen. Hienach bleiben für die Heilsordnung noch die Begriffe, die zur Wiedergeburt und Bekehrung einerseits gehören, und die Heiligung andererseits, so daß wir im Allgemeinen sagen können: der Gegenstand des ordo salutis ist, das subjektive christliche Leben oder den persönlichen Besitz des Heiles nach den zwei Hauptgesichtspunkten seines Anfanges und Fortganges zu beschreiben. Um so dringender aber ersteht jetzt die Frage, ob hienach der Begriff der Rechtfertigung auch noch in die Heilsordnung gezogen werden kann. Allerdings ist sie in einem anderen Sinne That Gottes, als die Berufung. Nämlich die Rechtfertigung setzt ja als durch den Glauben sich verwirklichend, wie es scheint, immer schon ein subjektives Leben voraus, und scheint mithin dem Prozesse dieses letzteren an einer bestimmten Stufe eingegliedert werden zu müssen. Zudem kann man die Schwierigkeit geltend machen, welche dann entsteht, wenn man die Lehre von der Rechtfertigung außerhalb der Heiligung behandeln will. Denn es ist die Frage: wo soll dies geschehen? Geschieht es vorher, so fehlt für den Begriff des Glaubens die natürliche Voraussetzung, nämlich die Nachweisung, wie er durch Berufung, Erleuchtung und Buße entstehen konnte, und im Gange der Heilsordnung fehlt die entscheidende Wendung, welche die nachfolgenden Früchte des Glaubens in der Heiligung und dem inneren Leben erst begreiflich macht; das letztere trifft um so mehr zu, wenn man sie nach der Heilsordnung stellt, wobei dann überdies Wiederholungen unvermeidlich sind. Andererseits aber stehen der Eingliederung in die Lehre von der Heilsordnung ebenfalls sehr wesentliche Bedenken entgegen. Einmal ist doch die Rechtfertigung, wenn gleich durch den Glauben sich verwirklichend, nach der Auffassung unserer Kirche ein ganz anderer Akt Gottes, als die Heiligung; sie ist mit Einem Worte ein transscendenter Akt, und von menschlicher Seite nicht vermittelt, noch sich selbst durch organisches Eingehen in das menschliche Leben vermittelnd, deßwegen, weil der Glaube Nichts als die Aneignung der reinen Empfänglichkeit ist. Für's Zweite aber kommt durch jene Eingliederung die Lehre von der Heilsordnung in entschiedenen Conflikt mit der Lehre unserer Kirche von den Sakramenten, insbesondere von der Taufe; denn die Rechtfertigung ist eine Frucht der Taufe; dies ist aber unmöglich, wenn sie nur als eine Frucht innerhalb des Prozesses des schon entwickelten Glaubens- und Heilsweges erscheint. Selbst da, wo die Rechtfertigung bei einem aus der Taufgnade Gefallenen neu zu geschehen hat, ist dies doch nach unserer kirchlichen Anschauung nur ein Wiederbelebtwerden der Taufgnade (vgl. Schneckenburger, vergl. Darstellung des luther. und reform. Lehrbegriffs II. S. 61). Andererseits aber erscheint es bei der Aufnahme der Rechtfertigung in die Heilsordnung eben deßwegen auch fast unmöglich, ihr den reinen Karakter zu wahren, nach welchem sie als absoluter göttlicher Gnadenakt nicht der zeitlichen Entwickelung und Fortbildung innerhalb oder außerhalb ihrer selbst unterworfen ist. Denn wie das Ganze in der Heilsordnung der höheren Vollendung zustrebt (darin lag auch die Berechtigung des Gefühles, welches die glorificatio noch hereinziehen ließ), so ist dann offenbar die Heiligung und mystische Vereinigung die höhere Fortsetzung des rechtfertigenden Aktes. Oder, will man dies vermeiden, so wird man doch den letztern wenigstens durch den

ganzen Prozeß der Heilsordnung hindurch als sich selbst bewährend und Leben entfaltend und mithin als der Entwickelung unterworfen denken müssen.

Wenn diese Momente gegen die Aufnahme der Rechtfertigung unter die Glieder in der Reihe der Heilsordnung sprechen, so kann man allerdings aber auch fragen, ob nicht überhaupt dieser ganze locus der Dogmatik, der bekanntlich auch erst der späteren Lehrausbildung in unserer Kirche angehört, im Widerspruch mit der sakramentalen Basis wenigstens der evangelisch-lutherischen Lehre stehe, so daß dieser innere Conflikt nur an jenem Begriffe am stärksten in das Licht treten würde. Nicht nur scheint hier die ganze Verwirklichung des christlichen Heiles den Karakter eines Prozesses anzunehmen, während sie nach der strengen Auffassung der sakramentlichen Gnade schlechthin gegeben erscheint; sondern dieser Prozeß hat auch einen Schwerpunkt, eine Mitte der entscheidenden Wendung, und diese fällt nicht an den Anfang der Entwickelung, oder die Entscheidung ist nicht Voraussetzung derselben, sondern sie entsteht erst in ihrem Laufe, ist mithin das Ergebniß eines zeitlichen Ganges, und selbst nothwendig in eine bestimmte Zeit der Entwickelung fallend. Und allerdings wird sich hier nicht verkennen lassen, daß eine ungelöste innere Schwierigkeit stattfindet, indem von den älteren Dogmatikern die beiden in einandergreifenden Gesichtspunkte nur neben einander gestellt wurden, die neueren aber entschieden, dem Einflusse der pietistischen und methodistischen Auffassung folgend, dem subjektiven Elemente das Uebergewicht gegeben haben. Es handelt sich dabei vor Allem um eine klare Auffassung der Begriffsreihe als solcher, nämlich nicht des Wesens der Begriffe, sondern des Verhältnisses, in welchem sie zu einander stehen, und des Ganzen, welches sie dadurch darstellen sollen. In der älteren Darstellung hat man sich einfach damit begnügt, die einzelnen Vorgänge als ebenso viele Stufen (gradus) des modus salutis consequendae, oder des ordo beneficiorum Christi percipiendorum zu bezeichnen; allein mit dieser Bezeichnung selbst ist über den Karakter noch wenig entschieden. Bestimmtheit kommt erst dadurch mehr herein, daß wir bei den älteren Dogmatikern wohl entschiedene Verwahrungen dagegen finden, daß man sich etwa die Stufen als zeitlich aufeinanderfolgend denken möchte. Sie sind also nur die verschiedenen in der Betrachtung auseinanderfallenden Seiten einer und derselben Sache, eines und desselben Vorganges, was freilich nicht folgerichtig im Einzelnen durchgeführt ist. Dadurch fiel aber auch die Frage weg, ob nun diese Veränderung im Menschen, welche Kern und Gesammtbedeutung der Heilsordnung ist, in eine bestimmte Zeit falle, und trat hienach auch noch kein Zusammenstoß mit der Sakramentslehre zu Tage. Und zugleich erklärt es sich, daß man nicht eben darauf bedacht war, die Folgerichtigkeit psychologischer Entwickelung im Auge zu haben, sondern in der Darstellung der Begriffe nach einander sich mehr von dem Verhältnisse der wirksamen Gnade zur menschlichen Empfänglichkeit leiten ließ. Die spätere Fortführung der Lehre hat dagegen jene Verwahrung meist vergessen, und ohne sich in der Regel grundsätzlich darüber auszusprechen, in der That unbefangen eine Geschichte des inneren Lebens in der Verwirklichung des Heiles zu geben gedacht, was denn auch schon daran sich bestätigt, daß man immer sorgfältiger die Momente in eine Folge ordnete, in welcher sie nacheinander in der Wirklichkeit vorkommen und den vollständigen Gang eines zum Evangelium geführten und durch dasselbe stufenweise veränderten Lebens beschreiben. Eine Folge davon ist neben dieser einleuchtenderen Ordnung der Begriffe auch unverkennbar die Vereinfachung der Reihe. Nämlich man befliß sich, dieselbe mehr auf die wirklich subjektiven Vorgänge zu beschränken, während die älteren Dogmatiker nicht nur die justificatio, sondern nöthigenfalls auch die electio mit in den ordo salutis verflechten konnten, eben weil sie nur das Zustandekommen des Heils nach seinen Momenten, nicht als einen geschichtlichen Verlauf beschreiben wollten. Nur deßwegen kann, zumal in der neuesten Theologie, die Rechtfertigung auch in jenen ganz geschichtlich aufgefaßten Verlauf hereingezogen werden, weil sie namentlich seit Schleiermachers Vorgang selbst als ein subjektiver Akt, eine Reflexion im Selbstbewußtseyn, welche sich den Heilsrathschluß persönlich zueignet, und so

ein göttliches Urtheil erzeugt, angesehen wird. Gegen diese geschichtliche Auffassung sprechen nun aber dennoch mehrere Gründe. Für's Erste der schon besprochene unvermeidliche Conflikt mit der Lehre von der Gnade im Sakrament. Aber hiermit hängt dann auch die Einwendung aus psychologischen Gründen zusammen, daß insbesondere eine Lebensstufe der Erleuchtung gar nicht so zeitlich von der der Bekehrung getrennt gedacht werden kann, indem sich ein solches mechanisches Aufeinanderfolgen der Wirkung auf die einzelnen Seelenkräfte nicht denken läßt. Und endlich spricht sogar die Wirklichkeit der Erfahrung dagegen, welche den Heilsprozeß, wo derselbe nicht methodisch-gewaltsam in die Form dieses bestimmten Verlaufes gedrängt wird, weder gebunden an eine bestimmte Ordnung der Momente, noch überhaupt als eine so zeitlich und empirisch zu ergreifende Aktfolge zeigt. Und damit scheinen wir zu der älteren Auffassung zurückgedrängt zu werden, welche jedoch, so wie sie ist, auch keinenfalls haltbar ist, da sie mehr bloß verneint, als daß sie eine klare Ansicht und einheitliche Verknüpfung der Begriffe herausgebildet hätte. Hier ist also noch eine Aufgabe zu lösen, und der Mangel an völliger Klarheit über dieselbe ist wohl namentlich ein Grund, warum die Lehrweise darin noch so mannigfaltig ist. Wenn hier nicht der Ort ist, einen Versuch zur Lösung zu machen, so kann doch so viel bemerkt werden, was durch den bisherigen Gang der Dinge nächste Forderung zu seyn scheint. Die kirchliche Lehrbildung in ihren Gängen fällt hier zugleich mit einer praktischen Frage zusammen, welche durch den Pietismus und Methodismus und den Gegensatz ihrer Ansichten zu der kirchlichen vom Anfange und der Bildung des christlichen Lebens aufgeworfen ist, das heißt mit der Frage: ob zur Verwirklichung des Christenthums eine einmal in bestimmter Zeit eingetretene Erweckung und Bekehrung nothwendig ist, oder ob jene Verwirklichung als eine Fortwirkung der sakramentlichen Gnade in der Art betrachtet werden darf, daß entweder das Beharren in derselben ein stetiges ist, oder aber, wo es seine Stetigkeit nicht bewahrt, das Zurückgehen auf die Taufgnade in unendlich vielen und mannigfaltigen Gestalten, und nur unter anderen auch in Einem ein für allemal eintretenden Entscheidungsakte geschieht. Ist dies die Frage, so scheint es die Aufgabe des Lehrstückes von der Heilsordnung zu seyn, nicht nur, daß alle im Verlaufe der subjektiven Heilsverwirklichung und Aneignung eintretenden Akte und Zustände beschrieben, begriffen, und in ein richtiges Verhältniß zu einander gesetzt werden, sondern daß eben zugleich dieses Problem, nämlich das Verhältniß der subjektiven zeitlichen Entwickelung zu dem göttlichen Anfange, gelöst und, wofern jene Mannigfaltigkeit der Lebenswege anerkannt wird, für dieselbe doch eine Einheit in bestimmten Normen und ein Kanon der Prinzipien gefunden werde. Es wäre also nicht ein schlechthiniges Gesetz aufzustellen, sondern die Gesetzmäßigkeit innerhalb der Freiheit zu beschreiben und mit derselben zu vereinigen. Hiedurch ließe sich dann auch eine Erschöpfung sämmtlicher hieher gehöriger Begriffe denken, ohne daß doch durch die Fülle derselben die Einfachheit der Behandlung leiden müßte. Es ist leicht ersichtlich, wenn man das Schwanken der Dogmatik betrachtet, die einzelne Begriffe wie die Wiedergeburt, bald als einzelnes Moment aufführt bald als die Einheit mehrerer Akte, bald ihr gar keine Stelle geben will, die für andere, wie den Begriff der Erweckung, der doch mit keinem andern ganz zusammenfällt, in der Regel keinen Platz hat, wieder andere, wie Buße und Bekehrung, bald zusammenfallen läßt bald von einander unterscheidet und einander unterordnet —, daß hier eine Ueberfülle von Gesichtspunkten vorhanden seyn muß, welche nicht nur in der zufälligen Mannigfaltigkeit der dogmatischen Ansichten, sondern in dem Stoffe selbst ihren Grund hat. Und dieser Grund ist offenbar kein anderer als die Freiheit des subjektiven Lebens selbst, welches sich dem methodistischen Winkelmaße nicht fügen will. Eben dieselbe Freiheit aber ist nur denkbar unter der Voraussetzung, daß nicht nur die wesentlichen Akte der Gnade selbst, die Erwählung mit der Berufung und die Rechtfertigung feststehen, sondern auch die Thatsache der Begnadigung selbst, wie sie durch den Lebensgrund des Sakramentes gesetzt ist. Fragt man nach dem obersten Begriff des Ganzen, so werden wir wohl kurz sagen können, es

ist der Glaube. Scheiden wir auch die Rechtfertigung aus, so gehört doch der Glaube in dieses subjektive Gebiet, aber freilich nicht als Moment, sondern als das Ganze.

Das große Interesse des Lehrstückes, dessen Entwickelung in der Dogmatik bei aller Verworrenheit eine der bedeutsamsten ist, rührt eben daher, daß hier einer der Punkte ist, wo sich das subjektive Element Bahn für seine berechtigte Anerkennung bricht, und nachdem es sich in seiner Einseitigkeit geltend gemacht hat, nun doch selbst wieder zu der Grundanschauung des kirchlichen Lehrbegriffs als der allein vernünftigen und theoretisch wie praktisch wahren zurücktreibt. — Es ist noch etwa die Frage übrig, ob neben der Heilsordnung noch ein besonderes Lehrstück von der Wirksamkeit des heiligen Geistes bestehen soll, welche deßwegen häufig verneint wird, weil unter den verschiedenen Wirkungen oder Aemtern des heil. Geistes doch immer die einzelnen Lebensmomente der Heilsordnung wiederkehren. Behandelt man diese Lehre so, so ist allerdings offenbar eines neben dem andern überflüssig, und zwar, da die subjektive Fassung immer noch ein Mehreres enthalten muß, scheint die Lehre vom Wirken des heil. Geistes gestrichen werden zu müssen. Indessen läßt sich doch eine Behandlung derselben denken, bei welcher ihr ihr eigenthümliches Recht gewahrt bliebe, nämlich wenn man hier nicht sowohl die einzelnen Akte beschreibt, als vielmehr das wesentliche Verhältniß des heil. Geistes zum menschlichen Geiste selbst zum Gegenstande macht. So wird dann damit eine Grundlage für die Lehre von der Heilsordnung selbst gegeben.

Geschichtliches. Es ist in vorstehenden Andeutungen nicht von der biblischen Grundlage ausgegangen worden. Denn so reich der biblische Stoff für die einzelnen Momente der Heilsordnung ist, so wenig können wir doch in der Bibel, welche überhaupt keine Dogmatik gibt, Normen für eine methodologische Frage finden. Zwar hat man solche gesucht, und die Anknüpfungspunkte in Joh. 6, 44. Röm. 8, 29. 30. und ähnlichen Aussprüchen benützt. Allein dort ist bloß der Antheil an der Erlösung auf die göttliche Causalität zurückgeführt, hier bloß die Zusammengehörigkeit aller Heilsthatsachen ausgesprochen. Viel näher zur Anwendung liegen Stellen wie Jak. 1, 3. oder Röm. 5, 3. 4. Die Schrift stellt uns den ganzen unendlichen Reichthum des Lebens in den Wegen der Heilsordnung in einer Fülle theils von Beispielen, theils von Wahrheitsworten dar, einen viel größeren Reichthum, als ihn uns die Erfahrung des wirklichen Lebens kennen lehrt, und darum doch eine Bestätigung für ihn. Diesen möglichst in seiner Größe zu erkennen, wird die Aufgabe des rechten Schriftgebrauches in diesem Stücke seyn. Und insbesondere wird es nicht an der Bestätigung der Freiheit fehlen, wenn wir diese in ihrer Gesetzmäßigkeit zu erkennen suchen. — Die Heilsordnung als christliches Lehrstück ist auf dem Boden der evangelischen Theologie erwachsen. Die Väter der alten Kirche haben in zwangloser Weise von den Erfahrungen dieses Gebietes gesprochen. Analogieen finden sich bei ihnen einestheils in der Ausbildung der Stufen des Katechumenates und der Bußdisciplin, anderntheils in der Beschreibung der Vollendung der christlichen Erkenntniß und des christlichen Lebens im wahren Wissen (Alexandriner). — Aehnlich ist es auch in der Glanzzeit der mittelalterlichen Kirche und der scholastischen Theologie geblieben. Ein Ersatz einer Heilsordnungslehre ist die Darstellung des wachsenden und sich vollendenden christlichen Lebens, unter dem Einflusse und in den Karakteren der sieben Sakramente. Daß auch die Mystik des Mittelalters weniger die Aneignung des Heiles, als die Stufen der geistlichen Vollendung im Sinne hatte, hat Nitzsch (System der christl. Lehre S. 140) angemerkt, wir können hinzusetzen, oder: die Stufen ascetischer Bereitung. — Die Prinzipien der evangelischen Kirche mußten erst diesen Gegenstand an's Licht bringen. Der Begriff oder Entwurf der Heilsordnung findet sich zwar auch in den symbolischen Büchern noch nicht. Was man davon anführt Cat. min. 372. F. C. 670 (vgl. *Hase*, Hutterus rediv.), fällt doch eigentlich in Eine Kategorie mit den biblischen locis. Die Concordienformel ist die einzige lutherische Bekenntnißschrift, welche im zweiten Artikel nicht nur reichen Stoff für die Auffassung des Heilsweges darbietet, sondern auch auf den Aufbau dieser Lehre hindrängt, indem sie

die Grenzlinien für die Lehre vom Wirken des göttlichen Geistes am und im Menschlichen zieht. Ueberhaupt lag die Nothwendigkeit dieser Ausbildung im evangelischen Glauben, weil der ganze christliche Lebensreichthum in Rechtfertigung und Glauben zusammengedrängt war, somit im Gebiete des subjektiven Lebens, dessen Momente eben dadurch zu ihrem Rechte kamen. Die formelle Ausbildung hat aber erst mit jener Wendung in der Geschichte der lutherisch-evangelischen Dogmatik begonnen, da diese aus locis in ein analytisches System gebracht wurde. Zuvor standen die einzelnen Stoffe lose neben einander, oder sogar zerstreut von einander entfernt. Die geordnete Zusammenstellung beginnt mit Hülsemann, Calov, König, vgl. Bretschneider, system. Entw. §. 113. Schmid, Dogm. der evangel.-luth. Kirche §. 39 ff. Gaß, Gesch. der prot. Dogm. I. 362 ff. (an diesen Orten auch das Nähere über die Literatur). Der letztere Geschichtschreiber hat die Weise derselben bei Quenstedt eingehend geschildert, wiewohl er sich vorzüglich nur über das Verhältniß von Gnade und Freiheit im Heilsprozeß mehr verbreitet. Es ist hienach eine irrige Ansicht, daß der Pietismus dieses Lehrstück in der deutschen Theologie erst hervorgerufen. Vielmehr war es der eigene Bildungstrieb in der orthodoxen Dogmatik, welche jenem auch hier wie überhaupt den Stoff gab. Der weitere Verlauf zeigt dann, wie schon oben bemerkt wurde, den Trieb, die Lehre zu vereinfachen. Baier handelt noch einmal in der älteren einfachen Weise von den Momenten des Heilsweges, indem er sie zusammenstellt ohne Einheit, aber allerdings in der einmal festgesetzten Ordnung. Im dritten Theil der Dogmatik, der von der Gnade Gottes gegen den Sünder handelt, redet er zuerst von der Gnade überhaupt, von Christo, vom Glauben an Christum, dann aber von Wiedergeburt und Bekehrung, Rechtfertigung, Erneuerung und guten Werken, Wort Gottes &c. Hier ist doch Alles um die Rechtfertigung gruppirt, und alle anderen Akte sind nur Modalitäten des Vorgangs derselben, die Wiedergeburt, die vom Tode der Sünde zum Leben führt, wie die Bekehrung oder Buße, die in contritio und fides zerfällt, und deren nächstes Ziel eben die Rechtfertigung ist. Daß dabei die Bekehrung, im Unterschiede von der Wiedergeburt, nur dem Erwachsenen zukommt, bleibt ohne weitere Folgen. Denselben Weg mit denselben Begriffen verfolgt noch Buddeus (1. von der Gnade, 2. von Christo, 3. vom Glauben, Wiedergeburt und Bekehrung, 4. von der Rechtfertigung, 5. von der Heiligung), macht aber den Anfang einer folgereichen Unterscheidung, indem er den actus und status der regeneratio wohl auseinandergehalten wissen will. Dagegen hat wieder Hollaz die ausgebildete Reihe nach der Quenstedt'schen Art: vocatio, illuminatio, conversio, regeneratio, justificatio, unio, renovatio, conservatio fidei et sanctitatis, glorificatio, welche zwar die actus gratiae applicatricis repräsentiren, nämlich der gr. praeveniens, praeparans, operans etc., wobei aber doch die mehr subjektive Richtung in der Ordnung der Begriffe unschwer zu erkennen ist. Nur der Trieb zur Vereinfachung zeigt sich bei Lange (und Rambach) in der Eintheilung der Heilsordnung: 1) de vocatione et conversione, 2) de justificatione et sanctificatione, 3) de reliquis charismatibus etc. Dagegen ist die Baumgarten'sche Weise sehr karakteristisch, der zuerst den Menschen vom Stande der Unschuld und Sünde aus durch den Gnadenberuf, die Erleuchtung, Wiedergeburt, Rechtfertigung bis zur unio begleitet, später aber nach den Sakramenten nun erst von der Heilsordnung handelt unter den Titeln: a) von Buße und Bekehrung, b) Glauben, c) guten Werken, d) vom Kreuz, e) vom Gebet (hierauf von der Kirche), so daß also hier eine göttliche und menschliche Akt-Reihe ganz auseinandertreten (ähnlich wie später de Wette wollte). Die Art, wie die Heilsordnung sich im System geltend macht, erinnert an die Parallele des Religionsbegriffs, der sich allmählig seine Stellung sichert. Der Rationalismus hat den vorhandenen Begriffen den tieferen Hintergrund genommen, sie moralisch umgedeutet und nach psychologischen Schemen geordnet. Bahnbrechend ist auch hier Schleiermacher gewesen, nicht nur dadurch, daß er die Begriffe organisch zu gruppiren versucht hat, sondern daß er auch dem Ganzen als solchem eine Wurzel gegeben hat, indem er es als den Ausdruck des Lebens Christi im einzelnen Leben faßte. Daß dabei die Rechtfertigung nicht

zu ihrem Rechte kam und überhaupt das subjektive Element dominirend ist, liegt in den Voraussetzungen. Das objektive Moment ist von Nitzsch dagegen wieder mehr hervorgehoben, so jedoch, daß der Begriff der Heilsordnung dadurch nicht mehr streng abgegrenzt erscheint; andererseits ist hier namentlich ein Schritt zu der organischen und freien Auffassung des Prozesses geschehen. Aehnlich ist das Streben in Lange's Dogmatik. Uebrigens ist in neuerer Zeit verhältnißmäßig wenig für die Aufhellung des Gegenstandes geschehen. Die reformirte Auffassung der Heilsordnung in ihrer Eigenthümlichkeit und im Unterschiede von der lutherischen, von der wir ausgegangen sind, ist trefflich gezeichnet und dabei viel Licht auf den Gegenstand selbst geworfen in Schneckenburger's vergl. Darstell. des luther. und reform. Lehrbegriffs. Sie tritt trotz des Schleiermacher'schen Schema's doch auch in Schweizer, Glaubenslehre der evangel.-ref. Kirche hervor. Im Allgemeinen läßt sich sagen, daß das Interesse für die Momente der Heilsordnung ein geringeres seyn muß, je mehr die große Veränderung selbst eine transscendente ist, dagegen ist dann im Gegengewichte die Anschauung von dem Prozesse der Heiligung um so ausgebildeter. C. Weizsäcker.

Heimburg, s. Gregor v. Heimburg.

Heimsuchung Maria's, Schwestern der, s. Franz v. Sales.

Heinrich III., Sohn Konrads II., aus dem fränkischen oder salischen Hause, ist derjenige deutsche Kaiser, dem wir einen eigenen Artikel widmen, indem die anderen Kaiser desselben Namens entweder kirchlich zu wenigbedeutend sind oder das Nöthige über ihre Regierung in anderen Artikeln behandelt wird. Auch was Heinrich III. betrifft, verweisen wir zum Theil auf andere Artikel. Er regierte vom Jahre 1031 bis 1056 und erwarb sich große Verdienste um die Kirche seiner Zeit durch Bekämpfung der Simonie (s. d. Art.) und durch eine Reformation des Pabstthums, die sich vom Haupte bis zu den untersten Gliedern erstrecken sollte. Obwohl diese Reformationsversuche mit Heinrichs kühnem Plane, das abendländische Kaiserthum in seinem alten Umfange wiederherzustellen, zusammenhingen, so kann man doch nicht sagen, daß sie bloß Eingebungen der Staatsklugheit waren; sie floßen aus einer für das wahre Wohl der Kirche besorgten frommen Gesinnung, so daß er auch die härtesten Bußübungen nicht verschmähte, und während alle andere Fürsten durch Simonie sich befleckten, er von dieser Schuld sich frei erhielt. Niemals suchte er sich durch den Verkauf geistlicher Pfründen zu bereichern, und ließ sich vielmehr den Unterhalt der Geistlichen sehr angelegen seyn. Die unbescholtensten Geistlichen waren seine Freunde und er unterstützte sie in ihren Bemühungen, die Kirchenzucht wiederherzustellen; er gab überhaupt ein im Mittelalter nicht gar zu häufiges Beispiel einer nicht mit Geistesschwäche gepaarten Frömmigkeit.

Er fand die Kirche seiner Zeit in einem äußerst gesunkenen Zustande. Das allgemein herrschende Uebel der Simonie hatte die Kirche mit schlechten Geistlichen angefüllt, das geistliche Amt an Ansehen und Würde heruntergebracht, auf die Geistlichen selbst, in ihrer weltlichen Gesinnung sie bestärkend, den nachtheiligsten Einfluß ausgeübt. Drei Päbste stritten unter sich um die Oberherrschaft der Kirche: das Pabstthum war dadurch so wie durch die vorausgegangenen Greuel tief herabgewürdigt; da wurde ein frommer deutscher Kaiser der Retter der Kirche, und zwar drängte er sich nicht selbst auf, sondern er wurde von der Kirche selbst um Rettung angefleht. Dem päbstlichen Schisma wurde 1046 auf der Synode von Sutri ein Ende gemacht, der Bischof von Bamberg, Suidger, bestieg, auf Anordnung des Kaisers, den päbstlichen Stuhl (s. d. Art. Clemens II. Gregor VI.). Seitdem übte Heinrich auf die Besetzung des päbstlichen Stuhles größeren Einfluß aus als selbst Karl der Große. Die frühere Wahl durch Klerus und Volk fiel weg, der Kaiser erkor selbständig aus der Zahl der Bischöfe denjenigen, der geeignet schien. Fortan ging sein Bestreben dahin, die Simonie zu unterdrücken, und an die Spitze dieses schwierigen Geschäftes mußten die dem Kaiser ergebenen Päbste sich stellen. Unterdessen zeigte sich einige Unzufriedenheit über die große Autorität, die der Kaiser in der Kirche ausübte, in Deutschland sowohl (s. Floto S. 170) als in Rom.

Das ist wohl der Grund, warum nach dem Tode Damasus II. Bischof Bruno v. Toul, vom Kaiser zum Pabste ernannt, seine Würde nicht eher annehmen wollte, als bis Klerus und Volk in Rom ihre Zustimmung gegeben hätten; als dies geschehen, bestieg er als Leo IX. 1049 den päbstlichen Stuhl (s. d. Art. Leo IX.). Unter diesem Pabst, der die Reformation der Kirche mächtig förderte, fing nun die hierarchische Reaktion gegen den Kaiser an; im Kreise der Cardinäle sprach man es unverholen aus, daß des Kaisers Macht unberechtigt sey. Leo selbst sprach es aus, daß über den Pabst kein Sterblicher zu Gericht sitzen dürfe. Cardinal Humbert sprach in seinem Werke über die Simonie Grundsätze aus, wie sie zwanzig Jahre später kaum schärfer ausgesprochen worden sind. So erklärt es sich, daß Heinrich nach dem Tode dieses Pabstes auf die Initiative bei der Pabstwahl verzichtete. Gebhard, Bischof von Eichstädt, von einer römischen Deputation, an deren Spitze Hildebrand stand, zum Pabst verlangt, von Heinrich bestätigt, bestieg als Victor II. den päbstlichen Stuhl (1055). Im folgenden Jahre starb der Kaiser, aufrichtig betrauert vom Volke, weniger von manchen deutschen Fürsten, die er mit gewaltiger Faust im Zaume gehalten, und die wohl im Stillen bei dem Anblicke der Kaiserin Wittwe und des Knaben Heinrich IV. Befreiung aus beengenden Fesseln hoffen mochten. Die Art, wie Gfrörer in seiner allgemeinen Kirchengeschichte diesen großen Kaiser beurtheilt hat, ist auch in der Encyklop. von Wetzer und Welte nicht gebilligt worden. Mit Recht sagt sie, daß es keine überflüssige Bedenklichkeit seyn möchte, den Berichten einzelner Chronisten, besonders solcher, die als Wälsche den deutschen Kaisern überhaupt abhold waren, nicht überall unbedingten Glauben beizumessen. — S. Stenzel, Geschichte Deutschlands unter den fränkischen Kaisern, 1. Bd. 1827. Floto, Kaiser Heinrich der Vierte und sein Zeitalter. 1. Bd. 1855.

Heinrich IV., deutscher Kaiser, s. Gregor VII.

Heinrich V., deutscher Kaiser, s. Investitur und Streit darüber.

Heinrich I., König von England, s. Anselm von Canterbury, und Investitur und Streit darüber.

Heinrich II., König von England, s. Becket, Thomas.

Heinrich VIII., König von England, s. England, Reformation.

Heinrich IV., König von Frankreich, s. Französische Reformation.

Heinrich von Gent (Henricus de Gandavo), ward 1222 in der Nähe von Gent in Muda geboren, nach seinem Familiennamen auch Heinrich Göthals (Henricus Bonicollius) genannt. Ein Schüler Alberts des Gr. trat er in Paris, wo er an der Sorbonne über Theologie und Philosophie Vorlesungen hielt, als ein gefeierter Vertreter der Scholastik auf und erhielt den Ehrennamen *Doctor solemnis.* Er trat als Gegner gegen den Determinismus des Joh. Duns Scotus auf, und Ritter (Gesch. der Philos. Bd. VIII. p 355.) bezeichnet insbesondere seine Ideenlehre als merkwürdig, welche, an die Platonische erinnernd, doch von ihr darin abweiche, daß sie dem Menschen keine natürliche, sondern nur übernatürliche Erkenntniß der Ideen zuschreibe, dagegen alles natürliche Erkennen nur für flüssige Vorstellung halte wegen der Veränderlichkeit der Seele und der sinnlichen Gegenstände. Seine Schriften sind: Summa theologiae und Quodlibeta theologica, Commentarien über Aristoteles Physik und Metaphysik, eine Biographie des h. Eleutherus, de viris illustribus s. de scriptoribus ecclesiasticis. Er starb den 29. Juni 1293 als Archidiakon zu Tournay. Vgl. *Du Pin,* nouv. biblioth. des aut. ecclés. T. X. p. 85. *Cave,* script. eccles. hist. liter. p. 649. T. P.

Heinrich von Gorcum (Henricus Gorcomius s. Gorichemius) hatte seinen Namen von seiner Geburtsstadt Gorcum in Holland, lebte in der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts als ausgezeichneter Philosoph und Theolog, und war zuletzt Vicekanzler der Akademie zu Köln. Er schrieb: Tractatum de superstitiosis quibusdam casibus seu caeremoniis ecclesiasticis; de celebritate festorum; conclusiones et concordantias bibliorum; contra Hussitas; auch commentirte er theilweise den Aristoteles, Thomas

von Aquino und Petrus Lombardus. Vgl. Trithem. de script. eccl. und *Cave*, hist. liter. in append. p. 118. P.

Heinrich von Hutingdon, Archidiakonus der Diöcese von Hutingdon, früher Canonicus von Lincoln, lebte in der Mitte des zwölften Jahrhunderts unter der Regierung des Königs Stephan, und schrieb verschiedene Geschichtswerke, worunter das berühmteste seine Geschichte von England in zehn Büchern. Die Historia Anglorum beginnt mit dem Jahr der Landung des Julius Cäsar, und ist bis zum Jahr 1154 fortgeführt. Heinrich widmete sein Werk demselben Bischof Alexander von Lincoln, welchen auch Galfried von Monmouth in einigen Büchern seiner historia Britonum anredet. Wilhelm von Malmesbury nennt Heinrich mit Anerkennung, die spätern englischen Chronisten schrieben ihn häufig ab, und sein Werk hat noch jetzt für den Historiker dadurch besondern Werth, daß er zu demselben schon normannische Quellen benützt zu haben scheint. Seine Geschichte läßt überall den vaterlandsliebenden, geistlichen wie weltlichen Unterdrückern abholden Angelsachsen erkennen. Lappenberg (Gesch. v. England I. S. LX.) sagt über ihn: „seine Chronologie ist höchst verworren und oft unrichtig, sowie häufig auch die genealogischen Nachrichten.“ Das Werk ist in der Sammlung von Henry Savile: Rerum anglicarum scriptores post Bedam praecipui (Lond. 1596.) abgedruckt. Außerdem wird von ihm noch ein Libellus de contemtu mundi in D'Achery Spicileg. mitgetheilt. P.

Heinrich der jüngere, Herzog v. Braunschweig, s. Braunschweig, Bd. II. S. 339.

Heinrich von Kettenbach, s. Kettenbach.

Heinrich von Langenstein, so genannt, weil er entweder in dem gleichnamigen Dorfe unweit Kirchhain in Oberhessen oder im Schooße einer alten ausgestorbenen adeligen Familie gleichen Namens geboren war, studirte in Paris, wurde daselbst um das Jahr 1363 Magister und Lehrer der Philosophie, 1375 Licentiat der Theologie, lehrte in beiden Eigenschaften, und gelangte zur Würde eines Vicekanzlers der Universität. Vom Herzog Albrecht III. von Oesterreich 1390 an die neugestiftete Hochschule in Wien berufen, lehrte er daselbst Theologie, Astronomie, Mathematik, Physik u. A., wurde 1393 Rektor und starb 1397. Es erhellt aus der letzteren Angabe, daß er eine sehr ausgebreitete wissenschaftliche Bildung besaß; es wird von ihm gerühmt, daß er es war, der das Studium der Mathematik und Physik nach Wien und so nach Deutschland verpflanzte. In einer eigenen Schrift suchte er 1368 die abergläubige Vorstellung von den Kometen zu widerlegen. Eine andere Schrift ist contra astrologos gerichtet. Derselbe war auch als Jurist thätig, wie sein handschriftlich in Wien vorhandener tractatus de contractibus emtionis et venditionis beweist. In seiner theologischen Schriftstellerei ist besonders wichtig sein consilium pacis de unione ac reformatione ecclesiae in concilio universali quaerenda vom Jahr 1381. (Bei Hermann von der Hardt Tom. II. rerum conc. oecum. const. zu Anfang.) Diese Schrift, welche das Verderben der Kirche scharf zeichnet und rügt, enthält die Grundsätze, welche Gerson (der sich auf Heinrich von Langenstein beruft) in mehreren Schriften entwickelte, und welche auf den allgemeinen Concilien des 15. Jahrhunderts zur Anwendung kamen. Die sonstigen theologischen Arbeiten des Mannes sind von sehr untergeordneter Bedeutung; viele sind noch nicht gedruckt. Beachtung verdient die summa de republica, eine politische, aus den schlagendsten Stellen der h. Schrift und der Classiker gezogene Chrestomathie. Am meisten bekannt und zu seiner Zeit gebraucht waren seine secreta sacerdotum, quae in missa teneri debent. Vergleiche über ihn und seine Schriften: Fabricius, bibl. med. et inf. lat. lib. VIII. Hermann von der Hardt l. c. prolegomena p. 10 sq. den Artikel von Rommel bei Ersch und Gruber. Heinrich von Langenstein heißt auch Heinrich von Hessen, und zwar der ältere, im Unterschied von einem andern Heinrich von Hessen, der jüngere genannt, Kartheuser und Prior des Marienklosters in Geldern, theolog. Lehrer und fruchtbarer Schriftsteller, † c. 1427. H.

Heinrich von Lausanne, Henricianer. Heinrich, nach dem Orte seines ersten Auftretens „von Lausanne“ genannt und dem Cluniacenserorden angehörig, griff mit

Eifer und vielem Nachdrucke den in äußerlichen Ceremonieen und todten Mechanismus versunkenen Cultus seiner Zeit und die Gebrechen der Geistlichkeit an, machte sich dadurch der herrschenden Kirche im höchsten Grade verhaßt und wurde von ihr mit seinen Anhängern, den Henricianern, als ein höchst gefährlicher Ketzer angefeindet und verfolgt. Das Feld seiner Thätigkeit war im südlichen Frankreich und sein Auftreten fällt in die Jahre 1116—1148; über ihn berichten die Acta Episcoporum Cenomanensium cap. 35. de Hildeberto Episc., in Mabilloni Vetera Analecta T. III. p. 312, und der hl. Bernhard in seinen Briefen, Epist. 241. ad Hildephonsum Comitem S. Aegidii (1147). Heinrich legte seine Mönchskleidung ab, verließ das Kloster, zog in der Umgegend von Lausanne umher, predigte mit hinreißender Beredtsamkeit und gewann sowohl durch seine Predigten, als auch durch seine strenge Lebensweise nicht bloß vieles Volk, sondern auch viele Geistliche. Dies war namentlich in Mans (Cenomanis) der Fall, wo ihn selbst der Bischof Hildebert aufnahm und das Volk gegen die der herrschenden Kirche anhängenden Priester so aufgeregt wurde, daß es gegen diese die heftigsten Drohungen ausstieß, die auch zur That geworden seyn würden, wenn es nicht durch weltliche Obrigkeiten noch verhindert worden wäre. Heinrich drang auf die Entäußerung von Gütern und Reichthümern, verwarf die Verdienstlichkeit der äußeren Werke in Almosen, Opfern, Fürbitten für die Todten, bestritt die Nothwendigkeit des fremden Glaubens bei der Taufe kleiner Kinder zur Seligkeit derselben, läugnete, daß Leib und Blut Christi im Abendmahle geopfert würden, verbot die Verehrung und Anbetung des Kreuzes, untersagte es, den Priestern Oblationen, Erstlinge und Zehnten zu geben, und bekämpfte die Unsittlichkeit der Geistlichen, deren Achtung immer mehr schwand. Sein Einfluß auf das Volk war so groß, daß er dasselbe ganz nach seinem Willen leitete (ex jussu illius plebis actio pendebat universa et affectus). Hildebert ging bald darauf nach Rom, nach seiner Rückkehr aber mußte auch er die Folgen der bisherigen Wirksamkeit Heinrichs und der Anhänger desselben empfinden, denn das Volk wollte seinen Segen nicht empfangen und erklärte ihm, daß es in Heinrich einen Priester und Anwalt habe, der ihn an Ansehen, Ehrbarkeit und Wissenschaft übertreffe, dessen Lehren von den gottlosen Priestern widersprochen würde, den diese verwünschten, weil er ihr böses Wesen mit dem Geiste eines Propheten bekämpfe und ihre Unenthalsamkeit verdamme. Dieser Wirksamkeit Heinrichs konnte und mochte Hildebert nicht länger nachsehen, es gelang ihm, den erbitterten Gegner der herrschenden Kirche und des Klerus aus seiner Nähe zu entfernen, aber der Same, den Heinrich ausgestreut hatte, wucherte im Herzen des Volkes fort. Wahrscheinlich schloß sich Heinrich jetzt an Peter von Bruis an, der in ähnlicher Weise die Kirche bekämpfte und 1124 zu St. Gilles als Ketzer verbrannt wurde. Dann wirkte Heinrich mit vielem Erfolge in Poitiers und Bourdeaux, der herrschende Klerus aber war nicht im Stande, ihn und seine Lehren zu unterdrücken. Während er in der Provence seine Lehren ausbreitete, wurde er von dem Erzbischof von Arelate zur Haft gebracht und auf dem Concil zu Pisa 1134 unter Innocenz II. als Ketzer zum Gefängnisse verurtheilt, doch wieder freigelassen, als er sich einen anderen Aufenthaltsort suchen wollte (permissio concessa est abeundi ad aliam provinciam). Kaum frei geworden, fing er seine frühere Thätigkeit von Neuem an mit gleich großem Erfolge, namentlich in Languedoc. Während damals Hugo, Erzbischof von Rouen, seine Dogmatum christianae fidei contra haereticos sui temporis Lib. III. (1145) auch gegen Heinrich und die Henricianer richtete, sandte Pabst Eugen III. den Cardinal Albericus, Bischof von Ostia, und den heil. Bernhard zur Unterdrückung der Ketzer aus. Bernhard richtete das oben erwähnte Schreiben an Hildephons, Grafen von St. Gilles und Toulouse, der den Heinrich begünstigte und sprach sich gegen diesen nicht ohne Leidenschaftlichkeit und mit ungerechten Anklagen aus. Den päbstlichen Legaten gelang es, Heinrich gefangen zu nehmen, der nun dem Bischofe von Toulouse zur Bestrafung übergeben wurde, aber bald darauf starb, doch hatten in ihm und seinen Lehren die jetzt auch im südlichen Frankreich sich ausbreitenden Katharer, deren Hauptsitz Toulouse war, eine starke Stütze gefunden. Unrichtig ist die gewöhnliche Angabe, daß Heinrich

vom Pabste Eugen III. auf dem Concil zu Rheims der Ketzerei überwiesen und im Gefängnisse des Erzbischofs von Rheims gestorben sey. Vgl. Ch. U. Hahn, Gesch. der Ketzer im Mittelalter, bes. im 11., 12. u. 13. Jahrh. Stuttg. 1845 u. 1847. I. Geschichte der neumanichäischen Ketzer. S. 450. Neudecker.

Heinrich der Löwe, der Sohn Heinrichs des Stolzen oder Großmüthigen, Herzogs in Bayern und Sachsen, und Gertrudens, der reichen Erbtochter des deutschen Kaisers Lothar II., wurde im Jahre 1129 wahrscheinlich zu Ravensburg in Schwaben geboren. Frühzeitig in allen ritterlichen Künsten mit Sorgfalt geübt, erhielt er seine erste wissenschaftliche Bildung, einer im Leben Meinwerk's enthaltenen Nachricht zufolge, in der Stiftsschule zu Hildesheim; verlor aber seinen Vater schon als zehnjähriger Knabe im Jahre 1139 durch einen plötzlichen Tod, nachdem derselbe im Kampfe mit dem hohenstaufischen Hause vom Kaiser Konrad III. seiner Herzogthümer entsetzt und in die Reichsacht erklärt war. Um seine Ansprüche an die vom Vater ererbten Rechte geltend zu machen, trat der fürstliche Jüngling, von seinem Oheim Welf von Altdorf kräftig unterstützt, voll Muth und Entschlossenheit auf, ward 1142 auf dem Reichstage zu Würzburg als Herzog von Sachsen anerkannt und begann nun, schon im Jugendalter für's Leben gestählt, seine Heldenlaufbahn mit glücklichen Thaten im nördlichen Deutschland, worauf er nach dem Tode seiner Mutter, die sich mit dem Markgrafen Heinrich Jasomirgott von Oestreich wieder verheirathet hatte, nach Bayern zog, um auch dieses Herzogthum wiederzugewinnen. Im J. 1144 fing er an sich Herzog von Sachsen und Bayern zu nennen und stärkte seine Macht 1148 durch die Vermählung mit Klementia, der schönen Tochter des mächtigen Herzogs Konrad von Zähringen, eines Stammfeindes der Hohenstaufen. Doch gelangte er erst 1156 in den unbestrittenen Besitz beider Herzogthümer, nachdem er sich in Italien durch seine entschlossene Tapferkeit und ausdauernde Thätigkeit den Dank des ihm nahe verwandten und innigvertrauten Kaisers Friedrich I. erworben hatte. Rasch stieg er seitdem an Macht und Ansehen im deutschen Reiche empor; kein Fürst stand so mächtig neben dem Kaiser, keiner gebot über so viele Länder und genoß in so hohem Grade die Achtung des Reichsoberhauptes, wie die Liebe und das Vertrauen seiner Völker. Die Städte München, Lübeck, Braunschweig und Hamburg verdanken ihm theils ihre Entstehung, theils ihre spätere Blüthe; er beförderte mit Umsicht Handel, Gewerbe und Ackerbau und galt allgemein für die Stütze der Größe des Nordens, in welchem er, Sachsen und die Slavenländer umfassend, ein eigenes Königthum sich zu gründen gedachte. Indessen dauerte sein Glück nicht lange. Denn als er, durch Selbstsucht und Eigenwillen verleitet, dem Kaiser im J. 1176 bei einer persönlichen Zusammenkunft in Bayern den erbetenen Zuzug gegen die Lombarden standhaft verweigerte, und dieser nach dem bei Legnano erlittenen Unglücke seine feindselige Gesinnung gegen ihn offen an den Tag legte, erwachte sofort der lange gehegte Haß und Neid der deutschen Fürsten, besonders der hohen Geistlichen, deren Uebergriffe er stets mit Nachdruck zurückgewiesen, gegen den Uebermächtigen in aller Stärke, und überall rüsteten sich alte und neue Feinde gegen ihn, welche es endlich nach harten Kämpfen dahin brachten, daß der Kaiser im J. 1180 auf dem Fürstentage zu Würzburg über ihn die Reichsacht, die Entsetzung aller Ehren und Würden und den Verlust aller dem Reiche zu Lehen gehenden Güter aussprach. Seine Länder wurden jetzt zerstückelt und getheilt, und seine Macht blieb gebrochen, während er selbst mit den Seinigen eine Zeit lang bei dem Könige Heinrich von England, dem Vater seiner zweiten Gemahlin Mathilde, Schutz und Unterhalt fand, dann aber, ausschließlich auf seine Erbländer beschränkt, den Rest seiner Tage, mit der Verschönerung der Kirchen, der Unterstützung der leidenden Armen und der Erleichterung der Lasten seiner treuen Unterthanen eifrig beschäftigt, in seiner Hofburg zu Braunschweig verlebte, wo er am 6. August 1195 im Alter von 66 Jahren starb. Seine edle Gemahlin Mathilde war längst vor ihm während seiner Verbannung im J. 1189 dem Grame über das traurige Loos ihres Hauses erlegen aus dem Leben geschieden; aber

er hinterließ drei kräftige Söhne, Heinrich, Otto und Wilhelm, welche die Vorsehung zu bedeutenden Schicksalen bestimmt hatte.

Heinrich der Löwe war von der Natur zum Krieger und Herrscher geboren und gehört ohne Widerrede durch die glänzenden Vorzüge seines Geistes und Körpers, durch seine heldenmüthigen Thaten und den ergreifenden Wechsel seiner Schicksale zu den merkwürdigsten und größten Fürsten des Mittelalters. Doch haben wir hier, dem Zwecke der theologischen Realencyklopädie gemäß, unsere Aufmerksamkeit nicht auf seine bedeutende und einflußreiche Stellung im deutschen Reiche im Allgemeinen, sondern hauptsächlich auf seine Verdienste um die Verbreitung des Christenthums unter den slavischen Völkern in Norddeutschland, sein Verhältniß zur Kirche und seine Pilgerfahrt nach dem gelobten Lande zu richten.

Die Wenden, Wagrier, Obotriten und Luticier, einzelne Zweige des großen Slavenstammes, waren, gleich den übrigen slavischen Völkerschaften, seit der Mitte des 6. Jahrhunderts in Deutschland eingedrungen und hatten sich an der Grenze von Sachsen und Thüringen festgesetzt. Ebenso tapfer und kraftvoll, als treulos und grausam und einer rohen, durch häufige Menschenopfer befleckten Götterverehrung ergeben, beunruhigten sie die christlichen Sachsen und Thüringer fast ununterbrochen durch ihre verheerenden Raubzüge, bis die sächsischen Kaiser die vereinigte Macht der Deutschen gegen sie richteten, und alle Mittel versuchten, sie zur Annahme des Christenthums zu zwingen. Nur mühsam erwehrten sie sich von nun an der Deutschen und mußten es geschehen lassen, daß der Kaiser Otto der Große, um die mit dem Schwerte eroberte Herrschaft zu sichern, die christliche Taufe erzwang und Bisthümer sowohl zum Schutze der Kirche als zur Erhaltung der Zwingherrschaft errichtete. Jedoch sagten sie sich schon im J. 983 unter Mistewoi von der deutschen Herrschaft gewaltsam wieder los und trieben ihren Haß gegen das aufgedrungene Christenthum so weit, daß sie ihren eigenen Fürsten Gottschalk, welcher die zertheilten Stämme zu einem Reiche verbunden und das Wohl seiner Unterthanen durch eine nationale Begründung des Christenthums zu befördern ernstlich gestrebt hatte, mitten in seinem edlen Bemühen 1066 ermordeten und die heidnischen Altäre mit dem Blute christlicher Priester auf's Neue einweiheten. Zwar bewirkte seit dem Jahre 1124 der von dem Herzoge Boleslaw III. eingeladene Bischof Otto von Bamberg die Taufe der Pommern (vgl. Sell, Otto von Bamberg, Stettin 1792), und auch Heinrich des ermordeten Gottschalk's Sohn, der erste allgemeine König der Wenden, zeigte sich mit Hülfe des würdigen Wendenapostels Vicelin für die Befestigung des Christenthums unter den Wagriern, Obotriten und Polaben thätig. Als aber nach dessen Tode die dem alten Götterdienste treu ergebenen Fürsten Pribislaw und Niclot die Herrschaft erlangten, dem Christenthume den Untergang drohten und die verheerenden Raubzüge wieder begannen, da vereinigte sich in demselben Jahre, in welchem der Kaiser Konrad III. das Kreuz nahm (1147), in Magdeburg ein anderes zahlreiches Kreuzheer unter dem jungen Heinrich dem Löwen, dem Herzoge Konrad von Zähringen, dem Erzbischofe Adelbert II. von Bremen und mehreren Verbündeten zum Kampfe gegen die Obotriten und Wenden, überschritt die untere Elbe und drang gegen den Obotritenfürsten Niclot bis zu den festen Demmin und Dobin vor. Obgleich die unter sich bald uneinigen Verbündeten noch vor der Eroberung derselben durch zunehmenden Mangel an Lebensmitteln zum Rückzuge gezwungen wurden und von den Slaven weiter nichts als die Zusage der Auslieferung der Gefangenen und der Annahme des Christenthums erhielten, so blieb doch das ganze Unternehmen nicht ohne wichtige Folgen für die Zukunft. Denn der Herzog Heinrich hatte durch dasselbe die von den Slaven besetzten Länder kennen gelernt und schob seitdem mit jedem Jahre die Grenzen tiefer in das Gebiet derselben von der Eider bis zur Peene, brachte in die eroberten Besitzungen fleißige Anbauer aus Westphalen und den Niederlanden und rächte jede Uebertretung der vorgeschriebenen Verträge mit schweren Geldbußen, durch welche er seine Hausmacht vermehrte. Zugleich stellte er zur Befestigung des Christenthums die nach Gottschalk's Tode eingegangenen Bisthümer

Aldenburg, Mecklenburg und Ratzeburg wieder her, gerieth aber darüber mit dem Erzbischofe Hartwig, welcher nach dem Beispiele seines großen Vorgängers Adelberts I. die Herrschaft der bremischen Kirche über das Slavenland und den scandinavischen Norden in Anspruch nahm, in einen hartnäckigen Streit, der erst dann beseitigt wurde, als der Kaiser Friedrich I. zu Worms dem Herzoge das Recht ertheilte, gleich dem Oberhaupte des Reiches in den von ihm oder seinen Vorfahren eroberten überelbischen Ländern Bisthümer und Kirchen zu gründen, mit Gütern zu belehnen und mit Vorstehern zu versehen *). Auch brachte Heinrich das mit der Huldigung und Unterthänigkeit verbundene Investiturrecht sogleich durch die Gründung und Ausstattung des Bisthums Ratzeburg, sowie durch die Ernennung des frommen Evermodus, eines Schülers und Freundes des heiligen Norbert, zum Vorsteher desselben in Anwendung, worauf er nach dem am 12. December 1154 erfolgten Tode des ersten slavischen Kirchenhelden Vicelin, während seiner Anwesenheit beim Kaiser in Italien, zum Aerger des Erzbischofs Hartwich seinen treuen Kapellan Gerold vom Pabste Adrian selbst zum Bischofe von Aldenburg weihen ließ. Wie schwer indessen ungeachtet der eifrigen Bemühungen der Geistlichen der Geist des Christenthums in den verhärteten Gemüthern der Slaven Eingang fand, sollte der Herzog zu seinem Schmerze und Unwillen später erfahren, als er die obotritischen Fürsten Pribislaw und Niclot, um ihnen die Aufrechterhaltung des Friedens und die Beförderung des Evangeliums dringend zu empfehlen, zu sich nach Erteneburg berief, und Niclot auf seine herzliche Ermahnung ihm in allem Ernste erwiederte: „Der Gott im Himmel sey dein Gott, du aber sey unser Gott, und das genügt uns; bete du jenen an, wir aber wollen fortan dich anbeten.“ („Sit Deus, qui in coelis est, Deus tuus, esto tu Deus noster et sufficit nobis; excole tu illum, porro nos te excolemus.“ Helmold I, 83.)

Bei solchen beschränkten Religionsansichten kann es nicht befremden, wenn die zum Wortbruche überdies geneigten Slavenfürsten jede Gelegenheit benutzten, sich zu empören und mit der Fremdherrschaft den Zwang des Christenthums abzuwerfen. In der That erhielt Heinrich auch schon im J. 1159, als er eben mit dem Kaiser in Italien war, die Nachricht von einer Empörung der räuberischen Wenden und sah sich alsbald nach seiner Rückkehr genöthigt, einen Zug gegen den Fürsten Niclot zu unternehmen. Mit einer Geldsumme von dem Dänenkönige Waldemar unterstützt, unterwarf er sich nach einigen Kämpfen, in welchen Niclot das Leben einbüßte, in wenigen Wochen das Land der Obotriten und erbaute und befestigte zu dessen Sicherheit (1160) Schwerin. Hierauf setzte er in den eroberten oder erbauten Burgfesten sächsische Grafen und Ritter ein, schenkte ihnen bedeutende Besitzungen und überließ einen Theil des geräumigen, frucht- und weidereichen Landes deutschen Ansiedlern. Ebenso ertheilte er dem Bischofe Gerold die Erlaubniß, den alten Bischofssitz in Aldenburg zu größerer Sicherheit in das volkreichere und stärker befestigte Lübeck zu verlegen und daselbst eine reich ausgestattete Kirche zu errichten. Allein trotz aller mit Umsicht getroffenen Vorkehrungen erregten im J. 1163 Niclots Söhne Wertislaw und Pribislaw einen neuen Kriegssturm, der sich, obgleich sie besiegt wurden, unter furchtbaren Grausamkeiten im folgenden Jahre wiederholte. Diesmal drang der Herzog mit den ihm verbündeten Dänen nach der Einnahme des festen Platzes Demmin bis in die Nähe von Stolpe vor und zwang den Fürsten Pribislaw und dessen Hülfsgenossen, die Herzoge von Pommern, den Frieden zu versprechen und durch Geld und Geißeln zu befestigen. Gleichwohl benutzten die norddeutschen Slaven im J. 1180, als Heinrich der Löwe in die Acht erklärt war, diese günstige Gelegenheit auf's Neue zum Abfalle, und noch mehrere Menschenalter vergingen, ehe unter

*) *Helmoldi* chronicon Slavorum I, 87.: „Obtinuit apud Caesarem auctoritatem episcopatus suscitare, dare et confirmare in omni terra Slavorum, quam vel ipse vel progenitores sui subjugaverint in clypeo suo et jure belli. Die noch jetzt im Archive zu Wolfenbüttel befindliche kaiserliche, mit goldener Bulle versehene Urkunde darüber ist abgedruckt in den Origg. Guelf. T. III. p. 27.

ihnen der heidnische Götzendienst und Aberglaube überwunden und dem Christenthume die unbestrittene Herrschaft gesichert wurde.

Wie sich Heinrich der Löwe durch die Unterwerfung der Slaven und die in ihrem Lande getroffenen Einrichtungen ein dauerndes Verdienst um die Verbreitung des Christenthums erwarb, so bewährte er auch seinen frommen Rittersinn durch seine Pilgerfahrt nach Jerusalem. Es war im Anfange des Jahres 1172, als er, nachdem er auf die Zeit seiner Abwesenheit für die Sicherheit und Ruhe umsichtig gesorgt und die Regierung über seine sächsischen Länder dem ebenso besonnenen als thatkräftigen Erzbischofe Wigmann von Magdeburg übertragen hatte, mit einem zahlreichen Gefolge von Geistlichen, geharnischten Edlen und Mannen von Braunschweig nach Regensburg zog, wo sich ihm viele bayer'sche Große zugesellten. Von hier ging er, von nicht weniger als 1200 wohlgerüsteten Streitern umgeben, über Passau und Kloster Neuburg, der Grabstätte seiner 1143 verstorbenen Mutter, nach Wien. Daselbst vereinigte sich mit ihm der Bischof Konrad von Worms, welcher mit einer kaiserlichen Botschaft von Friedrich I. an den griechischen Kaiser Emanuel beauftragt war. Unter der gastlichen Fürsorge und der Begleitung des Herzogs Heinrich Jasomirgott wurde darauf die Wasserfahrt auf der Donau bis Gran in Ungarn, und von da nicht ohne mannigfaltige, bald von den schroffen Uferfelsen des Flusses, bald von den raubsüchtigen Serbiern verursachte Gefahren in das Gebiet des griechischen Kaisers fortgesetzt. Da der Herzog einige Vertraute mit kostbaren Geschenken an den Kaiser vorausgeschickt hatte, so fand er mit seinem Gefolge überall in den Städten eine festliche Aufnahme. Am prächtigsten war der Empfang in Konstantinopel selbst, wo er mit den Seinigen kurz vor dem Osterfeste ankam und glänzend beschenkt und bewirthet wurde. Während des herrlichen Mahles, welches der Kaiser in der Mitte der Großen seines Reiches seinen Gästen im Palaste gab, ward die Unterhaltung sehr lebhaft, und mit staunender Bewundernng vernahmen die griechischen Geistlichen die gelehrten Beweise, welche der beredte Abt Heinrich aus Braunschweig gegen sie zur Vertheidigung der römisch-katholischen Glaubenssätze aus Stellen der heiligen Schrift und der alten Kirchenväter geltend zu machen wußte. Von Konstantinopel fuhr der Herzog mit seiner Pilgerschaar nach gegenseitigem Austausche auserlesener Geschenke auf einem kaiserlichen, mit allen Bedürfnissen reichlich ausgestatteten Schiffe nach Asien hinüber, wo er unter großen Gefahren eines Schiffbruches zu Akkon landete und sogleich nach Jerusalem eilte. Hier kamen ihm die Tempelherren und Johanniterritter mit einer großen Volksmenge entgegen und führten ihn und die Seinigen jubelnd in die Stadt, an deren Thoren die Geistlichkeit, Hymnen singend, seiner harrte. Zwei Monate weilte er in der heiligen Stadt und deren Umgegend als Gastfreund des Königs Amalrich, der ihm zu Ehren ein dreitägiges Festmahl gab. Hochgeehrt von dem Patriarchen und stets begleitet von angesehenen Geistlichen, besuchte er alle durch Christus und die Apostel geheiligte Orte, beschenkten sie sowie die Diener der Kirche mit bedeutenden Geldsummen und machte zum bleibenden Andenken reiche Stiftungen, deren treue Fürsorge er dem Patriarchen dringend empfahl. Darauf trat er in ehrenvoller Begleitung der Tempelherren die Rückkehr über Antiochien, damals der prächtigsten Stadt des Orients, dann über Tyrus und Akkon an. Indessen wurde hier seine Freude durch den Tod mancher Getreuen, welche den Beschwerden der Reise und des ungewohnten Klima's erlagen, sehr getrübt. Auf der Straße über Seleucia erreichte er sodann Tarsus in Cilicien, wohin ihm der Sultan von Ikonium ein Geleit von 500 türkischen Reitern entgegensandte, um ihn gegen alle Gefahren zu schützen. Ebenso bewährte der Sultan von Axarata in Heraklea (Erekli), welcher sich der Verwandtschaft mit dem Herzoge rühmte, die orientalische Gastlichkeit durch reiche Geschenke von prächtigen Pferden und anderen seltenen oder kostbaren Gegenständen. Auch gab derselbe, obgleich er dem Versuche seiner Gäste, ihn zum Christenthume zu bekehren, mit Klugheit und Würde auswich, auf des Herzogs Bitten alle seit vielen Jahren in seinem Lande gefangen gehaltenen Christen ohne Lösegeld frei. Ungefährdet setzten die Pilger von da ihre Rückreise über Nicäa nach Konstantinopel fort, woselbst sie auch diesmal vom

Kaiser Emanuel auf's Ausgezeichnetste aufgenommen und mit vielen Ehrenbezeugungen und Geschenken in ihre Heimath entlassen wurden. In Ungarn vom Könige Bela III. freundlich empfangen und bis zur östreichischen Grenze sicher geleitet, erreichten sie glücklich Bayern, wo sie zu Augsburg vom Kaiser und der jubelnden Volksmenge begrüßt wurden. Von hier kehrte Heinrich der Löwe im Anfange des Jahres 1173 zu seiner Familie und seinen treuen sächsischen Unterthanen wohlbehalten nach Braunschweig zurück, erfreute sich des Wohlseyns seiner geliebten, während seiner Abwesenheit von einer Tochter glücklich genesenen Gemahlin Mathilde und schenkte in frommer Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Gott die mitgebrachten Reliquien und Prachtgewänder der bald darauf erbauten Domkirche von St. Blasien. (*Schmidt*, Henrici Leonis iter Hierosolym. Helmst. 1711. 4.)

Quellen: *Helmoldi* Chronicon Slavorum und *Arnoldi* Lubeccensis Contin. (bis 1209) bei *Leibnit.* Scriptt. Brunsv. T. II.; *Patje*, Recherches historiques et philosophiques sur les causes de la grandeur et des revers de Henri le Lion. Hannovre 1786. 8.; Böttiger, Heinrich der Löwe, Herzog der Sachsen und Bayern. Hannov. 1819. 8.; Fr. v. Raumer, Geschichte der Hohenstaufen. 2. Aufl. Thl. 2.; Havemann, Gesch. der Lande Braunschweig und Lüneburg, Bd. 1. Göttingen 1853. G. H. Klippel.

Heinrich von Zütphen, s. Hardenberg, Dr. und Moller.

Helbon (חֶלְבּוֹן) ist der Name eines Ortes, dessen Wein nach Ezech. 28, 17. durch die Damaskener auf den Markt von Tyrus gebracht wurde. Die Lokalität hat erst neulich Robinson auf seiner zweiten Reise (s. Zeitschr. d. deutsch-morgendl. Gesellsch. VII. S. 69 f.) wieder aufgefunden und nachgewiesen in einem Dorfe gleichen Namens im NW. von Damask, das noch heute durch seinen Wein berühmt ist. Ehemals hielt man Helbon für das heutige Haleb, das ebenfalls Wein produzirt (so z. B. noch Hoffmann in d. Hall. Allg. Encykl. II. Th. 5 S. 52 f., Gesenius u. a.); man combinirte dann damit das von Ptol. 5, 15. 17. genannte *Χαλυβὼν*, Hauptort einer nach ihm benannten syrischen Provinz, dessen Wein auch Strab. XV. S. 735 rühmt. Allein Ptol. 5, 15. 13. unterscheidet *Χαλυβὼν* ausdrücklich von „Beroia," welches die Byzantiner für den alten Namen des erst im Mittelalter zur Blüthe gekommenen Haleb erklären. Auch das *Χαλυβὼν* des Ptolem. scheint aber zu nördlich gelegen zu haben, als daß es mit dem heutigen Helbon, in dem wir unbedenklich das bei Ezech. erwähnte erkennen, identifizirt werden könnte. S. *Bochart*, hieroz. I. p. 543 sq. Winer, RWB. Ritter, Erdk. XVII. 2 S. 1319 ff. Rüetschi.

Helding, Michael, s. Sidonius.

Helena, d. h. Die katholische Kirche verehrt drei heilige Helenen, alle von hohem Stande, eine russische, eine schwedisch-seeländische und die Mutter Constantins d. Großen, geboren um 274. Gloucester, Trier, Obermösien und Bithynien streiten sich um die Ehre, ihre Heimath zu seyn, nach den Einen war sie aus hoher Familie, nach den Andern und namentlich nach den Aelteren von bürgerlicher Herkunft (eine Hirten- oder Wirthstochter, vergleiche den Art. „Constantin" S. 131); Constantius Chlorus soll sie um ihrer Schönheit willen geheirathet haben. Vielleicht ist es ein Mißverständniß, daß sie Anfangs nur sein Kebsweib soll gewesen seyn; denn vor dem römischen Gesetze wurden wegen ihrer Armuth unebenbürtige Weiber mit einem zweideutigen Namen bezeichnet. Als Constantius zum Cäsar erhoben war, wurde das Schicksal Josephinens das ihrige, sie mußte der Tochter des Maximian weichen. Sie lebte — vielleicht im Trier'schen, zurückgezogen, bis ihr Sohn sie an seinen kaiserlichen Ehren großen Antheil nehmen ließ; er erhob sie auch zur Augusta und ließ ihr zu Ehren Münzen schlagen. Ungewiß ist, ob zuerst die Mutter oder der Sohn dem Heidenthume absagte. Sie wirkte besänftigend auf das tyrannische Gemüth ihres Sohnes, welcher sie durch die Hinrichtung ihres Enkels Crispus tief gekränkt hatte. Die großen Mittel, über welche er sie verfügen ließ, benützte sie zur Mildthätigkeit und zur Erbauung oder Ausschmückung von Kirchen. Besonders berühmt ist ihre Wallfahrt in das gelobte Land um 325, wo sie aus dem Schutt eines heidnischen Tempels durch Wunder geleitet das Grab Christi und sein sich

durch Krankenheilungen als ächt erweisendes Kreuz fand. Sie baute auf den heiligen Stätten (Calvarienberg, Oelberg, Bethlehem) die berühmten Wallfahrtskirchen. Durch dieses Alles hat sie in einem entscheidenden Zeitpunkte einen starken Anstoß gegeben zu Wallfahrten in das gelobte Land, mittelbar zu den Kreuzzügen, ja bis zu den neuesten orientalischen Verwicklungen herab. Nachdem sie 327 das heilige Land verlassen, starb sie in den Armen ihres Sohnes. — Die Römer behaupten ihren Leichnam in der Kirche Ara-Cöli auf dem Kapitol zu verehren. Die Mönche von Hautvilliers bei Rheims betheuern aber, einer der Ihrigen habe die Heilige von dort schon im neunten Jahrhunderte in ihr Kloster entführt, und da sie darüber und über deren Bethätigung in ihrem Kloster reiche Geschichten, namentlich Wunder zu erzählen wissen, so kann man ihnen nicht widersprechen. Schade, daß die Venetianer versichern, daß die Heilige in Constantinopel begraben und dann zu ihnen gebracht worden sey. So kniet die katholische Kirche am 18. August an drei Gäbern der schönen Hirten- oder Wirthstochter, welche eine heilige Kaiserin geworden ist. Gewiß aber ist, daß wohl keine andere Frau auf die Entwicklung der kirchlichen Sitte solchen Einfluß übte. **Reuchlin.**

Heliand, oder altsächsische Evangelienharmonie, s. Evangelienharmonie.

Heliodorus, 1) Schatzmeister des syrischen Königs Seleukus III. Philopator (187—176 v. Chr.), der von diesem nach Jerusalem gesandt wurde, um die Auslieferung des Tempelschatzes zu fordern. Als er im Tempel angekommen war, wurde er von einer wunderbaren Erscheinung niedergeworfen, und konnte nur durch die Fürbitte des Hohenpriesters Onias wieder geheilt werden, 2 Makk. 3, 7 ff. Josephus erzählt von der ganzen Geschichte nichts, der Verfasser der Schrift de Maccabaeis c. 4. nennt statt Heliodorus einen Apollonius, erzählt aber das Wunder nicht mit. Später trachtete Heliodor nach dem syrischen Königsthron, vergiftete seinen Herrn Seleucus, ward aber durch Antiochus Epiphanes bald verdrängt. Appian. Syriac. XLV, 60—70.

2) Heliodorus aus Emesa, Sohn des Theodosius, und wie es scheint, aus einem altpriesterlichen Geschlecht, lebte zu Ende des vierten Jahrhunderts. Nachdem er in seiner Jugend einen Roman unter dem Titel *Aethiopica* geschrieben hatte, wurde er in seinem männlichen Alter Bischof zu Trikka in Thessalien. Nach Socrates, hist. eccl. V, 22. hätte er in seiner Diöcese zuerst den Gebrauch eingeführt, jeden Priester, der sich nach der Weihe nicht seines Weibes enthielt, abzusetzen. Nicephorus erzählt in seiner Kirchengeschichte XII, 34., eine Provinzialsynode habe Heliodor aus der Abfassnng der Aethiopica ein Verbrechen gemacht und ihm die Wahl gelassen, seinen Roman zu vernichten oder sein Bisthum niederzulegen, worauf dieser das Letztere vorgezogen habe. Diese Erzählung leidet schon an innerer Unwahrscheinlichkeit, da der Inhalt des angefochtenen Romans keinen Grund zum Aergerniß geben konnte. Derselbe erzählt die Abenteuer zweier Geliebten, der Chariklea, einer äthiopischen Königstochter, und des Theages, eines edlen Thessaliers, die durch Liebe verbunden, oft getrennt, in allen Gefahren des Todes und der Verführung die gelobte Treue in unverletzter Keuschheit bewahren, und endlich am Thron des Königs von Aethiopien, und am Fuße des Altars, auf welchem Theages geopfert werden soll, den Lohn für ihre Treue empfangen. Der Roman zeichnet sich durch eine größere Züchtigkeit vor allen andern griechischen Romanen aus. Bei diesem sittlichen Karakter des Werks deutet doch der Inhalt darauf hin, daß Heliodor bei seiner Abfassung zwar mit dem Christenthum schon bekannt war, aber dasselbe noch nicht angenommen hatte; einzelne Anspielungen und Aehnlichkeiten mit kirchlichen Ausdrucksweisen können gegen die überall ausgeprägte antike, religiöse Grundlage des Werks nichts beweisen. Wären aber auch in der Schrift dem religiösen Sinn der damaligen Zeit anstößige Stellen zu finden, so hätte die Synode nur die Verdammung des fraglichen Romans, nicht aber seine Unterdrückung von Heliodor hoffen und verlangen können, da er längst schon geschrieben und allgemein verbreitet war. So bedarf es also auch der Entschuldigung nicht, welche *Fra. Vavassor,* de ludicra dict. p. 156, indem er die Aechtheit der Erzäh-

lung verwirft, für den Fall vorbringt, daß sie wahr wäre: „ne reprehendatur, nonnulli obstant, quos ego scio, si isto loco essent, fieretque potestas eligendi, hoc idem et amplius facturos, talesque partus ingenii, qualia Heliodori Aethiopica sunt, non Thraciae modo, sed optimis Galliae sacerdotiis omnibus antepositurος." Alle näheren Nachrichten über Heliodors Leben fehlen uns gänzlich.

3) Heliodor, aus Dalmatien gebürtig, der Hieronymus auf seiner Reise in den Orient begleitete, von dort aber in seine Heimath zurückkehrte, bis er von Hieronymus in dem schönen Brief, de amore solitudinis überschrieben, zurückberufen wurde. Später ward er in Aquileja Priester, dann Bischof von Altino. Hieronymus rühmt von ihm, daß er auch als Bischof das strenge Mönchsleben beibehalten habe.

4) Heliodor, Priester in Antiochien um das Jahr 440, schrieb gegen die Manichäer ein Werk de naturis rerum exordialium, in dem er den Irrthum von zwei Grundprinzipien zu widerlegen sucht. Th. Pressel.

Heliogabalus, römischer Kaiser vom J. 218—222 n. Chr., war ein Sohn des römischen Senators Varius Marcellus und der Julia Soämis, und hieß ursprünglich Varius Avitus Bassianus. Schon im 13. Lebensjahr wurde er zum Oberpriester des Sonnengottes zu Emesa geweiht, einer im Innern Syriens am Orontes gelegenen Stadt. Heliogabalus ist der griechisch gebildete Name des syrisch-phönizischen Gottes, der ursprünglich und seinem eigentlichen Namen nach (אל גבל, i. e. deus montis) ein Berggott war, später aber die Bedeutung eines Sonnengottes erhielt. Der Cult des Gottes war orgiastisch; um seinen Altar wurden Tänze unter dem Klang von allerlei Instrumenten aufgeführt, wobei auch Weiber mittanzten, welche Cymbeln und Pauken in den Händen trugen. Auch Menschenopfer und namentlich Opfer von Knaben, deren Eingeweide beschaut wurden, gehörten zu diesem barbarischen Cultus. Der junge Oberpriester wurde von dem bei Emesa im Winterlager stationirten, römischen Truppenkorps, welches in Schaaren zum Sonnentempel strömte, leidenschaftlich verehrt und gefeiert, und weiter bedurfte es in der damaligen Zeit nicht, um ihn dem Heer als Prätendenten auf den römischen Thron zu empfehlen. Umsonst zog der wegen seiner strengen Disciplin bei den verweichlichten Römern verhaßte Macrinus gegen die Empörer zu Feld; er wurde in der Schlacht bei Immä besiegt, und Rom beugte sich unter das mit des Orientes weibischer Ueppigkeit geschmückte Joch des kaum 14jährigen Syrers, des ersten römischen Kaisers asiatischer Herkunft! Eine Erziehung durch ränkevolle und wollüstige Weiber, frühzeitige Einweihung in die zügellosen Mysterien des Sonnendienstes, wie das Bedürfniß der Beschäftigung mit abergläubischem Zauberwerk hatten diesem jeden Funken schlichter Vernunft und geraden Männersinnes, allen Glauben an Tugend geraubt. Aus dem Leben dieses Kaisers, der durch die Schamlosigkeit und Bestialität seiner Ausschweifungen das Bild eines moralischen Ungeheuers darstellt, haben wir hier nur die Züge zu erwähnen, welche sein Verhältniß zum Christenthum betreffen. Seine Hauptaufgabe war und blieb während seiner kurzen Regierung die Einführung des syrischen Sonnendienstes als Haupt-Götterverehrung zu Rom. Der Triumph des Gottes, dessen Oberpriester er war, und dessen Namen er annahm, war die einzige, von Aberglauben und Eitelkeit eingegebene Beschäftigung seiner Regierung. Bald nach seinem Einzug in Rom ließ er auf dem palatinischen Berge diesem Gott einen prachtvollen Tempel aufführen und den aus Syrien mitgebrachten Stein von eigenthümlicher konischer Form dort aufstellen. Die Opfer wurden mit höchstem Glanze und aller Ueppigkeit des syrischen Götterdienstes dargebracht. Alle Heiligthümer des römischen Cultus, wie die Ancilia, das Palladium wurden in den neuen Tempel verpflanzt und die übrigen Götter zu Dienern dieses obersten Gottes erniedrigt. Ein allgemeines Staatsfest verherrlichte die Vermählung des Sonnengottes mit der Astarte. Der Kaiser selbst unterwarf sich der Beschneidung und verbot durch ein Gesetz den Gebrauch des Schweinefleisches, ja, er soll sogar den Vorsatz gefaßt haben, ein Verschnittener und dadurch den Priestern der Cybele gleich zu werden. Gleichwohl war seine Regierung eine ruhigere Zeit für die christliche Kirche. Da er selbst kein An-

hänger der alten Staatsreligion war, und seinen syrischen Sonnendienst im römischen Reich zu verbreiten und alle andern Cultusarten damit zu verschmelzen wünschte, duldete er das Christenthum wie andere ausländische Religionen, und unter seiner Regierung fand keine eigentliche Christenverfolgung statt. Der Kaiser wurde mit seiner Mutter in einem Aufruhr der Soldaten ermordet, sein verstümmelter Leichnam durch die Stadt geschleppt und in die Tiber geworfen, und ein Senatsbeschluß belegte den Namen Heliogabals mit ewiger Schande. Th. Pressel.

Hellenisten (Griechlinge) war der, übrigens durchaus nicht spottende, Uebername, welcher von Seiten der Nationalgriechen solchen Fremden gegeben wurde, die in Sitten, Lebensverhältnissen, Sprache oder sonstwie dem Griechenthume sich enger anschlossen. Die von Eigennamen abgeleiteten Wortbildungen auf — *ίζω*, — *ισμός* u. s. w. drücken im allgemeinen den Begriff einer Parteiung, eines Anhangs, einer Tendenz aus. Für uns hier hat der Name darum ein eigenthümliches Interesse, weil er zumeist im Bereiche der jüdischen Sitten- und Culturgeschichte seine Anwendung findet, und dadurch auch namentlich in der Urgeschichte des Christenthums von Wichtigkeit ist. Da die Historie sich nur zu oft an dem äußern Verlaufe der Thatsachen aufhält und nicht immer dazu kömmt, die innere Entwicklung eines Volksthums, auf welcher zuletzt doch das meiste Andre beruht, gründlich zu erforschen und zu würdigen, so ist gerade von dem vorliegenden Gegenstande die gangbare Vorstellung, wenn auch eben nicht eine unrichtige, doch immerhin eine oberflächliche und ungenügende; wie solches ein Blick in Winer's Realwörterbuch, in die Commentare zu Apg. 6, 1. u. a. St., besonders aber auch in die gewöhnlichen Darstellungen des apostolischen Zeitalters zeigen kann.

Der Hellenismus, im obigen Sinne des Wortes, oder wenn man will, die Hellenisirung fremder Nationalitäten hatte im kleinern Maßstabe, bei der Ueberlegenheit griechischer Civilisation, seit undenklichen Zeiten überall stattgehabt, wo beide Elemente in nähere Berührung kommen konnten, auf unzähligen Punkten, an allen Küsten des Mittelmeers; aber in viel ausgedehnterer Weise, und in Verbindung mit politischen Grundsätzen, und mit bewußter Wahl der Mittel begann sie mit Alexander und wurde von seinen Nachfolgern, namentlich den Seleuciden und Ptolemäern, systematisch, ja zum Theil gewaltsam fortgesetzt. Der Erfolg, was den eigentlichen Kern der also bearbeiteten Völker betrifft, in Asien und Afrika, erwies sich zwar, nach einem Jahrtausend, bei dem Sturme der arabischen Eroberung, als ein höchst geringer, und die fremde Bildung und Sprache hatte in dieser Sphäre fast keine widerstandsfähigen Wurzeln geschlagen; aber für den Augenblick war doch der nächste Zweck, die Befestigung der neuen Herrschaft, vollkommen erreicht worden. Die Einwanderung griechischer Ansiedler, der Einfluß des Hofes, der Verwaltung, des Kriegswesens, des Handels, der Literatur, die Gründung und Vergrößerung zahlloser Städte, das Zurückdrängen der Landbevölkerung von dem Schauplatze der eigentlichen Nationalthätigkeit, Alles dieses wirkte zuletzt mehr als das Schwert gekonnt hatte und, was später von Rom aus noch viel großartiger und nachhaltiger geschah, machte sich auch hier, und um so leichter als die einheimische Bevölkerung vielfach noch eine bewegliche war und der Synkretismus der Religionen die Verschmelzung eher beförderte als hinderte.

Nun lebte aber auch in den Völkern semitischen Stammes ein dem griechischen Geiste verwandter Trieb zu Wanderung und Handel, und die Juden namentlich überließen sich demselben, der jetzt sozusagen der Grundton des Völkerlebens geworden war, um so freudiger und allgemeiner als derselbe bei ihnen Jahrhunderte lang durch die Ungunst der politischen und geographischen Verhältnisse, besonders aber durch eine dem Nationalkarakter antipathische, ganz auf den Ackerbau und das Grundeigenthum gegründete Gesetzgebung niedergehalten worden war. So begegnete bald dem Strome der griechischen Einwanderung der Strom der jüdischen Auswanderung, welcher sich ebenfalls auf die jungen macedonischen Städte warf; und fern über dieselben hinaus in immer weitern Kreisen, theils einzeln und vom Gewinne verlockt, theils von der despotischen Politik der

Herrscher in Massen verpflanzt, faßten die Juden überall Fuß, belebten den Handel und die Industrie, und entwickelten jenen angeborenen Speculationsgeist, welcher das bewegliche schneller verwerthbare Gut vor Allem schätzend, bis heute der hervorstechendste Zug ihres Karakters geblieben ist. Aber beide Ströme vermengten sich doch nicht. Denn dieselbe Gesetzgebung, deren materielle Seite so leicht abgestreift war, hatte dem Volke eine so eigenthümliche, und, was ja nicht zu vergessen ist, eine so überlegene höhere religiöse und sittliche Bildung eingeprägt, dazu aber auch eine solche persönliche Fremdenscheu, daß von einem Aufgehen im Griechenthume nirgends die Rede war, vielmehr, bei aller sonstigen Annäherung im Leben, Alles, was mit dem Glauben zusammenhing, zwischen beiden Nationalitäten eine unübersteigliche Kluft befestigte, die weit genug war, nicht bloß diesen Glauben vor jeder Gefahr und Versuchung zu schützen, und der Sitte ihr eigenthümliches Gepräge zu erhalten, sondern auch alle bösen Leidenschaften, welche die Völker trennen mögen, Stolz, Haß, Streitlust, zu wecken und wirken zu lassen. Bei solchen Verhältnissen knüpft sich nun für uns das höchste Interesse an die Frage, in welchem Maße das jüdische Element dem fremden Einflusse wich oder widerstand, mit andern Worten, welche Sphären des öffentlichen und Privatlebens, welche Seiten des Volkskarakters bei der Hellenisirung am meisten betheiligt waren, sich abfärbten, auflösten, welche dagegen ihre Sprödigkeit behielten. Die Beantwortung dieser Frage wird uns das Bild des hellenistischen Judenthums vorhalten.

Es handelt sich natürlich hier nicht um Dinge, die zur Küche und Haushaltung gehören. In Künsten aber und Wissenschaften hatten es die Juden noch nicht so weit gebracht, daß, wofern sie sich überhaupt darum bekümmern wollten, das Ausland nicht hätte sollen ihnen ein willkommner Lehrmeister werden. Von einem kriegerischen Geiste, der, an historische Erinnerungen sich anlehnend, das Volksbewußtseyn getragen hätte, ist wohl bei den Juden nie die Rede gewesen, oder was davon vorhanden war, hing mit heiligen Ueberlieferungen und religiösen Ideen zusammen, wodurch es der gewöhnlichen politischen Sphäre entrückt war. Die neuere Zeit hatte überdies hier nur abschwächend einwirken können. Der Handel ist seiner Natur nach kosmopolitisch; jeder Schritt auf der Bahn desselben vorwärts war im Grunde eine Entfernung vom Geiste des Gesetzes und der Propheten, und zwar eine um so merkwürdigere als die Juden selbst sie nicht als eine solche erkannten. Dabei suchten die zwei benachbarten und eifersüchtigen Herrscherhäuser gleichzeitig auf dem Boden und in den Herzen des sie trennenden Volkes festen Fuß zu fassen, und, indem sie demselben um die Wette materielle Vortheile sicherten, dessen Sinn mehr und mehr dem Geld-Interesse zuwendeten und es lehrten mit beiden Händen zu nehmen, was sich eben darbot, stumpften sie vollends das volksthümliche, conservative Ehrgefühl ab, freilich ohne dafür den Dank der Neigung zu ernten. Hätte das jüdische Volk nicht einen so mächtigen Rückhalt an seiner Religion gehabt, es wäre damals schon, und schneller als jedes andere in dem Griechenthume untergegangen. Der beste Beweis dafür, außer der Affectation sich griechische Namen beizulegen, ist der, daß überall, wo diese äußere Begegnung statthatte, es das Köstlichste und Eigenthümlichste, was ein Volk haben kann, die Sprache, dem fremden Genius opferte, mit einer Leichtigkeit, im Verlaufe weniger Geschlechter, wie die Geschichte kaum ein zweites Beispiel aufweisen dürfte, und wie es ein Räthsel bleiben müßte, wenn wir nicht wüßten wie vorherrschend das materielle Interesse bei dieser ganzen Umwandlung gewesen, wie sehr also jeder Einzelne dabei direkt betheiligt war und nirgends (selbst nicht überall in der palästinischen Heimath) jene träge Masse zurückblieb, die sonst das rein passive Verdienst hat, die alten Sitten und Redeweisen länger zu bewahren. Diese sprachliche Revolution ist in ihrer Art so merkwürdig, psychologisch wie literarhistorisch, und greift so weit in den Bereich der speciellern theologischen Studien herein, daß wir derselben einen eignen Artikel widmen wollen (s. d. folg.).

Trotz dieser wunderbaren Fähigkeit und Bereitwilligkeit eines Volkes, welches seit Jahrhunderten nur für den strengsten Separatismus erzogen worden war, sich im frem-

den Elemente heimisch zu fühlen und selbst die Sprache seiner Väter zu vergessen, einer Fähigkeit, die ihm bis heute in hohem Grade geblieben ist, erhielt, wie gesagt, der Religionsglaube die Trennung in einem noch viel höhern. Man kann sich dieser Erscheinung gegenüber eines Gefühls des Staunens und der Bewunderung nicht erwehren, wenn man sieht, wie die ebenso weise als energisch durchgeführte Staats- und Kirchenordnung der Restaurationsgemeinde zu Jerusalem, welche allmählig der Mittelpunkt des neujüdischen Lebens wurde, eine wesentlich auf Abgeschlossenheit basirte, das politische und religiöse Element innigst verflechtende, in Erinnerung und Hoffnung eben so sehr als in der Gegenwart, zeitweise auch ausschließlich in jenen lebende, durch sie die augenblickliche materielle Ohnmacht ohne alle geistige Einbuße überwindende Nationalität schuf, deren Lebenskraft selbst von jenem mächtigen Zuge zum Weltbürgerthum nicht geschwächt, vom Verluste des Vaterlands nicht gebrochen, von keiner Revolution berührt wurde. Allerdings war ein solches Resultat nicht zu erreichen ohne jene zähe Schroffheit, welche unter dem Namen des Pharisäerthums bekannt, aber meist einseitig und unbillig beurtheilt ist. Aber ein Bau, der Jahrtausende gedauert, und sich kräftiger erwiesen hat als selbst der römische, lobt den Geist nnd die Kraft der Meister, die ihn gegründet und gefördert. Wie weit auch von der Heimath entfernt, war Apostasie, bei aller Lockung in guten und bösen Tagen, doch die seltene Ausnahme. Und mit der Judenschaft kam überall und bald auch die (nunmehr griechische) Synagoge, die Burg des Nationalgeistes und die Zielscheibe fremder Antipathie, nach beiden Seiten hin die Erhalterin des Judenthums in seiner besondern Weltstellung.

Und hier befinden wir uns derjenigen Seite unseres Gegenstandes gegenüber, wo derselbe für die Geschichte des Christenthums von Wichtigkeit wird, und wo die tiefere Betrachtung desselben den Beobachter, so klar als er nur wünschen mag, den höhern providentiellen Zusammenhang der Schicksale und Verhältnisse der Völker erkennen läßt. Die Umwandlung der hebräischen Juden in Hellenisten bietet nicht bloß ein statistisches oder philologisches Interesse; ihre Folgen waren weitaussehender und großartiger. Denn nicht an der geräuschvollen Oberfläche der Begebenheiten, sondern in einer Tiefe, wohin das Auge nicht zu dringen vermag, bereitet sich die Zukunft, und die Strömung, welche sie an's Licht bringen soll, bildet sich am Grunde, lange ehe ihre Kraft Allen sichtbar zu Tage tritt. Die Hellenisirung des Judenthums, das heißt jetzt schon nicht mehr bloß die Annahme griechischer Sprache und Sitte von Seiten der Juden, sondern zugleich das Näherbringen jüdischen Glaubens und Lehrens an die griechische Bevölkerung, traf mit der Epoche zusammen, wo das Heidenthum seinerseits einer fürder unvermeidlichen Katastrophe entgegenging. Seine Herrschaft über die Geister war gebrochen; Zweifel, Wissenschaft, Sittenlosigkeit untergruben es um die Wette, und wo dies nicht der Fall war, nahm ein geschmackloser, unpoetischer, fremdländischer Aberglaube die leergewordene Stelle der religiösen Ueberzeugung ein. Indessen blieben doch viele Einzelne, welche weder im Taumel des Sinnenrausches, noch in den Abstractionen der Philosophie, noch auch in dem Blendwerk der Mysterien und geheimen Wissenschaften eine Befriedigung finden konnten. Diese fanden oft den Weg in die Synagoge, lernten da den Gott Israels kennen, erbauten sich an Gebet, Gesang und Predigt, wie nie voreinst an den Altären ihrer Götter, und besonders das weibliche Geschlecht, in dessen Hände ja zumeist die Erziehung und das Glück der Familie gelegt ist, betheiligte sich bald und in größerer Zahl an Uebungen, welchen das Griechenthum nichts Ebenbürtiges an die Seite zu stellen hatte. Niemand wurde an dieser Theilnahme gehindert; das bürgerliche Leben, der Handelsverkehr hatte die Nationalitäten einander genähert; selbst Familienverbindungen konnten die Beziehungen enger knüpfen, und unter Beobachtung gewisser allgemeiner Regeln religiöser und häuslicher Sitte (s. den Art. Proselyten) stellte sich kein eigentliches Hinderniß einer nach beiden Seiten hin wohlthätigen Gemeinschaft entgegen.

Wenn nun so das hellenistische Judenthum in großem Maßstabe inmitten der heidnischen Bevölkerung einer bessern Religionserkenntniß die Bahn brach, so übte auf der

andern Seite die eigenthümliche Entwicklung, die ihm in der fremden Umgebung werden mußte, einen nicht unbedeutenden Einfluß rückwärts aus, auf die Grundelemente des jüdischen Wesens selbst. Schon im Allgemeinen kann man sagen, daß in jenen volkreichen Handelsstädten, in dem Gewirre und Getümmel der Sprechweisen nnd der Geschäfte, wo das Nationale, Besondere, gleichsam in die engen Schranken von Tag, Ort und Stunde gebannt war, sonst überall das Gemeinschaftliche, Verbindende ausschließlich herrschte, wo sozusagen ein freierer Luftzug die schweren Dünste engherziger und örtlicher Vorurtheile zerstreute, die Juden allmählig geneigter seyn mußten das Fremde weniger ungünstig zu beurtheilen, das allgemein Menschliche anzuerkennen, und, ohne für ihren Monotheismus Gefahr zu laufen, eben in ihm zumeist, nicht aber in gleicher Weise in allen seinen kleinlichen Formen das rechte Nationalgut, den auszeichnenden Schatz zu finden. Denn man muß nicht vergessen, daß außer Jerusalem, überall wo die Wallfahrten zum Tempel sich nicht allzuhäufig für den Einzelnen wiederholen konnten, der öffentliche jüdische Gottesdienst eben nur in jenen oben genannten Uebungen bestand, der Opfercultus aber wegfiel, also im Bewußtseyn der Denkenden, ja selbst unwillkürlich, von seiner Wichtigkeit verlieren mußte, und da selbst, wo er, bei'm Besuche des Heiligthums am Festtage, oder bei'm Studium des Gesetzes, in seinem Glanze und seiner Bedeutung erschien, doch eher das Nationalgefühl weckte, oder sonst einen geistigen Eindruck zurückließ, als daß er, wie dies bei der täglichen Wiederholung geschah, zum mechanischen Opus operatum herabsank, dabei aber für die gedankenlose Menge eben zuletzt die Religion selbst war. Der Hellenist kam, ohne es zu wollen und zu wissen, mehr und mehr aus den Banden und Formen der levitisch-pharisäischen Satzung los; er hatte Prediger, keine Priester; und diese Veränderung entsprang durchaus nicht aus feindseliger Kritik oder aus zweideutiger Indifferenz: sie war eine natürliche Wirkung der Verhältnisse. Es soll damit nicht gesagt seyn, daß alle griechisch redenden Juden in gleicher Weise über die exclusivere Anschauung der hebräischen erhaben gewesen seyen; wir haben ja in der Apostelgeschichte Beweise des Gegentheils. Allein im Allgemeinen bewies doch eben der Gang der Ausbreitung des Evangeliums, welchen mächtigen Vorschub diesem die vorhingeschilderten Umstände geleistet hatten. Das Evangelium kam ja, schon im Munde Jesu, mit einer nachdrücklichen Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen in der Religion, mit einer Entgegenstellung von Liebe und Opfer, von Anbetung auf Garizim oder Zion und in Geist und Wahrheit, mit einer Anerkennung des rechten Glaubens auch außer Israel, mit einer Bestimmung des Heils für alle Völker; lauter Dingen, die, zum Mindesten gesagt, einem hellenistischen Ohre verständlicher, wenn nicht immer gleich von vorneherein consequent annehmbarer seyn mußten. Diejenigen Jünger, welche die beredten Träger dieser Seite der Botschaft wurden, waren sammt und sonders Hellenisten, und ihre Predigt fand unter Hellenisten den günstigsten Boden. In Palästina, wo sich der Jude zu Hause wußte und sein eigner Herr seyn wollte, war der Heide doppelt unwillkommen, in welcher Gestalt er auch anklopfte; er hieß der Sünder, der Gottlose, der Ungerechte schon als Fremder. Das nationale Vorurtheil war die Quelle des sittlichen, zugleich einer der Wirkung des Evangeliums entgegenarbeitenden Selbstüberschätzung. Auswärts wußte der Jude recht wohl, daß er selbst der Fremde sey und litt schon darum die Nachbarschaft jedes Andern. Er machte sich mit dem Gedanken vertraut, daß in der Welt Raum für vielerlei Leute sey, und dies konnte nicht ohne Frucht bleiben in der neuen religiösen Sphäre, wo ja die Scheidewand fallen und eine große Erneuerung der Menschheit vor sich gehen sollte. In Jerusalem wollten Viele von einem Evangelium nichts wissen, das sie mit Unbeschnittenen gemein haben sollten; in Antiochien hatte man längst nicht bloß den Markt, sondern auch die Synagoge gewissermaßen mit denselben gemein gehabt. Wie tief überhaupt die Kluft zwischen beiden Elementen des jüdischen Volkes ging, als die Kirche gestiftet wurde, lehrt der Umstand, daß bereits, wo ihrer zum ersten Male Erwähnung geschieht (Apg. 6.), von einer unfreundlichen Begegnung die Rede ist, wobei offenbar ein geringfügiges äußerliches Interesse die Veranlassung, der nationale Gegensatz aber die

wahre Ursache war. Doch wollen wir es der Exegese überlassen, die hier entwickelten Ideen zum nähern Verständniß der neutestamentlichen Texte und Geschichten zu verwenden.
Ed. Reuss.

Hellenistisches Idiom ist die gangbare Bezeichnung derjenigen Sprechweise, welcher sich die unter den Griechen lebenden oder mit Griechen verkehrenden Juden bedienten, oder, wenn man will, derjenigen eigenthümlichen Gestaltung der griechischen Sprache, welche sich im Geiste und Munde des semitischen Orients bildete, als beide Sphären des Völkerlebens einander unmittelbar zu berühren und zu durchdringen begannen. Die zuerst gegebene Begriffsbestimmung, obgleich eine beschränktere und gewiß geschichtlich nicht ausreichende, genügt uns deßwegen, weil wir nur durch die engern Kreise des Judenthums mit der Sache selbst bekannt sind, und ein Interesse für dieselbe sich für uns eben an diese engern Kreise knüpft. Dieses Interesse ist aber hier nicht wie anderwärts ein rein philologisches, welches sich in grammatischen und syntaktischen Wahrnehmungen und Gesetzen erschöpfte; auch nicht ein bloß psychologisches, welches die Arbeit des menschlichen Geistes belauschte, wie er seine längst gewonnenen, tief gewurzelten Anschauungen in ein neues fremdes Gewand zu kleiden sich anstrengt, und, bei der innigen Verbindung von Wort und Gedanke, halb willig, halb gezwungen selbst einer Umwandlung sich hingibt: in dieser Hinsicht fänden sich ähnliche Erscheinungen überall auf dem Wege des Sprach- und Geschichtsforschers und namentlich ist der Einfluß, welchen eine lebenskräftige, erobernde religiöse Ueberzeugung durch ihren Reichthum neuer Ideen auf eine dafür unvorbereitete Sprache zu üben vermag, eine auf den Bahnen des Christenthums viel zu häufige Thatsache, als daß sie uns wie eine unserem diesmaligen Gegenstand ausschließlich eigenthümliche erscheinen dürfte. Wohl aber gewinnt dieser an Wichtigkeit durch die Betrachtung, daß jene sogleich näher zu karakterisirende Mischung beider Elemente, des jüdischen Geistes und des griechischen Sprachguts, theils mittelbar durch ihre Verbindung mit der jüngsten Entwickelung des vorchristlichen Judenthums, theils unmittelbar durch den Mund und die Feder der Apostel Jesu, die Form geschaffen hat, unter welcher das Evangelium der größern Welt zum Bewußtseyn gekommen ist, und welche so, weit über die Grenzen der Zeit und des Orts ihrer Entstehung hinaus, in annoch wachsender Ausdehnung, das Verständniß desselben vermitteln soll. So hängt das an sich Aeußerliche mit den höchsten und heiligsten Schätzen menschlicher Erkenntniß in einer Weise zusammen, welche ihm nicht nur eine größere Aufmerksamkeit sichert und eine Bedeutung für die Theologie selbst gibt, sondern es auch in den Kreis der von letzterer unzertrennlichen Parteistreitigkeiten wenigstens vorübergehend hereingezogen hat.

Aus dem vorhergehenden Artikel soll es unsern Lesern klar geworden seyn, daß die Bekanntschaft der Juden mit der griechischen Sprache zunächst durchaus nicht auf dem Wege der Erziehung und Schulbildung, des literarischen Studiums gewonnen wurde, wie dies z. B. bei den Römern der Fall war, sondern durch die unmittelbare Berührung im praktischen Leben, durch den Handelsverkehr und ähnliche bürgerliche Verhältnisse. Für die also Lernenden ist es aber überall nicht die Hauptsache, daß sie den Geist der fremden Sprache in seiner Eigenthümlichkeit erkennen und auf diese Weise sich ein tieferes Verständniß des fremden Volksthums durch seine Literatur verschaffen, sondern allein, daß sie im gewöhnlichen Leben sich verständlich machen können, einen hinlänglichen Wörtervorrath sammeln, um den Bedürfnissen der materiellen und gesellschaftlichen Beziehungen ohne Zwischenpersonen zu genügen, und die nöthige Fertigkeit im Sprechen erlangen, wobei es allerdings nicht so wohl auf Correktheit des Ausdrucks, als auf die Bestimmtheit der Meinung, weniger auf die Form als auf die Sache ankömmt. Auch ist ja nicht zu vergessen, daß gerade diejenige Volksschicht, mit welcher sich solche Verhältnisse am ersten natürlich anknüpfen, selbst in der Regel nicht durch wissenschaftliche Bildung sich auszeichnet oder literarisch eingeschult ist, sondern mit ihrem auf die praktischen Zwecke gerichteten Sinne keinen Anstoß an der Unvollkommenheit des roh und schnell geschaffenen Verkehrsmittels nimmt, und kein geistiges Interesse hat es mitwirkend zu verbessern.

Dazu kommen nun aber noch zwei weitere wichtige Umstände. Die Juden in den griechischen Handelsstädten lernten nicht nur auf die angegebene Weise die neue Sprache, und zwar, wie es scheint, mit einer überraschenden Leichtigkeit, oder eigneten sich auch dieselbe in Palästina selbst in ihren mancherlei Beziehungen zu der macedonischen Herrschaft an, sondern sie verlernten auch gleichzeitig, draußen wenigstens, eben so schnell ihre Muttersprache oder gaben sie allmählig selbst im Familienkreise auf, eben um das Griechische fertiger zu erlernen. Schon die jüngern Geschlechter also, im zweiten und dritten Gliede, die spätern Ansiedler ohnehin alle, welche eine bereits, wir möchten sagen, sprachlich neu zugerichtete Genossenschaft, sey es in ihren Eltern, sey es in ihren Stammverwandten, vor sich hatten, brauchten nicht mehr erst von den Griechen zu lernen, sondern fanden das Nächste und Nöthigste schon in ihrer natürlichen Umgebung. Aber damit zugleich ein nicht nur an sich unvollkommenes, sondern auch etwas, dem unter solchen Umständen die zuerst zufällig anklebende Unvollkommenheit über kurz oder lang zur Natur werden mußte, weil nun Juden und nicht mehr Griechen die ersten Lehrer der neuen Schüler waren. Daß in späterer Zeit gebildete und gelehrte Juden an viel reinerer Quelle schöpften und sich eine klassische Sprache anzueignen suchten, kömmt hier gar nicht in Betracht; denn einen Josephus, einen Philo, mehrere in die gleiche Kategorie zu setzende christliche Schriftsteller der ersten Jahrhunderte rechnet Niemand zu den Vertretern des sogenannten hellenistischen Idioms, mit welchem wir es in diesem Augenblick zu thun haben.

Ehe wir aber weiter gehen, müssen wir auf einen Umstand aufmerksam machen, der früher nur sehr unvollständig erkannt war und dessen Unkenntniß zu vielen Mißgriffen in der Beurtheilung der hier in Frage kommenden Thatsachen geführt hat. Die griechische Sprache selbst, welche die Juden lernen sollten oder wollten, war eben in der Zeit, da die Völkermischung anfing großartigere Proportionen anzunehmen, im Gefolge der alexandrinischen Weltumwälzung, und zumeist gerade durch diese letztere, in ein Stadium innerer Umwandlung eingetreten und erlitt Veränderungen, nachhaltig und tiefgreifend genug, daß sie die Aufmerksamkeit der Denkenden erregten und Studien veranlaßten, aus welchen, zum ersten Male in der Literargeschichte, die Wissenschaft der Philologie hervorging. Diese Umwandlung war von mehrfacher Art. Am wenigsten wichtig ist es hervorzuheben, daß bei der plötzlich in's Ungeheure gehenden Ausdehnung ihres geographischen Horizontes die griechische Sprache eine Menge Fremdwörter aufnehmen mußte, ägyptische, persische, semitische, von Thieren, Pflanzen, Rohstoffen, Fabrikaten, Geräthen, Einrichtungen des öffentlichen und Privatlebens mancher Art. Das berührt im Grunde eine Sprache nur in geringem Maße, es müßte denn, wie in der deutschen, zu Mißbrauch und Unart werden ohne alle innere Nothwendigkeit. Viel bemerkenswerther ist, daß mit der neuen politischen Ordnung, welche große Reiche schuf und das beschränkte Wesen der Duodezstaaten und der Spießbürgerpolitik, wenn nicht ganz vernichtete, doch in den Hintergrund drückte, auch die Verschmelzung der örtlichen Mundarten und Stammesdialekte in eine gemeinsame griechische Weltsprache vor sich ging, wie dies überall der Fall ist, wo das Nationalbewußtseyn, allmählig oder durch ein gewaltiges Ereigniß, über die engeren, trennenden Gestaltungen und Tendenzen den Sieg davon trägt. Allerdings wird der gemeine Mann zu Athen fortgefahren haben, attisch zu reden, zu Sparta dorisch, zu Halikarnaß jonisch, wie jetzt Schweizer und Holsteiner leicht zu scheiden sind, wenn sie jeder seiner natürlichen Weise folgen, platt oder oberländisch, aber gegenseitig näherte man sich auf einem mittleren Boden, in den neuen Städten zumal, wo die Bevölkerung nicht eines Ursprungs war, zuletzt in der Literatur, welche einen wachsenden Einfluß gewann und zugleich das Bewußtseyn in sich trug, eine Weltliteratur zu seyn. Diese gemeine (soll heißen gemeinsame, *ἡ κοινή*) Sprache erbaute sich, bei der anerkannten Ueberlegenheit des athenischen Geistes, vielleicht nach einem schon von länger her erstarkenden Zuge, auf dem Grunde der attischen Mundart, wie, aus verschiedenen Ursachen, in Deutschland die sächsische, in Frankreich die zwischen Seine und Loire aus-

gebildete vorwog und den Sieg davon trug. Aber in demselben Maße, als sie die gemeinsame wurde, also vieles Locale abstreifte, wurde sie auch, und dies ist der dritte Karakter, den wir hervorzuheben haben, eine gemischte, indem sie Sprachgut verschiedenen örtlichen Ursprungs in ihren Schooß aufnahm, oder auch Neues, noch nie dagewesenes hervorbrachte, nach der Analogie anderweitiger, gangbarer Bildungsweisen. Wir wissen zum Theil durch die alten Grammatiker selbst, ohne es mühsam zusammensuchen zu müssen, daß und inwiefern dem also ist; sie verzeichnen die einzelnen Erscheinungen rubrikenweise, oder alphabetisch, oder gelegentlich kritisirend und unsere bessern Lexica, besonders zum Neuen Testamente, nehmen jetzt diese Notizen sorgfältig auf. Es bildeten sich neue Flexionsformen besonders im Zeitwort; Hauptwörter veränderten ihr Geschlecht; gewisse karakteristische Endsilben abgeleiteter Wortbildungen fingen an vorzuherrschen, oder vertauscht zu werden; verlorene Stämme kamen wieder zum Vorschein oder gebräuchliche wurden durch Derivata verdrängt; bekannte Wörter nahmen neue Bedeutungen an; bildliche Redensarten, früher höchstens einer gesuchteren Schreibart eigen, wurden Gemeingut der Umgangssprache, oder vulgäre Ausdrücke gelangten zur Ehre eines literarischen Bürgerrechts; neue Begriffe, und mehr noch der lebendige Bildungstrieb einer Sprache, die auf dem Wege war, das Bindemittel des ganzen künftigen Weltbürgerthums zu werden, wenn nur die Nation selbst Schritt gehalten hätte, schufen unablässig neue Wörter, eben so malerisch und ausdrucksvoll in ihrer Zusammensetzung, als reich und volksthümlich durch Kraft und Natürlichkeit. Vieles auch, was uns jetzt zum ersten Male in den Denkmälern der macedonischen Weltzeit begegnet, mag wohl älter seyn, aber damals zuerst aus dem Dunkel der Volkssprache, die ja überall reicher ist als die der classischen Legitimität, oder aus einer entlegeneren Provinz in die Brennpunkte der neuen hauptstädtischen Gesittung gerückt worden seyn.

Gerade diese letzte Bemerkung führt uns noch weiter. Es war ja der bisher verhältnißmäßig am meisten geistig zurückgebliebene griechische Volksstamm, welcher durch Alexander zur Herrschaft gekommen war und durch militärische und administrative Betheiligung und Bevorzugung zugleich am weitesten zerstreut wurde und den bedeutendsten Einfluß gewann. Es ist also gewiß nicht ohne Grund, daß man von einer macedonischen Färbung der jüngeren griechischen Sprache geredet hat. Athen mochte immerhin auf den Glanz seiner Schulen stolz seyn, die Syrakuserfürsten ihre dorischen Hofpoeten haben, zweifelsohne ging von den Residenzen zu Pydna, zu Pergamus, zu Antiochien, vor allen aber zu Alexandrien eine Stimmung aus, die nicht nur in Sitten und Karakter des Griechenvolkes, sondern namentlich auch in dessen Sprache den Ton angab. An letzterm Orte namentlich verbanden sich alle Triebkräfte gesellschaftlicher Bildung, Handel, Kunst, Wissenschaft, Literatur, um eine geistige Herrschaft zu begründen, die auch vorhielt fast bis um die Zeit, wo der Schwerpunkt der alten Gesittung, der bereits zum Tode siechenden, in die Nachbarschaft der Barbaren, der Träger der Zukunft, nach Byzanz verlegt werden mußte. Man spricht also mit Recht von einem alexandrinischen Dialekte, der übrigens nicht sowohl der Literatur als der Gesellschaft, und zwar nicht gerade der höher gebildeten angehörte, den wir also namentlich auch aus den dort gefertigten Handschriften des Neuen Testaments kennen und von welchem sogar mehrere der neusten Kritiker behaupten, er sey wirklich die Sprachform gewesen, deren sich die Apostel selbst bei der Abfassung ihrer Schriften bedient haben. Wäre diese Vorstellung vollkommen gesichert, so müßte man weiter annehmen, die jetzige sprachliche Gestalt des gedruckten griechischen Textes des N. T. stamme aus jüngerer Zeit, wo die alexandrinische Bildung und ihr Einfluß durch die Araber vernichtet und Byzanz der Mittelpunkt des literarischen, wie des kirchlichen Lebens geworden war, die Sprachformen selbst aber schon anfingen, conventionell zu werden, weil sie im Munde des Volkes einer unaufhaltsamen raschen Verderbniß entgegengingen.

Diese Untersuchungen liegen uns indessen hier zu ferne und würden auch kaum über Aeußerlichkeiten uns aufklären, wenn wir sie weiter führen wollten. Wichtiger für uns

ist es, auf den geistigen Kern der Sache einzugehen, und namentlich zuzusehen, was aus der griechischen Sprache unter den Händen der Morgenländer, und besonders im Bereiche einer religiösen Anwendung geworden ist. Und hier begegnet uns sofort eine Thatsache von großer Tragweite. Es ist weltbekannt, daß das mosaische Gesetzbuch schon unter der Regierung des zweiten Ptolemäus zu Alexandrien in's Griechische übersetzt worden ist, also zu einer Zeit, wo ein Geschlecht von Juden blühte, dessen unmittelbare Väter die ersten gewesen waren, welche sich zum Griechischreden hatten bequemen müssen. Die Geschichte dieser Uebersetzung ist nun zwar sehr sagenhaft auf uns gekommen, allein wir werden gewiß nicht irren, wenn wir deren Ursprung auf ein bereits gefühltes kirchliches Bedürfniß zurückführen, und nicht ausschließlich auf eine literärische Fürstenlaune, wie man es gewöhnlich vorstellt. Letztere hätte wohl für eine Betheiligung griechischer Literaten gesorgt und die Wundermährchen selbst, welche die Erzählung bis auf den Kern durchdrungen haben, weisen eher auf eine der Gemeinde heilige, als auf eine bloß den Bibliothek-Gelehrten interessante Entstehung. Man kann dabei immerhin den Namen des Königs als eines von der Judenschaft und ihren Rabbinen bei der Sache begrüßten Patrons stehen, und ein Dedicationsexemplar im Auftrag getreuer Unterthanen in der königlichen Bibliothek niederlegen lassen. Wie dem sey, der erste Blick in diese alexandrinische Judenbibel zeigt, mit wie geringem Vorrathe griechischer Sprachkenntniß sie unternommen war; und auch die übrigen, im Laufe eines jetzt nicht mehr zu bestimmenden Zeitraums übersetzten historischen und prophetischen Bücher sind im Allgemeinen, wenn auch mit bemerklichen Färbungen, auf derselben Stufe der Wissenschaft. Es ist hier natürlich nicht die Rede von solchen Mißgriffen, welche die mangelhafte Hermeneutik der Uebersetzer verschuldet hat, oder auch ein verderbter Text, wohl aber von den zahllosen Beispielen falsch angewendeter griechischer Ausdrücke, welche an sich die ihnen gegebene Bedeutung nicht hatten, und hebräischer Constructionen, in deren Eigenthümlichkeit sich eben nur ein hebräisch denkender Leser zurecht finden konnte. Für viele Begriffe des religiösen und kirchlichen Lebens (vom ökonomischen und politischen gar nicht zu reden) fehlten adäquate griechische Ausdrücke wirklich; für viel mehrere fehlten sie den ganz unbelesenen Uebersetzern, die eben nur das Sprachmaterial des Marktes und der Börse zur Verfügung hatten, und sie wählten dafür unbedenklich, was sonst im Leben das Aequivalent war, ohne Rücksicht auf den wirklichen Sprachgebrauch, etwa wie wenn heute ein Anfänger, um z. B. französisch zu schreiben, in seinem Taschenwörterbuch den nächsten Ausdruck für jede beliebige Wortbeziehung aufgreifen würde. Wir sind durch die Bibel mit solcher Uebersetzermanier längst vertraut und stoßen uns in vielen Fällen nicht mehr an der hebräischen Phrase; aber was mag sich ein Grieche gedacht haben, wenn er z. B. lesen hörte: Alles Fleisch, Same, Fallstrick, Heiden, Lendenfrucht, gerades Herz, Kelch, Zunge, Schwertmund, Meereslippe, die Seele suchen, Gesalbter, wandeln, entschlafen, gemein, Samen aufstehen machen, das Gesicht nehmen u. dgl. m.? Der jüdische Zuhörer war desto besser daran; das war ja seine eigenste Herzens- und Kirchensprache nach wie vor; der Begriff war ihm geläufig, die Redefigur nicht minder. Die Partikeln, überall das Schwerste bei Erlernung fremder Sprachen, machten ihm hier keinen Kummer, denn sie blieben rein hebräisch; der Schwur kleidete sich annoch in die elliptische Bedingungsformel; die universelle copula versah auch im neuen Gewande ihre manchfaltigen Dienste; der status constructus diente den gewohnten Beziehungen; indirecte Rede, Participialconstruction, Parenthese, Unterordnung der Sätze, feine Unterscheidung der Vorsetzwörter mit ihren wechselnden Casus, der Conjunctionen und Modi, was Alles unsere Tertianer schwitzen macht, ebnete sich und glättete sich aus in die klare, einfache, kindlich-unbeholfene alttestamentliche Satzbildung. Für das Judenthum selbst war eine solche Theorie und Praxis des Uebersetzens ohne alle Frage eine unschätzbare, von der Geschichte noch gar nicht gehörig gewürdigte, Wohlthat. Denn was Alles auf dem Spiele steht, wenn einem Volke oder auch nur einem Einzelnen seine Muttersprache abhanden kömmt, oder durch Mischung verkümmert wird, das weiß nur wer es mit angesehen oder gar an sich erfahren

hat. Wir wagen die Behauptung, die Bildung der jüdisch-griechischen Bibelsprache war die erste und unentbehrlichste Vorbedingung für die fernere und nachhaltige Wirksamkeit der im A. T. niedergelegten und in den Schulen fortgepflanzten Religionserkenntniß. Der hebräische Geist beherrschte darin so vollkommen den griechischen Körper, daß uns Fremden heute noch die siebenzig Dolmetscher oft nur durch Zurückgehen auf den Urtext verständlich werden.

Was nun aber in der beschriebenen Weise zunächst die Wirkung natürlicher Verhältnisse gewesen war, nicht der Absicht und Reflexion, sondern eher des Mangels an Wissen und Sprachsinn, wurde bald eine mitwirkende Ursache für die fernere Gestaltung der Dinge. Daß eine wörtliche Uebersetzung sich immer etwas von dem Original auch in der Sprachform abhängig zeigen wird, versteht sich von selbst; daß aber auch die jüngere frei schaffende Literatur ihr Verhältniß zu derselben Form kaum änderte, ist zumeist dem Einflusse jener Uebersetzung zuzuschreiben. Die alexandrinische Bibel wurde gewissermaßen für die Hellenisten, was später der Koran für die Araber, oder Luthers Werk für die Deutschen geworden ist, und dies um so mehr, als ja eigentlich die speciell sogenannte hellenistische Literatur eine wesentlich religiöse ist. Doch treffen wir auf dem Gebiete derselben bedeutend verschiedene Färbungen und müssen uns die Ursachen vergegenwärtigen, welche dieselben hervorgebracht haben. Dieser Ursachen sind mehrere.

Die nächste ist, daß nicht alle Schriftsteller die gleiche sprachliche Vorbildung besaßen. Denn es versteht sich von selbst, daß unter den Juden die einen mehr, die andern weniger theils von Natur begabt waren, theils Gelegenheit gehabt oder gesucht hatten sich eine bessere Kenntniß der Sprache zu verschaffen, an die sie nun einmal gewiesen waren. Abgesehen also davon, daß wir auch noch unter den sogenannten Apokryphen des A. T. einige bloße Uebersetzungen finden, wird es uns nicht befremden, wenn die bald frommen, bald albernen Mährchen in derselben Sammlung den Karakter der vulgärsten hellenistischen Redeweise an sich tragen, als derjenigen, welche dem Kreise, aus dem sie kamen und für den sie bestimmt waren, die natürlichere war, während z. B. der geistvolle Verfasser des Buchs der Weisheit, ohne das allgemeine Colorit seines hebräischen Bibelstils abzustreifen, durch den Reichthum seines Wörterschatzes, durch die freiere Bewegung seiner Satzfügung, ja durch die Länge seiner philosophisch-poetischen Tiraden und die festere Ideenverbindung sich dem griechischen Genius bedeutend genähert hat. Gehen wir zu den Aposteln und ihren Zeit- und Schriftgenossen über, so wird wohl heute Niemand mehr die auffallende Verschiedenheit der einzelnen Bücher des N. T. in Hinsicht der Schreibart in Abrede stellen. Wir brauchen hier nicht, zu leichterem Beweise, die beiden Extreme, den Brief an die Hebräer und die Apokalypse zu vergleichen, jenen dem schon Origenes die Palme der Gräcität zuspricht, diese ein durch und durch hebräisch gedachtes, selbst in ihren Zahlenmysterien nur aus einem hebräischen Gedanken erklärbares Werk. Auch alle übrigen hiehergehörigen Schriften bieten Stoff genug zu gleichem Urtheil dar. Matthäus unterscheidet sich von Lukas; dieser schreibt anders als Johannes; Paulus' Geist schafft sich ein eigenthümliches Sprachgewand, und in Ermanglung aller Ueberlieferung würde z. B. der erste Blick die erste johanneische Epistel, selbst abgesehen vom Inhalte, dem Verfasser des vierten Evangeliums zueignen. Fragen wir nun näher, worin die hier berührten Eigenheiten bestehen, so kommen wir auf eine zweite Ursache der Veränderungen des hellenistischen Idioms.

Der Kern einer Sprache sind immer die Wörter, aus denen sie besteht; es sind gleichsam die Knochen ihres Leibes; die Grammatik schafft die weichen Theile, die Syntax erst bringt die Nerventhätigkeit und Bewegung hinzu. Nun geht schon mit dem hellenistischen Sprachmaterial eine allmählige Veränderung vor. Auf der einen Seite hält es Schritt mit der Umgestaltung der jüngern hebräischen Sprache, auf der andern bereichert es sich aus rein griechischer Quelle. Bei der letztern Thatsache brauchen wir uns nicht aufzuhalten. Es ist naturgemäß, daß die Kenntnisse in dieser Beziehung sich mehrten und vervollständigten, und daß richtige gutgewählte Ausdrücke im N. T. vorkommen,

von denen die alten alexandrinischen Uebersetzer noch keinen Gebrauch gemacht hatten, oder auch solche, die mehr nach ächt hellenischer Analogie als nach hebräischer gebildet waren. Lukas und selbst der Brief Jakobi liefern hier interessante Beispiele. Aber auch der Geist palästinischer Bildung wirkte fortwährend auf die Sprache zurück. An die Stelle des alten klassischen Hebraismus war allmählig eine mehr nach dem Aramäischen gemodelte Mundart getreten, welche nicht nur grammatische Idiotismen mitbrachte, sondern auch besondere Ausdrücke und Tropen, die dem A. T. fremd gewesen waren, z. B. den Tod schmecken, Sünden loslassen, lösen und binden, Fleisch und Blut, diese und die künftige Weltzeit, Besessene, Kräfte oder Krafthaten für Wunder, und ähnliche zum Theil theologische Schulwörter, ferner Berge versetzen, ein Kameel durch's Nadelöhr, und sonstige figürliche Redensarten, welche von Haus aus den Hellenisten jüngerer Geschlechter familiär waren und von ihnen mit herüber gebracht wurden. Ja auch abgesehen von diesen neuern Aramaismen kennt die Zeit des N. T. hebräische Redensarten, welche, obgleich uralt nach der Wurzel, doch jetzt erst in abgeleiteteten Bedeutungen, Formen und Wendungen allgemeiner werden, z. B. Weg für Tendenz und Partei, Eingeweide für Mitleid und das davon gebildete Zeitwort, unsaubre Geister, und viele andre. Aber unendlich wichtiger als die beiden eben genannten Quellen der Aenderung im Sprachmaterial ist der Einfluß des christlichen Geistes und der von ihm geweckten Ideen. Diese suchten sich nunmehr ebenfalls mit größerm oder geringerm Glücke im griechischen Wörterbuch den adäquaten Ausdruck und zwar nicht nur zunächst für sich selbst, gleichsam für die Ur- und Stamm-Begriffe der neuen Lebenssphäre, sondern in unendlicher Mannigfaltigkeit auch für die Bedürfnisse des Gemeindelebens, der Sittenpredigt, der theologischen Reflexion, den sich dem mächtigen und reichen Geiste des Christenthums willig erschließenden Reichthum der griechischen Sprache ausbeutend und bekundend. Hunderte von wichtigen, tiefbedeutsamen, weittragenden Ausdrücken, die jetzt in allen neuen Sprachen eingebürgert sind, treten da zum ersten Male auf von den ersten griechisch redenden Jüngern geschaffen, hin und wieder fast unbewußt, zum Theil als Nothbehelf, oder die Frucht einer Vergleichung, vielleicht anfangs nicht getrennt von nöthiger Erklärung und schon in den ältesten christlichen Schriftdenkmälern gäng und gäbe. Wir erinnern an Glaube, Gnade, Werke, Gemeinde, Geheimniß, Geist und Fleisch, geistlich, Erlösung, Heilige, Heiland, Sendbote, Wiedergeburt, Evangelium, rechtfertigen, retten, erbauen, erwecken, und unzählige andre. Die Wörterbücher des N. T. liefern auf jeder Seite Belege zu dem Gesagten. Mit einem Worte, das hellenistische Idiom war in der jüdischen Periode und Sphäre ein knechtisch übersetzendes gewesen, in der christlichen wurde es ein freies sprachbildendes, ohne darum seine Wiege zu verläugnen.

Auf bloß Grammatisches wollen wir nach dem Anfangs Gesagten nicht noch einmal zurückkommen. Wir könnten sonst an die Unfertigkeit der Apokalypse erinnern, oder an manche Parallelstellen der synoptischen Evangelien. Dieser Theil der Untersuchung hängt auch vorläufig noch viel zu sehr von dem Zustande der Textkritik ab. Was aber endlich die mehr geistigen Elemente der Sprachkunst betrifft, so wird es ebenfalls nicht schwer seyn, nachzuweisen, wie die Handhabung derselben eine verschiedene war bei den einzelnen Schriftstellern. Johannes z. B., in Betreff der Wahl seiner Ausdrücke durchaus nicht auf der Linie des gröbern Hellenismus stehend, wie ganz hebräisch ist seine Satzstellung! wie einfach die Gliederung der Gedanken, wenn überhaupt von einer Gliederung die Rede seyn darf, da wo eigentlich nur aneinander gereihte Sentenzen zu finden sind, in welchen nicht die syntaktische Analyse, sondern nur die theologische Betrachtung den tiefern Zusammenhang nachweisen kann. In diesem ewigen *καὶ* und *οὖν* ist kein griechischer Geist. Wie ganz anders verflechten sich die Gedanken zu rhetorischen Perioden im Brief an die Hebräer, in der Vorrede des Lukas; in einzelnen Redestücken des zweiten Theils der Apostelgeschichte! Und in Paulus erst lassen sich sogar deutlich in der Sprache zwei Strömungen des Geistes unterscheiden, welche beide mit dem Stoffe ringen, der nicht ausreicht für den Gedanken: die jüdische Dialektik mit ihren unvollständigen Syl-

logismen, mit ihren den natürlichen Redefluß durchkreuzenden Citaten, mit Allem, was das Wort dunkel und den Satz ungefällig machen kann, und neben ihr jene hinreißende Rhetorik des Herzens, der ächte Ausfluß des neuen Lebensquells, der den innern Reichthum der Gefühle und Anschauungen in dem äußern Reichthum der Synonymen und Figuren abspiegelt.

Es dürfte vielleicht manchem Leser dünken, wir seyen von unserm Ziele abgekommen. In der That, wo sonst in Büchern vom hellenistischen Idiom geredet wird, findet man ein mehr oder weniger reichhaltiges Material aufgespeichert von philologischen Observationen theils lexikalischer, theils grammatischer Art, die sich sehr gelehrt und bunt ausnehmen, in dieser Form aber für weiter nichts Zeugniß ablegen als für ihre Existenz, und keine Rechenschaft geben über ihren tiefern Zusammenhang mit der geistigen Geschichte des Volkes, dem sie dieselbe verdanken. Wir haben absichtlich hier einen andern Weg eingeschlagen, und eben weil die räumlichen Grenzen unsrer Darstellung eng gesteckt waren, jenes Material bei jedem kundigen Bibelleser als bekannt vorausgesetzt — um so mehr, da man es im deutschen Texte fast eben so fertig und vollständig haben kann — um ein psychologisch-historisches Verständniß der Thatsache, wie sie im Ganzen und Großen sich entwickelt hat, durch allgemeine Gesichtspunkte zu vermitteln und zu erleichtern, während sonst die Masse der Einzelnheiten für Viele ein Hinderniß ist und im besten Falle ihnen die Hauptarbeit selbst überläßt. Die sachlichen Elemente einer Wissenschaft, welche sozusagen alle Wörter und Formen einer Sprache umfaßt, gehören nicht in ein Werk wie das vorliegende Wörterbuch, sondern in Specialschriften. Und über diese noch einige kritische und geschichtliche Bemerkungen zum Schlusse.

Daß die philologische Gelehrsamkeit des Restaurations- und des Reformations-Zeitalters nicht sofort ausreichte, um die hier geschilderten äußern und innern Verhältnisse der Dinge zu ergründen und zu beurtheilen, wird Niemanden befremden. Doch verdient es Erwähnung, daß klassisch gebildete Männer, wie H. Stephanus und Beza, allerdings auf dem Wege waren, die Eigenthümlichkeit der neutestamentlichen Schreibart richtig aufzufassen, nur aber ihrer Forschung nicht Ausführlichkeit, Zusammenhang und Vollendung genug gaben, um die öffentliche Meinung siegreich zu bestimmen. Die Ansichten waren schwankend geblieben und annoch unklar, als in der ersten Hälfte des 17. Jahrh. ein mißverstandenes theologisches Interesse die Untersuchung ernstlich aufnahm, dieselbe aber, was die Materie betrifft, ganz äußerlich und einseitig führte, was die Motive des Urtheils, von dem Gebiete der Geschichte auf das einer geistlosen dogmatischen Formel herüberzog. Es begann nämlich der endlose Zank über die Hebraismen des N. T., der aber nicht zu allgemeinen Grundsätzen und Anschauungen sich erhob, außer so weit es die Frage galt, was man dem heil. Geiste für einen Styl zuschreiben dürfe, und die Antwort, ob er hinter die Profanscribenten zu stellen sey mit seinen Ansprüchen auf reine Classicität; und der sich wesentlich in der Bemühung verlief, für einzelne Ausdrücke und Phrasen entweder eine treffende Analogie im A. T. nachzuweisen, oder aber das griechische Bürgerrecht durch irgend eine angebliche Parallel-Stelle eines Autors zu vindiciren. Die Arbeit wurde, nach beiden Seiten, meist ganz mechanisch betrieben, so zwar, daß selten genug der Versuch gemacht wurde, Gleichartiges zusammenzustellen und noch weniger den natürlichen Bedingungen der Sprachbildung nachzuspüren, desto häufiger zusammengestoppelte Lesefrüchte, nach der Ordnung der Texte, selbst mit Zuratheziehung irgend eines einzigen hellenischen Schriftstellers, ja sogar manchmal eines Dichters, überhaupt ohne alle Methode, die Grundlage des Urtheils bilden mußten. Den Verlauf dieses unerquicklichen und im Ganzen ziemlich unfruchtbaren Streites, der sich weit über ein Jahrhundert hinzog, findet man erzählt in Morus Acroas hermen. 1797. T. I., in Planck's Einl. in die Theol. II. 42 ff., in Winer's Grammatik, im Eingang, in Stange's Symmiktis T. II., in einem Jenaer Programm von Eichstädt 1845 ꝛc. Wir gehen hier nicht weiter darauf ein, bemerken aber, daß schon der Umstand, daß die Verhandlungen sich fast ausschließlich auf das N. T. bezogen, das A. T. aber dabei ganz

vernachläßigt wurde, zu dem Beweise hinreicht, daß man nicht auf dem Wege war, das Rechte zu treffen. Auch jetzt noch, wo durch die vereinten Bemühungen vieler Theologen mit tüchtiger philologischer Vorbildung, von denen wir nur J. F. Fischer, J. F. Schleusner, C. G. Bretschneider, H. Planck, G. Bd. Winer, Ch. Abr. Wahl, Ch. G. Wilke, J. A. H. Tittmann, Ch. Ghf. Gersdorf, nennen wollen, ein so helles Licht auf den Gegenstand geworfen ist, und wo deren gründliche grammatische und lexikalische Studien den Weg in alle besseren Commentare des N. T. gefunden haben, ohne Unterschied der theologischen Schule, ist leider zu sagen, daß das Gebiet des vorchristlichen Hellenismus verhältnißmäßig noch wenig angebaut ist. Dankenswerthe Beiträge liefern einzelne exegetische Werke über die apokryphischen Bücher, so wie Thiersch's Werk über den alexandrinischen Pentateuch 1841; aber die Grammatik fehlt noch gänzlich und das Lexikon ist, selbst in seiner neuesten Form (*Schleusneri* Thesaurus 1820) wenig mehr als eine Concordanz, aus welcher wohl die zahllosen exegetischen Mißgriffe der Uebersetzer ersehen werden können, die aber wenig Einsicht in die Natur des Sprachschatzes gestattet.

Die vollständige Literatur zu diesem Artikel findet man in des Unterzeichneten Geschichte des N. T. 2. Aufl. §. 41 ff. Ed. Reuss.

Helmbold, Ludwig, geb. zu Mühlhausen in Thüringen den 21. Jan. 1532, besuchte seit 1542 die dortige Barfüßerschule und studirte zu Leipzig von 1547 an, ging 1549 auf die Universität Erfurt, wo er das folgende Jahr Baccalaureus wurde, worauf er den Ruf zu einer Schulstelle in seiner Vaterstadt erhielt. Dieselbe verließ er nach zwei Jahren wieder, ward 1554 zu Erfurt Magister der Philosophie und Professor, sodann 1561 auch zum Professor des neuerrichteten Gymnasiums vom Stadtrathe berufen. Kaiser Maximilian II. ertheilte ihm 1566 auf einem Reichstag zu Augsburg den poetischen Lorbeerkranz. Im J. 1570 legte er freiwillig seine Aemter nieder und privatisirte einige Zeit zu Mühlhausen, nahm sodann im Sept. 1571 einen Schuldienst an, ward jedoch noch in demselben Jahre Diakonus an der Lieben Frauen Kirche und 1586 Superintendent zu Erfurt, welche Würde er zwölf Jahre mit Ruhm und Ehre verwaltet hatte, als ihn 1593 der Tod abrief. Sein Vorfahrer Seb. Starke pflegte ihn nur den deutschen Assaph zu nennen. Er hat über anderthalbhundert lateinische Oden geschrieben, welche Dr. Joh. Volken in's Deutsche übersetzte. Unter seinen deutschen Liedern, deren manche in mehrere lutherische Gesangbücher aufgenommen sind, haben wir zu nennen: Von Gott will ich nicht lassen &c. — Nun laßt uns Gott dem Herren &c. — Es stehen vor Gottes Throne &c. — Du Friedefürst, Herr Jesu Christ &c. — u. m. a. Vrgl. den Art. von Rotermund in Ersch und Gruber &c. II. 5., besonders aber W. Thilo, Ludw. Helmbold nach Leben und Dichten &c. gr. 8. Berl. 1851. S.

Heloise, s. Abälard.

Helvetische Confessionen. I. Erste Helvetische Confession. Es hatte sich allerdings das reformirte Bekenntniß der Schweizer bis in die dreißiger Jahre hinein vielfach, wie z. B. in der „christenlichen Inleitung“ (1523), den Artikeln der Berner Disputation (1528), in Zwingli's Glaubensbekenntniß oder fidei ratio ad Carolum rom. imp. (1530) und seiner expositio fidei ad Franciscum Francorum regem, endlich in der Baseler Confession von 1534 (Bekanthnus unsers heyligen Christenlichen gloubens, wie es die kylch zu Basel haldt) — einstimmigen Ausdruck gegeben. Allein es fehlte immer noch ein gemeinsames von allen schweizerischen Kirchen als Gesammtheit abgelegtes Bekenntniß. Wie einmüthig auch diese Kirchen in allem Wesentlichen lehrten und mit süddeutschen freien Städten, der sächsischen Reformation gegenüberstanden — so blieb doch das Nichtvorhandenseyn eines Gesammtbekenntnisses ein unverkennbarer, in der drückenden Vereinzelung nach dem traurigen Kappeler Kriege um so mehr gefühlter Mangel. Demselben wurde in folgender Weise Abhülfe geschafft. — Es ist bekannt, daß die Theologen der damals noch dem reformirten Bekenntniß zugethanen Straßburger und unter ihnen ganz besonders Bucerus aus kirchlichen wie politischen Gründen eine Ausgleichung der Differenz zwischen der schweizerischen und der sächsischen

Lehre herbeizuführen eifrig bemüht waren. Besonders im Jahre 1535 schien sich ihnen Alles für Erreichung ihres Zieles gut anzulassen. Luther war milder gestimmt, die Lage der reformirten Schweizer und die Zeitverhältnisse, welche die Protestanten in der Schweiz wie in Deutschland die Vereinigung suchen hießen, das Alles machte die nächste Verbindung der schweizerischen Stände und auch Beseitigung des Haders mit Luther und den Seinen wünschenswerth. Der vermittelungssüchtige, formelfertige Bucerus nahm seine alte Arbeit eifrig auf. Am bereitwilligsten fand er den Myconius in Basel. Dieser veranstaltete schon gegen Ende 1535 mit seinem Collegen Simon Grynäus († 1541), und den Zürchern Leo Judä, Konrad Pellican, Theod. Bibliander, eine Zusammenkunft, in welcher der reformirte Gegensatz gegen das Lutherthum erwogen und eine Formel entworfen wurde, welche in versöhnlicher Weise das Unerläßliche festhaltend den Frieden innerhalb des Protestantismus herbeiführen helfen sollte. Doch die bisherigen Zweideutigkeiten und Vertuschungen der Bucerischen Vereinigungsversuche hatte sich so verkehrt erwiesen und so tiefes Mißtrauen in der Schweiz erzeugt, daß Viele von Ausgleichungsformeln in Sachen der Abendmahlslehre mit Recht nichts erwarteten. Ganz besonders aber war Bern auf's Entschiedenste wie gegen Bucers Unionismus und Vermittelung, so gegen den eingesandten Entwurf *) der von den genannten Theologen aufgestellten Sätze, als zu nachgiebig gegen die lutherische Fassung der Lehre. Sie beantragten dagegen eine Versammlung aller reformirten Kirchen der Schweiz, um in der Bekenntniß-Angelegenheit zu verhandeln. Dieser Vorschlag konnte sich den Schweizern überhaupt nur empfehlen. Eine so wichtige Sache wie die obschwebende wurde dadurch dem theologischen, diplomatisirenden Manöver, welches in scheinbaren Wortconcessionen und dehnbaren, mehrdeutigen Formeln das Heil suchte, entzogen. In der frischen Luft der Oeffentlichkeit einer von den Kirchen gebildeten allgemeinen Versammlung war ein Friedenswerk immerhin noch möglich, aber kein zweideutiges, sondern ein wahrhaftiges, welches kein Jota des guten, unerläßlichen reformirten Bekenntnisses verdeckte, verschwieg oder gar beseitigte. Dann galt es im gegenwärtigen Augenblick nicht bloß die Stellung der Schweizerkirchen zur sächsischen Reformation in's Auge zu fassen. Es war um diese Zeit die Erwartung weitverbreitet, das vom Pabst Paul III. nach Mantua ausgeschriebene allgemeine Concil zur Schlichtung des Zwiespalts in der Christenheit werde stattfinden. Die Rücksicht auf diese Kirchenversammlung, welcher die Schweizer ihren Glauben darzulegen gedachten und das überhaupt gefühlte Bedürfniß eines schweizerischen Gesammtsymbols führte dahin, daß die von Bern vorgeschlagene und unterdessen von allen Seiten gutgeheißene und beschlossene Versammlung der Kirchen, nicht bloß etwa Abendmahlssätze, sondern ein vollständiges Bekenntniß der schweizerischen Lehre aufstellen sollte. Auf den 30. Januar 1536 wurde die Versammlung nach Basel ausgeschrieben, wo dann demgemäß die geistlichen und weltlichen Abgeordneten zusammenkamen. Unter jenen ragten hervor: Bullinger und Leo Judae von Zürich, Megander von Bern, Myconius und Grynäus von Basel. Einstimmig wurde der Erste und die beiden Letzteren von der Versammlung als Commission erwählt, um das Bekenntniß abzufassen. Leo Judae und Megander wurden jenen Dreien beigeordnet. Die Arbeit der Commission war schon ziemlich weit vorgerückt, als auch die Straßburger Theologen Bucer und Capito in Basel ankamen. Man kann nicht sagen, daß ihre Ankunft allgemein gern gesehen wurde. Bullinger und Judae forderten sogar auf das Bestimmteste, daß sie zu den Sitzungen nicht zugelassen würden. Zuletzt wurden die Zürcher, welche den Vermittelungsversuchen Bucers und seines Gleichen sehr abhold waren und blieben, besänftigt und den Straßburgern wenigstens Zutritt, wenn auch keine Stimme gestattet. Die schon vorhandene irenische Stimmung konnte dadurch nur gestärkt werden. — Das aus diesen Berathungen hervorgegangene Bekenntniß wird nach dem Orte seines Ursprungs das zweite Baseler, nach der Auktorität jedoch, von welcher es ausging,

*) Vgl. über diese Verhältnisse Hundeshagen, Conflicte u. s. w. S. 64 ff.

das erste Helvetische genannt. Ursprünglich in lateinischer Sprache abgefaßt wurde es aus Auftrag von Leo Judae in's Deutsche übersetzt. Diese officielle Version wurde von allen Abgeordneten gutgeheißen und approbirt als ein gemeinsames Bekenntniß, welches, wie ausdrücklich beschlossen wurde, von keinem Stande für sich irgendwie geändert werden dürfe. Die lateinische Edition dagegen schien, namentlich den Zürchern, in einigen Ausdrücken dem lutherischen Sprachgebrauch sich zu nähern und fand deßwegen Widerstand. Man wollte wenigstens jede Zweideutigkeit, jede Mißdeutung abgeschnitten wissen. Darum wurde der lateinische Text officiell von den dazu beauftragten Theologen Myconius und Grynäus nach der deutschen, schon approbirten Ausgabe revidirt und geändert. Darauf kamen die Abgeordneten der Kirchen im März wieder zusammen und nach erneuerter Prüfung des Ganzen wurde am 26. desselben Monats (nicht im Mai wie Guerike meint) die Confession, auch die verbesserte lateinische Ausgabe, endgültig angenommen und als Gesammtbekenntniß der Schweizerkirchen unterschrieben.

Die deutsche Ausgabe führt den Titel: „Ein gemeine bekantnus des helgen waren und uralten Christlichen gloubens und unsern Mittburgern und gloubgenossen ꝛc. Zürich. Bern. Basell. Straßburg. Costenz. Santgalln. Schaffhusn. Millhusen. Biel ꝛc. zBasell uffgericht geordnet und gmacht ꝛc. Im 1536.“ Allgemeiner indeß lautete der Titel der früher nie durch den Druck verbreiteten deutschen Recension: „Ein kurtze und gemeine bekanntnuß des gloubens der kilchen so in einer Eidtgenossenschaft das Evangelium Christi angenommen habend ꝛc.“ Der lateinische Titel ist kurz dieser: Ecclesiarum per Helvetiam confessio fidei summaria et generalis in hoc edita, quod de ea existimare piis omnibus liceat.

Ursprung und Zweck dieser Confession, so wie die kirchlichen Zeitverhältnisse, unter welchen sie entstand — sind der Art, daß sie als ein bedeutendes Glaubenszeugniß der reformirten Kirche betrachtet werden muß. Die Besprechung jedes Einzelnen der achtundzwanzig Artikel, aus welchen das ebenso kurze als kernige, inhaltsreiche Bekenntniß besteht, böte des Interessanten genug dar. Wir müssen uns jedoch der Kürze wegen auf Hervorhebung der mit ganz besonderem Interesse behandelten Sakramentlehre beschränken. Für das Uebrige verweisen wir auf Niemeyer's Sammlung. — Im Sakramentsbegriff wird das Zwiefache betont, die sacramenta seyen einmal rerum arcanarum *symbola,* dann aber nicht nuda signa, sondern symbola quae signis *simul* et *rebus* constant. Die signa werden mit dem Munde, die res mit der gläubigen Seele genossen. Bei der Taufe ist das Wasser signum, aber die res ipsa ist regeneratio adoptioque in populum Dei. Im heil. Abendmahl ist Wein und Brod signum, die res hingegen: communicatio corporis domini, parta salus et peccatorum remissio. So sind denn die Sakramente nicht bloß tesserae quaedam societatis christianae, sondern auch gratiae divinae symbola, jedoch der Art „ut omnis virtus salvifica *uni domino* transscribatur. (Art. 21.) Die Taufe der Christenkinder wird dadurch begründet, weil diese inmitten des Volkes Gottes geboren seyen und man ihre Erwählung pie präsumiren müsse — praesertim quum de eorum electione pie est praesumendum.“ (Art. 22.) Besonders merkwürdig ist die Fassung der Abendmahlslehre in Art. 23.: Coenam vero mysticam, *in qua* dominus corpus et sanguinem suum, *id est, seipsum suis* vere ad hoc offerat, *ut magis magisque in illis vivat et illi in ipso. Non* quod pani et vino corpus et sanguis domini vel *naturaliter uniantur*, vel hic *localiter includantur*, vel ulla *huc carnali praesentia* statuantur. Sed quod panis et vinum *ex institutione domini* symbola sint quibus *ab ipso domino*, per ecclesiae ministerium, vera corporis et sanguinis ejus communicatio, non in periturum *ventris* cibum, sed in *aeternae vitae* alimoniam exhibeatur.

In großer Entschiedenheit und Klarheit treten die Antithesen gegen die lutherische Lehre heraus. Der in jedem Brode vorhandenen Kost des verklärten Leibes und Blutes steht die karakteristische Bestimmung id est seipsum und die Verwerfung der carnalis praesentia, dem mündlichen Genuß ferner die bezügliche Ablehnung in Art. 21. und die Worte non in periturum ventris cibum, dem Genuß der Ungläubigen endlich die Erklä=

rung seipsum *suis* vere ad hoc offerat — schroff entgegen. Positiv lehrt die Confession, der Herr selbst (dominus), der Sohn Gottes, sey in der heil. Handlung zugegen, und reicht ihnen selbst, nicht in Brod und Wein, welche lediglich aus „Insatzung" des Herrn heilige wahre Zeichen sind, die „war gemeinschaft des libs und bluts" dar. Die Gemeinschaft des Leibs und Bluts Christi erklärt Art. 21. (20.) näher durch den Zusatz: „das heil das am crütz erobret ist und ablaß der Sünden." Das Resultat dieser Handlung des Herrn mit den Seinen ist, daß diese je mehr und mehr in Ihm leben und Er in ihnen. Eine Nahrung des geistlichen Lebens, eine hohe und heilige Speise wird das heil. Abendmahl genannt und zwar indem sehr bezeichnend hinzugefügt wird: „wir gebrauchen sie oft, daß wir dadurch ermahnt in den Tod und Blut des gekreuzigten Christus mit den Augen des Glaubens sehend und unser Heil mit einem Vorgust des himmelschen Wesens und mit einer rechten befindtnüß des ewigen Lebens betrachtend." Ueber den Kreuzestod Christi und die durch ihn erworbenen Güter führt uns also dies Abendmahlsbekenntniß nicht hinaus. Von einer Mittheilung auch nur von Kräften der verklärten Leiblichkeit Christi des Auferstandenen ist mit keiner Silbe die Rede und noch viel weniger von einer gottmenschlichen Weise, in welcher sich Christus hier den Gläubigen nach Schenkel (Unionsberuf S. 333) mittheilen soll. Aus dem Umstande allein schon, daß zu den Worten „sin lib und blut" hinzugesetzt wird, das ist sich selbst," sollte man schließen, daß hier unter „Leib und Blut" ganz etwas Anderes verstanden wird, als bei Luther oder in der Augustana. Faßt man aber erst alle Bestimmungen zusammen, welche die Artikel 21. und 22. über das heil. Abendmahl enthalten, so kann man aus ihr einzig diese Lehre herleiten. Der in der Handlung gegenwärtige Sohn Gottes, (Logos) — nicht Gottmensch — exhibirt den Gläubigen sich als den in den Tod Gegebenen, d. h. seinen Leib und Blut mit allen dadurch erworbenen Gütern, wodurch dann die an sich schon und vorher bestehende Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit ihrem Haupte vertieft wird und wovon Brod und Wein, nach der Einsetzung des Herrn, signa exhibitiva sind. Versteht man unter „persönlich-realer Selbstmittheilung Christi" (Schenkel a. a. O.) an die Gläubigen etwas Anderes, so wird das wenigstens nicht von der Helvetica I. gelehrt. Kurz, weder Art. 21. noch Art. 22. enthalten eine Lehrbestimmung, zu welcher Zwingli nicht seine volle Zustimmung gegeben hätte und wir müssen Hundeshagen (gegen Schenkel a. a. O.) durchaus beistimmen, wenn er (Conflicte S. 66) bemerkt: „mit dem Zwinglianismus waren die Bestimmungen der ersten helvetischen Confession durchaus noch vereinbar." Die geschichtlichen Verhältnisse sprechen entschieden hiefür, wie in dem trefflichen Buche Hundeshagens (z. B. S. 62—68) nachgewiesen ist. Von der Geschichte aber und dem Glauben der bei Abfassung der Symbole thätigen Personen darf man die Bekenntnisse nimmermehr lösen, wenn man sie richtig interpretiren will. Worte sind geduldig, aus ihnen allein läßt es sich schon zur Noth plausibel machen, die Helvetica I. lasse sich mit Art. 10. der Invariata vereinigen.

Der Art. 28. de sancto conjugio schließt das Ganze. Die deutsche Ausgabe zählt nur 27 Art., weil sie den Dreizehnten und Vierzehnten in einen Einzigen zusammenzieht.

Die Lehre von der Prädestination ist nicht eingehender behandelt, sondern nur in den allerallgemeinsten Umrissen gezeichnet in Art. 10. über den „ewigen Rathschluß" oder das „Consilium Dei aeternum de reparatione hominis." Mehr war für den vorliegenden Zweck nicht erforderlich, da zur Zeit die schweizerischen und oberdeutschen Kirchen ebenso prädestinatianisch lehrten, wie die sächsischen. Die alten Reformirten Deutschlands wie der Schweiz sind nach ihren Lehrern und Confessionen Prädestinatianer. Und dies wieder steht ebenso unumstößlich fest, als die andere unläugbare historische Thatsache, daß in der Prädestinationslehre die Jünger Luthers von denen Zwingli's und Calvins anfänglich und bis gegen das Ende des 16. Jahrh. nicht abwichen. Erst Melanchthon begann später von der urprotestantischen Lehre, die er lange selbst vertreten, zurückzutreten und Synergismus einzumischen. Die lutherische Kirche aber folgte ihm bekanntlich nicht. Diese

Thatsache, nur von der Tendenzschriftstellerei verkannt, übrigens jetzt wieder vollkommen von der unbefangenen Wissenschaft anerkannt (vgl. z. B. *Julius Müller*, Lutheri doctr. de praedest. et lib. arb.; Schweizer, Centraldogm. Bd. I.; Baur, Gegens. d. Kath. und Prot. 2. Ausg. S. 125 f.; Hundeshagen, die Conflicte rc. S. 268 u. A.), erklärt die Behandlung, welche die Prädestinationslehre gegenüber den Lutheranern in der Helvetica prior erfahren hat, ebenso vollkommen, wie die Apologie der deutsch-reformirten Tetrapolitana zeigt, daß diese in ein prädestinatianisches Lehrganzes gehört. — Der um die Reformationsgeschichte der Schweiz hochverdiente Ruchat hat die erste Helvetische Confession in's Französische übersetzt. Siehe dessen Hist. Bd. V.

II. Zweite Helvetische Confession. Die Ausarbeitung dieses Bekenntnisses fällt auf jeden Fall in das Jahr 1564, wenn gleich der erste Entwurf dieser Schrift Bullingers, nach dem testamentarischen Zeugniß des Verfassers und Hottingers (Bd. III. S. 849) zwei Jahr älter ist. Die Pest, welche 1564 in Zürich wüthete, bestimmte Bullinger zu diesem Werk, das nach seinem Tode der Züricher Regierung sollte übergeben werden. Ein äußeres Ereigniß gab Veranlassung, daß diese Privatarbeit zu jener öffentlichen Bekenntnißschrift wurde, wofür sie als zweite helvetische Confession oder schlechthin als Helvetica in der reformirten Kirche gehalten wird. Maximilian II. hatte für den 14. Januar 1566 den Reichstag nach Augsburg ausgeschrieben, auf welchem die lutherische Partei dem zu den Reformirten übergetretenen Friedrich III. ganz besonders zusetzen, wo möglich seinen Ausschluß aus dem Reichsfrieden erwirken wollte. Der schwer bedrohte Fürst suchte seine Position bei Zeiten so gut als möglich zu decken, und da nun seit Langem die Lutheraner die Taktik brauchten, die Reformirten als in sich uneins, in Sekten zerfallen und namentlich die außerdeutschen Reformirten als gefährlichen Irrlehren ergeben darzustellen — so ersuchte er den, nach dem Hinscheiden des Martyr und Calvin, unter den reformirten Theologen angesehensten Mann, den Dr. Heinrich Bullinger zu Zürich, er möge ihm ein Glaubensbekenntniß übersenden, um dadurch die Verläumdungen und Verdrehungen der Gegner niederzuschlagen. Bullinger schickte ihm seine Ausarbeitung aus den Schreckenstagen der Pest und der Kurfürst fand an derselben solches Wohlgefallen, daß er sich die Erlaubniß erbat, sie in deutscher Sprache zu veröffentlichen. Dieser an so wichtiger Stelle errungene Beifall bestimmte die Züricher, Bullingers Confession den Schweizerkirchen, welche sowohl nach innen als nach außen das Bedürfniß eines ihre Gesammtheit mit Einschluß der Romanen umschließenden Bekenntnisses, besonders auch nach der tiefen Verstimmung über Beza's und Farel's Concordienverhandlungen in Deutschland (vgl. Baums Beza und Hundeshagen, Conflicte S. 310 ff.) fühlten, als Gesammtbekenntniß vorzuschlagen, nachdem schon deßfalls Unterhandlungen gepflogen worden waren. Man hatte nämlich schon, einverstanden über die Nothwendigkeit einer gemeinschaftlichen, einhelligen Bezeugung des Glaubens aller schweizerischen Kirchen, die Frage ernstlich erörtert, wie man am besten und schicklichsten diese Documentirung der Glaubenseinmüthigkeit bewerkstelligen könne. Es war dazu auch schon die gemeinschaftliche Wiederholung der ersten Baseler oder der ersten Helvetischen Confession vorgeschlagen worden. Jetzt aber wurde Bullingers Werk das Panier, unter welches man sich einmüthig schaaren wollte. Dem Züricher Vorschlage stimmten Genf und Bern in erster Linie zu, ihnen folgten sofort bereitwilligst Schaffhausen, Mühlhausen, Biel, St. Gallen, Graubündten, Glarus, Appenzell, Thurgau, das Rheinthal — dann Neufchâtel (1568), welches man zuerst seines Fürsten, des Herzogs von Longueville, wegen nicht zum Beitritt aufgefordert und damit gekränkt hatte. Basel, das Anfangs den Gualther ungnädig „abgefertigt" hatte, trat noch später hinzu. Zugleich mit dem Original und der deutschen Uebersetzung Bullingers erschien Beza's französische Uebersetzung mit der angehängten Gallicana. So entstand die zweite helvetische Confession. Sie fand in der reformirten Kirche aller Länder die allgemeinste Anerkennung, gleich dem Heidelberger Katechismus. Wir erwähnen in dieser Hinsicht folgende Thatsachen. In den Jahren 1566 und 1584 erklärte die schottische Kirche ihre

Uebereinstimmung mit der Helvetica, wiederholt besonders feierlich aber 1571 zu Rochelle die französische, 1571 und 1578 die polnische, 1567 auf der Synode zu Debreczin die ungarische. Daß unter diesen Umständen manche Uebersetzungen entstanden, versteht sich von selbst. Hierüber, so wie über die verschiedenen Ausgaben und Titel verweisen wir auf Niemeyer's Sammlung der symbolischen Bücher der reformirten Kirche.

Ueber den Inhalt dieses die so verschiedenen Gebiete der reformirten Kirche in Eintracht des Glaubens zusammenhaltenden Bekenntnisses glauben wir uns wenigstens die folgenden Bemerkungen nicht versagen zu dürfen. Wie z. B. die Helvetica I., die Tetrapolitana, die puritanische Confessio fidei, beginnt dasselbe mit dem Lehrstücke von der heil. Schrift, dem wahrhaftigen Gottesworte. Hiebei werden die bekannten allgemeinen evangelischen Lehrpunkte verhandelt, doch so, daß der spezifisch reformirte Karakter überall hervortritt. Beispielsweise erinnern wir hier nur an die nicht unbetont gebliebene Weise, in welcher das göttliche Wort wirkt; „Auch halten wir, heißt es deßfalls, nicht dafür, daß die äußere Verkündigung gleichsam unnütz erscheine, weil die Unterweisung in der wahren Religion von der inneren Erleuchtung bedingt sey, denn obgleich Niemand zu Christo kommt, es ziehe ihn denn der Vater und erleuchte ihn innerlich, so wissen wir doch, daß Gott durchaus will, daß sein Wort auch äußerlich gepredigt werde — indeß erkennen wir an, Gott könne die Menschen auch ohne den äußeren Dienst am Wort (innerlich) erleuchten, und zwar welche und wann er will.“ Nach der Darlegung der allgemein christlichen Lehre von Gottes Einheit und Dreieinigkeit in Art. III. werden in Art. IV. nicht nur die Götzenbilder der Heiden, sondern auch die Bilder der Christen, namentlich die Bilder Christi, der Engel und Heiligen nachdrücklichst verworfen. Aus den Worten „der Herr hat befohlen das Evangelium zu predigen, nicht zu malen und das Volk durch Bilder zu unterrichten“ glaubt man, wie aus dem ganzen Art., den Heidelberger Katechismus sprechen zu hören. Die Art. V. VI. VII. VIII. sind mehr allgemein protestantische, im neunten dagegen tritt wieder sehr merklich die reformirte Lehre mit ihrem Widerspruch gegen die lutherische darin hervor, daß behauptet wird, der gefallene Mensch „ist nicht des Willens beraubt und in einen Stein oder Klotz verwandelt.“ Ein viel besprochener Art. dieser Confession ist der X., welcher von der Prädestination Gottes und der Erwählung der Heiligen handelt. Man hat in ihm Arminianismus, Philippismus, Unionismus finden wollen. Die Arminianer und neuere Unionisten haben diese Entdeckung gemacht. Jene sind schon zu Dortrecht von dem Zürcherischen Antistes Breitinger widerlegt worden und man kann darüber auch Hottingers Geschichtswerk (hist. eccl. VIII.), so wie Joh. Jak. Hottingers vertheidigte Formula Consensus nachlesen, da wir uns dieses für unsere Zeit so überflüssigen Geschäftes entschlagen müssen.

Was den Philippismus, Melanchthonismus und Unionismus betrifft — den man der Helvetica neuerdings zuschieben will, so ist er der rein geschichtlichen Betrachtung gradezu undenkbar. Die Züricher überhaupt und Bullinger besonders waren den Bucerischen wie Melanchthonischen Vermittlungen durchweg abhold und blieben es. Von Melanchthonischer Prädestinations- und Gnadenlehre kann nur der in unserm Artikel etwas finden, welcher nicht beachtet, daß Bullinger mit den prädestinatianischen Theologen schon vor der Zeit, in welcher die Helvetica entstand, durchaus gleichförmig dachte und lehrte. Melanchthon ist von der alten prädestinatianischen Gnadenlehre zurückgetreten. Die Züricher jedoch offenbarten im Fortgang der Zeit immer entschiedener ihre Uebereinstimmung mit den calvinistisch gesinnten Theologen; wir erinnern an den Streit des Zanchius mit Marbach. Wer könnte läugnen, daß Zanchius ganz entschieden calvinistisch lehrte? Nun aber schreibt Bullinger am 4. April 1562 an Friedrich III. nach Heidelberg: „Da einige Prediger den trefflichen Zanchius haßten, bloß weil er ihre crasse Meinung von dem Leib und Blut Christi nicht beistimmt, in diesem Lehrstück aber seine Doctrin nicht verurtheilt werden konnte, so suchen sie aus seinen Vorlesungen andere Punkte aus, um ihn zu verdrängen. Dazu schienen einige Lehren über Prädestination oder Erwählung der Heiligen dienlich, weil dieser Gegenstand am leichtesten mißdeutet und

beim Volk mißliebig gemacht werden kann. Und doch denkt und lehrt Zanchius hierüber nicht anders, als was in derselben Kirche und Schule der selige Bucer gelehrt hat, um nicht einmal zu erwähnen, daß Luther, Oecolampad und ehedem Augustinus nicht anders gelehrt und geglaubt haben.“ Im Verfolge des Briefes ersucht er nun den Kurfürsten um seine Vermittelung in dieser Sache. In einem Schreiben vom 30. December 1562 an Johann Sturm bemerkt er: „Schützest Du den Zanchius, so schützest Du ein altes frommes Dogma der Kirche und hast die Auctorität der vornehmsten Lehrer unsrer Kirche für Dich.“ Am 27. December 1561 ersuchte gerade Bullinger den so entschieden prädestinatianischen Martyr, ein kurzes Gutachten zu Gunsten des Zanchius aufzusetzen, und bemerkt auch bei dieser Gelegenheit wieder, es sey die These von den nothwendig zu Verdammenden wohl eine scheinbar harte und zum Vortrag bei'm Volke nicht gerade geeignet; und schließt dann mit den Worten: „Da wir aber bei Johannes 12. lesen: „Sie konnten nicht glauben“ — und Joh. 10: „Er macht sie blind,“ — so muß man die These richtig verstanden gut heißen. Ungefährlich ist auch, was er über die Sünden Petri und der Heiligen sagt, wenn man es wie Römer 7. versteht. Die übrigen Thesen von der Prädestination, dem Glauben und Beharren zu billigen ist nicht schwer. Das Züricher Gutachten endlich vom 29. December 1561, welches auch Bullinger mit unterzeichnet hat, ist ganz entschieden für Zanchius und durchaus prädestinatianisch. Am Schlusse der 14. These resumirt dieses Schriftstück den Züricher Standpunkt also: „Kurz! in den Thesen des Zanchius, was ihren Inhalt betrifft, finden wir nichts Häretisches oder Ungereimtes, achten sie vielmehr theils als nothwendig, theils als löblich, sämmtlich der heiligen Schrift nicht zuwiderlaufend. Einmüthig geben wir Alle dieses Urtheil ab, und unterschreiben es eigenhändig.“ — Mit Recht nennt Hottinger dies eine kurze Confessio der Zürcher über die Prädestination. Wie kann nun die zweite helvetische Confession, welche in diese Zeit gehört, in welcher von Zürich aus so entschieden prädestinatianisch gelehrt wurde, den sogenannten Melanchthonismus dieses oder jenes modernen Interpreten der Helvetica enthalten? Diese sollte eben ein Bekenntniß für die Gemeinden seyn und enthält darum nicht in schulmäßiger Form, was die theologisch ausgeführte Lehre über die Prädestination enthalten müßte und ein Bullinger dann auf das Bestimmteste ausgesprochen haben würde. Darum müssen wir mit Dr. Schweizer eine Auslegung dieser Confession für verkehrt halten, welche nicht aus dem Geiste des Bullinger herausgenommen wird. Das Wort des 10. Artikels, „Gott prädestinire und erwähle von Ewigkeit her frei und aus reiner Gnade, ohne Ansehen der Menschen, die, welche er in Christo erretten will,“ und weiterhin: „Man soll nicht vergessen, daß die Verheißungen Gottes den G l a u b i g e n allgemein sind,“ schließt wahrlich die prädestinatianische Auffassung nicht aus, sondern ein. Und wenn gegnerischerseits so viel Nachdruck darauf gelegt wird, die Erwählung werde als eine in Christo und um Christi willen geschehene dargestellt, so erwiedern wir einfach, auch der strengste Calvinismus, wie noch die Dortrechter Verhandlungen beweisen (s. d. Art. Gomarus), hat sich diese Redeweise nicht nur gefallen lassen können, sondern auch gebraucht. Endlich, nur weil diese Confession auch in der Prädestinationslehre mit den Genfern gleichförmig lehrte, haben diese sie gern angenommen und in französischer Uebersetzung verbreitet. Freilich wenn man nun in ungeschichtlicher Weise die Worte der Helvetica preßt und in diplomatischer Manier darauf aus ist, möglichst wenig Prädestination in ihr zu finden, so kann es schon zur Noth gelingen, dieses und jenes eben Brauchbare so auszubeuten und am Ende noch gar die Augsburger Confession von 1530, wie in der Variata, so in der Helvetica zu finden. Wir können solchem Unternehmen keinen Werth beilegen, am wenigsten für Herstellung einer dauerhaften und wahren Union.

Ein gleiches Urtheil müssen wir auch über die Bemühung fällen, die Abendmahlslehre unsrer Confession mit jener der Augustana möglichst conform zu finden. Eine unbefangene Würdigung dessen, was über das Sakrament überhaupt und über das heilige Abendmahl insbesondere gelehrt wird, zeigt die vollkommenste Uebereinstimmung mit dem

Consensus Tigurinus und gibt uns unwidersprechlich folgende Sätze an die Hand: I. Brod und Wein sind und bleiben sichtbare Zeichen und Pfänder der himmlischen Güter des Sakramentes, ohne diese selbst zu werden, noch sie zu enthalten. Ein doppeltes Essen, das mündliche, wodurch Brod und Wein empfangen wird, und das geistliche, wodurch die Seele mit Leib und Blut Christi genährt wird, wird ganz deutlich unterschieden. Brod und Wein sind einfach Bilder, Siegel, Darbietungspfänder der geistlichen Nahrung der gläubigen Seele. II. Leib und Blut ist nicht dasselbe, was unter den gleichen Worten die Augustana versteht, sondern der gebrochene Leib, das vergossene Blut, der aufgeopferte Christus. III. Von einem im Brode gegenwärtigen Leib, von einem Blut im Weine ist nirgends die Rede, sondern nur vom Herrn Christus und offenbar nur nach seiner Gottheit, der im Abendmahl gegenwärtig die Gläubigen mit den Himmels-Gütern speist, und das Leben in seiner Gemeinschaft, das an sich schon vorhanden ist, vertieft. IV. Der Ungläubige empfängt die himmlischen Güter des heil. Abendmahls nicht. V. Der heilige Geist ist es, welcher die Nährung mit dem Himmelsbrod in den gläubigen Seelen vollzieht. VI. Die ganz specifisch reformirte Lehrbestimmung, daß die durch das Wort vermittelten himmlischen Güter wesentlich dieselben seyen, wie die im Sakramente gereichten, ist auch der Helvetica eigen. VII. Der leibliche Mund ist nicht geeignet, das Himmelsgut zu empfangen, wie die Augustana von 1530 behauptet, welche einem jeden vescens in coena Domini einen Leib und Blut Christi austheilen läßt, er mag nun glauben oder nicht. Nur eine Auslegung der Invariata, wie wir sie wiederholt (Fester Grund 5. und reform. Kirchenzeit. 1854) bekämpft haben, kann zur Meinung führen, es sey eine entschieden scharf ausgeprägte Differenz zwischen der Helvetica und Augustana nicht zu finden. Auch in diesem Punkte können wir uns leider gar nicht mit dem einverstanden erklären, was Prof. Schenkel von S. 337—339 seiner Schrift „über den Unionsberuf" u. s. w. aufstellt. Vielmehr ist die Differenz, welche zwischen der Abendmahlslehre der Augustana einerseits und der Helvetica wie des Heidelberger Katechismus andrerseits obwaltet (s. d. Art.), eine sehr tiefe und scharf ausgeprägte. Eben so wenig melanchthonisch, wie das Bisherige, ist auch der Satz der Helvetica, worin sie uns daran erinnert, „daß man sich hüten müsse, den Gebrauch der Bilder (namentlich auch der Crucifixe, wie aus Artikel 4. erhellt) in der Kirche, wie Einige thun, unter die Mitteldinge zu rechnen, da sie es in der That nicht sind." Die uns irgendwo vorgekommene Behauptung, die gut reformirte Lehre der Helvetica von der Taufe gleiche der von Limborch in der Theologia Christiana l. 5. c. 66. §. 29 ff., halten wir einer Widerlegung nicht werth. — Wir bemerken zum Schluß nur noch, daß diese so allgemein gebilligte Confession die Gemeinlehre der reformirten Kirche aller Zungen und Länder darstellt und recht eigentlich die zur vollkommenen Entwicklung geführte erste helvetische Confession ist. Der Inhalt wie die Form und die Reihenfolge der Artikel bezeugen jedem unbefangenen Vergleicher der beiden Bekenntnisse gleichmäßig diese Behauptung.

Lic. K. Sudhoff.

Helvetische Consensformel (Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformatarum circa doctrinam de Gratia Universali et connexa, aliaque nonnulla capita),*) heißt dasjenige schweizerisch-reformirte Partikularsymbol, welches im Jahr 1675 zur Abwehr gewisser, von der französischen Akademie zu Saumur ausgegangenen Lehrweisen und Meinungen aufgestellt wurde. Als letzte Bekenntnißschrift, als eine „symbolische Spätgeburt" unterscheidet sie sich in ihrem Karakter wesentlich von den großen grundlegenden Bekenntnissen der Reformationszeit und selbst von den die kirchliche Lehrbildung zusammenfassenden und abschließenden der zweiten Periode, indem sie die Zeit der reformirten Scholastik bereits hinter sich hat, daher noch mehr von einem einseitig doktrinären Interesse ausgeht, ihren Inhalt statt aus dem Glauben der Kirche, hauptsächlich aus der Dog-

*) Deutsch: Einhellige Formul der reform. eidg. Kirchen, betreffend die Lehre von der allgemeinen Gnad und was derselben anhanget; sodann auch etliche andere Religionspunkten.

matik der Schule schöpft und die Bestimmungen derselben in ihrer schärfsten Ausprägung als bleibende Hut und Regel festhalten will. Es war daher auch eine richtige Ahnung dieses Verhältnisses, daß sie gewöhnlich nicht als ein neues Bekenntniß, sondern als eine Erläuterung und Befestigung der alten Bekenntnisse, nicht als Glaubens-, sondern vorwiegend als Lehrsymbol gefaßt und behandelt wurde.

Nachdem die Synode von Dortrecht (1618—19) das Dogma von der absoluten und partikularen Gnadenwahl gegen den zuerst noch ziemlich unbestimmten Universalismus der Remonstranten festgestellt und ihre Beschlüsse in den reformirten Kirchen mehr oder weniger förmlich fast allgemeine Geltung erlangt hatten, konnte vorläufig von einer Milderung und Erweichung der Lehre in Bezug auf die Sache selbst nicht wohl die Rede seyn. Die Härte und Schärfe jedoch, womit darin die unbedingte und infallible Erwählung Einiger und die ebenso unbedingte Verwerfung der Uebrigen durch Gottes ewigen Rathschluß ausgesprochen wurde, zog den Reformirten beständige heftige Angriffe und Beschuldigungen von Katholiken wie von Lutheranern zu und drohte jede Union mit den Letztern, wozu ohnehin seit der Concordienformel nur wenig Hoffnung übriggeblieben war, vollends unmöglich zu machen. Aus diesem Grunde mußte besonders da, wo man in täglicher Berührung mit der katholischen Kirche und unter ihrem Drucke stand, das Bedürfniß und die Neigung erwachen, bei aller Festhaltung der Substanz doch die Form des Lehrbegriffes so weit zu mildern, als es zur Rechtfertigung desselben nöthig schien, und man konnte sich dafür sogar gewissermaßen auf den Vorgang der Dortrechter Synode selbst berufen, welche bekanntlich die strengste und consequenteste Ausprägung der Prädestinationslehre, den Supralapsarismus eines Beza und Gomarus beseitigt hatte. So lagen die Dinge vor Allem in Frankreich, und dort war es, wo die Schüler des Schotten Joh. Cameron, namentlich Mos. Amyraut, seit 1632 Professor zu Saumur, und P. Testard, Prediger zu Blois, den Weg einer etwas modificirten Lehrweise einschlugen. Bekannt ist der sogenannte hypothetische, besser ideale Universalismus Amyraut's, durch welchen er wie durch einen Anbau das Hauptgebäude des Partikularismus zu stützen hoffte. Nach ihm hatte Gott den Willen und das Verlangen (velleitas, affectus), allen Menschen das Heil in Christo zu schenken, wofern sie nach dem Maße der ihnen gewordenen Offenbarung das göttliche Erbarmen im Glauben annehmen würden. Allein obschon die objektive Möglichkeit für Alle vorhanden war, vermochte es doch Keiner, in Folge der eingetretenen moralischen Verderbniß und Willensschwäche, ohne besondere Gnadenwirkung und Erleuchtung des hl. Geistes, welche Gott Niemanden schuldet und die er in seinem ewigen Rathschlusse einer Anzahl von Auserwählten zu geben beschlossen hat; diese und nur diese werden daher wirklich, definitiv und unfehlbar gerettet. (S. den Art. Amyraut, und Schweizer: M. Amyraldus. Versuch einer Synthese des Universalismus und des Partikularismus; — in den Theol. Jahrbüchern von Baur und Zeller. Bd. 11. [1852.] S. 41 ff. 155 ff.) Die neue Lehrweise fand zwar Anfangs in Frankreich manche Gegner, aber auch Freunde, welche sie wenigstens als unschädlich — da das entscheidende Gewicht zuletzt doch auf die partikulare Gnadenwahl gelegt werde, — ja als nützlich darstellten; die französischen Nationalsynoden fanden die erhobenen Anklagen in der Hauptsache unbegründet, daher sie nur den Streit untersagten und von dem Gebrauche gewisser Ausdrücke abmahnten, und Amyraut wußte zuletzt durch seine Mäßigung, sowie durch manche Concessionen und Erläuterungen auch seine entschiedensten Gegner zu versöhnen. — Nicht so leicht jedoch nahm man es im Auslande, namentlich in Holland und besonders in der Schweiz. Hatten doch gerade die schweizerischen Abgeordneten zu Dortrecht sich am eifrigsten für strenge Formulirung und Ausmerzung alles auch nur scheinbar Arminianisirenden verwendet, und nun sollte gleichwohl wiederum eine Art von Universalismus in die Kirche eingeschwärzt werden. Eine Neuerung war es jedenfalls und schon als solche in den Augen der damaligen Theologen gefährlich; aber auch der Gewinn, den man sich davon versprach, erschien doch wieder als im Grunde illusorisch und zweideutig; die Milderung der Form, um die Lehre besser rechtfertigen zu

können, führte zu allerlei bedenklichen Consequenzen und Widersprüchen in der Sache, z. B. zwischen zweien Willen Gottes, einem kräftigen und einem unkräftigen; und wenn auch wirklich Amyraut selbst für seine Person vom Kern der orthodoxen Lehre nicht abwich, so lag doch in seiner Hypothese der Keim und Ansatz zu spätern großen Abweichungen für Andere. In der That bedurfte es nur einer allmähligen Verrückung des Schwerpunktes, einer stärkern Betonung der universalen und eines unmerklichen Zurücktretenlassens der partikulären Gnade, so wurde die reformirte Lehre geradezu auf den Kopf gestellt und der reine, mühsam hinausgedrängte Universalismus und Semipelagianismus kehrte durch die Hinterthüre zurück; — eine Voraussicht, in der man sich, wie die spätere Geschichte lehrt, keineswegs irrte. Hierzu kamen noch manche andere Ansichten und Lehrpunkte, welche die ganze von Saumur vertretene, freiere Richtung verdächtig machten. Vorerst folgten aus Amyraut's Hauptlehre von selbst gewisse untergeordnete Abweichungen von der gewohnten Lehrart, wie z. B. in Betreff der Ordnung des göttlichen Heilsrathschlusses, der Sufficienz der natürlichen Gotteserkenntniß für die Heiden objektiv genommen, eines dreifachen Bundes zwischen Gott und den Menschen u. s. w. Sodann theilten die Theologen von Saumur die Vorliebe ihres Lehrers Cameron für die Behauptung Piscators, daß nur der leidende Gehorsam Christi uns zur Gerechtigkeit angerechnet werde, nicht aber der thätige, den er als Mensch Gott schuldig war. (Baur: die christliche Lehre von der Versöhnung. S. 352 ff.) In Verbindung damit stand wohl die Ansicht Jos. Laplace's, eines Freundes und Collegen Amyraut's, daß die Sünde Adams seinen Nachkommen nicht direkt und unmittelbar, sondern nur mittelbar, sofern sie selbst dadurch verderbt und Sünder geworden seyen, imputirt werde. Endlich schienen die Forschungen Ludw. Cappel's, des dritten Kollegen, über die Geschichte des hebräischen Bibeltextes das Fundament, auf welches die reformirte Kirche sich mehr als jede andere stützte, unsicher zu machen, indem er die theilweise Fehlerhaftigkeit des recipirten Textes und den spätern Ursprung der Punkte nachwies. (S. d. Art.) — Mit immer steigendem Mißtrauen wurde daher die sonst berühmte und wissenschaftlich ausgezeichnete Schule von Saumur, als ein Heerd der Neologie und Heterodoxie, betrachtet, um so gefahrdrohender für die Schweiz, als sie gerade von schweizerischen Studirenden sehr häufig besucht wurde.

Das Zeichen zur Abwehr dieses gefürchteten Einflusses gab zuerst das mit der reformirten Kirche Frankreichs so eng verschwisterte Genf, welches bereits 1635 über das Traité de la Prédestination (1634) von Amyraut durch die Feder Fr. Spanheims seine Mißbilligung ausdrückte. Von Genf und der Schweiz aus suchte man den Neuerungen in Frankreich selbst entgegenzuwirken, man schrieb in diesem Sinne seit 1646 mehrmals an die Pariser Geistlichkeit; allein diese, aus Freunden Amyraut's bestehend, suchte ihn zu vertheidigen und seine „Methode“ als unverfänglich darzustellen; sie übersandte sogar eine von ihm selbst verfaßte Apologie an den Antistes Irminger von Zürich, in der er seine Uebereinstimmung im Grunde der Lehre hervorhob und seine Abweichung in Betreff der allgemeinen Menschenliebe Gottes als unbedenklich, auch von den Reformatoren angedeutet und sogar zu Dortrecht geduldet, nachzuweisen suchte. Gleichwohl fuhr man in den Bemühungen fort, zuletzt noch direkt bei der Nationalsynode zu Laudun (1659), ohne mehr als eine Empfangsanzeige mit der Nachricht von der gänzlichen Beilegung des Streites zu erlangen. Drohender noch schien die Gefahr zu werden, als der Amyraldismus der Schweiz näher rückte und sogar in Genf selbst Eingang fand. Spanheim's Nachfolger, Alex. Morus, der Heterodoxie verdächtig, mußte 1649 eine Reihe bezüglicher Artikel über die Erbsünde, Gnadenwahl, Erlösung, Berufung und die göttlichen Verheißungen in These und Antithese unterzeichnen, welche bereits als der erste Keim zur Consensformel betrachtet werden kann. Auf ihn folgte Phil. Mestrezat und neben diesem erhielt später (1661) Ludw. Tronchin eine theologische Professur; beide waren der freiern französischen Richtung zugethan, der Letztere sogar einst Amyraut's Schüler und Hausgenosse. Trotz der Gegenbemühungen ihres streng orthodoxen Collegen Franz Turretin brachten sie 1669 einen Gelegenheitsbeschluß des Rathes zu Stande, daß man sich zwar

im Artikel von der Gnadenwahl nach der Lehre der Kirche und den bestehenden Reglementen richten, dabei aber alles Streites und aller Widerlegung der Gegengründe enthalten solle. Ueber diesen Beschluß fanden sich nicht nur der bekannte Sam. Desmarets in Gröningen, sondern auch die schweizerischen Ministerien und selbst die Regierungen der vier reformirten Kantone veranlaßt, in Genf ernste Vorstellungen zu machen; die letztern ließen geradezu die Drohung einfließen: „Wofern solche Neuerung nicht abgestellt würde, so würden sie Bedenken haben, künftig die Ihrigen zum Studiren nach Genf abgehen zu lassen“ (Juli 1669); — wie denn Zürich bereits lange vorher seine Studirenden von Saumur abgerufen und nach dem orthodoxen Montauban gesendet hatte. Der Erfolg war die Zurücknahme des anstößigen Beschlusses durch den Rath der Zweihundert und die Verpflichtung der Kandidaten zur Unterschrift der Artikel, mit strenger Bedrohung derer, die sich Abweichungen erlauben würden. Allein auch dies schien keine hinreichende Garantie für die Zukunft und gegen einen neuen Umschlag der öffentlichen Meinung. Man suchte sie in einer klaren und genauen Formulirung der reinen Lehre im Anschlusse an die von der Neuerung noch unberührten schweizerischen Kirchen und unter Autorität der Regierungen. Dieser Gedanke einer aufzustellenden Eintrachtsformel, schon 1659 von Genf aus angeregt, wurde nun von Franz Turretin mit Hinweisung auf den ältern Consensus Tigurinus unter den Schweizer Theologen neuerdings zur Sprache gebracht und beifällig aufgenommen. Auf mündliche Unterredungen zu Baden und Zürich zwischen Antistes Luc. Gernler von Basel, Dekan Hummel von Bern, Ott von Schaffhausen und J. H. Heidegger folgte ein lebhafter Briefwechsel, in welchem der Vorschlag von allen Seiten erwogen wurde. Besonders eifrig war man in Basel, wo damals eine Schulrechtgläubigkeit herrschte, welche die kirchliche weit hinter sich zurückließ. Neben Gernler, der bereits 1671 einen ersten Entwurf zur Formel dem Convente vorlegte, waren am thätigsten sein Schwiegersohn Joh. Zwinger und der jüngere Joh. Buxtorf (II. — S. den Art.), der Letztere als strenger Vertheidiger des masorethischen Textes und Cappel's Gegner persönlich betheiligt; sie drangen eben deßwegen entschieden darauf, daß die Schrift gegen alle Neuerungen von Saumur und nicht bloß gegen Amyraut gerichtet und die einzelnen Meinungen genau bezeichnet werden sollten. Ihnen gab ein großer Theil der Zürcher-Geistlichkeit, mit dem Antistes Kasp. Waser und dem Prof. Joh. Müller an der Spitze, an Eifer nichts nach; ja sie hätten, von Desmarets angetrieben, gerne noch andere Neuerungen, namentlich den Cartesianismus und Coccejanismus zugleich verworfen. Auf der andern Seite fehlte es auch nicht an einer gemäßigten Partei; eine entschiedene Opposition bildeten besonders die beiden Schweizer in Zürich und die beiden Wettstein, Vater und Sohn, in Basel; Heidegger selbst war milder gesinnt und für ihre Vorstellungen nicht unzugänglich; die Schaffhauser riethen zur Beschränkung auf das Nothwendigste — die Lehren Amyraut's — und obschon die Basler zuletzt durchdrangen, so erhielt man doch so viel, daß keine Verdammung ausgesprochen, nur gewisse Lehrweisen mißbilligt, die Theologen von Saumur nicht genannt, ja sogar ausdrücklich als Brüder und rechtgläubig in allen Fundamentalartikeln anerkannt werden sollten.

So von den Theologen vorbereitet kam die Sache vor die Regierungen. Auf der Jahrrechnung zu Baden (Juni 1674) wurde von der Evangelischen Conferenz der vier Städte „einhellig gutgefunden, daß die HH. Gelehrten dieser Materie halber mit einander correspondiren und sich eines gewissen Formulars mit einander vergleichen sollten, wie solche irrige Meinung (es war nur von der gratia universalis die Rede) möchte gänzlich und überall aus der evangelischen Kirche möglichstermaßen ausgereutet und abgethan werden, welches auf erst haltende Evangelische Conferenz zu Uebersehung und Gutheißen gebracht werden sollte.“ Eine in andern Geschäften nach Genf abgehende Gesandtschaft ward instruirt, auch hierüber daselbst zu verhandeln. Den Auftrag, die Formel zu bearbeiten, erhielt Heidegger; gerne hätte er ihn an Gernler abgetreten, allein es schien angemessen, daß die Schrift von Zürich als Vorort und Metropole der Reformation

ausgehe, und zudem starb Gernler Anfangs 1675, noch auf dem Todbette mit dem Consensus beschäftigt. Der lateinische Entwurf Heidegger's wurde zuerst dem Zürcherischen, dann den drei übrigen Ministerien zur Einholung ihrer Bemerkungen mitgetheilt. In Basel hatte man solche Eile, daß der Rath, ohne die Ratifikation der übrigen Stände abzuwarten, bereits am 6. März 1675 den Entwurf zu einem beständigen Gesetze erhob und zur Nachachtung und Unterzeichnung bei Strafe des Ausschlusses von allen Kirchen- und Schuldiensten vorschrieb. (Hagenbach, kritische Geschichte der ersten Basler Confession, S. 173 ff.) Zürich that bald (11. und 13. März) das Nämliche und ließ später die Formel von allen seinen Geistlichen unterzeichnen. Als sodann beschlossener Maßen die Vorlage auf der Conferenz zu Aarau (16.—18. März) stattfand, fehlten noch — „wegen Kürze der Zeit“ — die Ratifikationen von Bern und Schaffhausen; man beschloß indessen, das Concept solle durch die Gelehrten der 4 Städte in's Deutsche übersetzt und alsdann den übrigen evangelischen Ständen und zugewandten Orten zur Beipflichtung zugesandt werden. Endlich bei Gelegenheit der neuen Jahrrechnung zu Baden (Anf. Juni 1675) wurde „die projektirte *Formula Consensus* — einhellig placidirt und gutgeheißen, auch ferners gutbefunden, daß solche von allen Kirchen- und Schuldienern, auch Professoren anjetzo unterschrieben und für's künftig Niemand zu dem hl. Ministerio auf- und angenommen werden solle, er habe sich dann hierzu ohn' einiche Bedingung erklärt, solche unterschrieben und darbey gänzlich zu verbleiben gelobt; und falls Einer oder der Andere darbey Bedenkens hätte und zu unterschreiben sich beschwerte, sollte er zum Ministerio nit admittirt noch zugelassen werden.“ Die Formel wollte man übrigens nicht drucken lassen, wohl nicht bloß aus Geheimthuerei, sondern mehr aus Schonung gegen andere evangelische Kirchen, da gerade die Schaffhauser dazu riethen. Unmittelbar darauf erfolgte nun die Ratifikation in Bern (14. Juni) und Schaffhausen, und nachdem man die Formel an evang. Glarus, Appenzell a. Rh., St. Gallen, Mühlhausen, Biel, Neuenburg, Neuenstadt und Graubündten versendet, wurde sie fast überall auf gleichem Fuße als Anhang und Erklärung der Helvetischen Confession zum Symbol erhoben. Nur in Neuenburg wollte man sich, ungeachtet wiederholter Mahnungen besonders von Bern, zu einer individuellen Unterschrift aller Geistlichen nicht verstehen, sondern begnügte sich, den Dekan und Sekretär im Namen der Geistlichkeit unterzeichnen zu lassen. Zuletzt, wie man beschlossen hatte, kam die Reihe auch an Genf; es gab hier noch einige Anstände zu heben; die französischen Reformirten, wie de la Bastide, Claude, Daillé u. A. suchten durch briefliche Vorstellungen die Annahme zu hintertreiben; man stieß sich namentlich an der Kanonisation der hebräischen Vocalzeichen; allein nachdem Heidegger an Turretin beruhigend geschrieben, es handle sich nicht um den Entscheid der grammatischen und kritischen Frage, sondern nur um das Ansehen des Grundtextes den Uebersetzungen u. s. w. gegenüber, so erklärte man sich endlich auch hier für den Beitritt in gewünschter Weise, wiewohl erst Anfangs 1679 und nicht ohne das Bedenken und Widerstreben durchblicken zu lassen.

Die so überall in der reformirten Schweiz angenommene Consensformel enthält nach einer Vorrede 26 Kanones, in denen alle durch die Schule von Saumur irgend controvers gewordenen Punkte mit großer theologischer Schärfe bestimmt und festgestellt, die Gegenmeinungen zwar entschieden, aber in schonenden Ausdrücken abgewiesen, fremde Confessionsverwandte dagegen, z. B. die Lutheraner, mit keinem Worte polemisch berührt werden, wie es doch in der Concordienformel hinsichtlich der Reformirten geschehen war. Die Vorrede beruft sich auf die Pflicht, den aus Gottes Wort überkommenen Glauben rein und unentstellt zu bewahren, die Jugend und die Kirchen vor dem Eindringen unrichtiger Meinungen zu schützen und schlimmere Irrthümer, die durch allzunachsichtige Duldung auch geringerer Abweichungen so leicht entständen, zu verhüten. Man habe sich dabei bemüht, Wahrheit mit Liebe zu verbinden; es sey auch für die Ehrw. auswärtigen Brüder kein Grund vorhanden, über diese, wichtiger Ursachen halb bezeugte Meinungsverschiedenheit oder über Anlaß zur Trennung zu zürnen; man achte und ehre sie als

gleiche Glaubens-Genossen; beiderseits stehe der Grund desselben unverrückt, auf dem man auch beiderseits viel Gold, Silber und edle Steine aus Gottes Wort gebaut habe. Die drei ersten Kanones handeln sodann von der göttlichen Eingebung und Bewahrung der hl. Schriften vor jeder Verfälschung; insbesondere sey der überlieferte hebräische Codex des Alten Testaments sowohl in Betreff der Consonanten als der Vokale, möge man es nun von den Zeichen der Letztern selbst oder bloß von ihrer Bedeutung verstehen, beides den Sachen und den Worten nach von Gott inspirirt; nach diesem und dem Codex des Neuen Testaments, als dem einzigen und unverfälschten Kanon, habe man auch alle Uebersetzungen zu prüfen und zu berichtigen, während ein umgekehrtes Verfahren (Cappel) mit Hülfe der Versionen, Handschriften oder auch bloßer Conjekturen den Grund des Glaubens wankend machen müßte. Kan. 3—6. betreffen die Lehre von der göttlichen Gnadenwahl und von der Ordnung des Rathschlusses. Gott habe seine Ehre so verherrlichen wollen, daß er beschlossen, zuerst den Menschen zu schaffen, dann seinen Fall zu verhängen (lat. permittere), endlich sich Etlicher unter den Gefallenen zu erbarmen und mithin sie zu erwählen, die Uebrigen dagegen in der Verderbniß zu lassen. In diesem Dekrete war Christus mitbegriffen, nicht als verdienstliche Ursache oder vorgängiger Grund desselben — denn dieser ist allein das Wohlgefallen Gottes — sondern selbst als Erwählter, als vor Anfang der Welt verordneter Mittler und unser erstgeborner Bruder, dessen Verdienst Gott dazu gebrauchen wollte, uns das Heil, seiner Gerechtigkeit unbeschadet, zu gewähren. Nicht billigen kann man daher die Meinung (Amyraut's) von einem der Erwählung vorgängigen, bedingten Willen oder Wunsche Gottes, alle Menschen selig zu machen, wenn sie nämlich glauben würden, von einer Bestimmung Christi zum Mittler für Alle u. s. w., was Alles der hl. Schrift widerspricht und wodurch menschliche Unvollkommenheit, Affekte, Willenswechsel in Gott hineingetragen werden. — Durch Kan. 7—9. wird der Bund der Werke mit dem heilig erschaffenen Menschen gegen Amyraut als ein solcher dargestellt, der bei treuem Gehorsam nicht nur zu beständiger irdischer Glückseligkeit, sondern zu ewigem himmlischem Leben, wie es Christus als anderer Adam durch seine Gesetzeserfüllung an unserer Statt uns wiedererworben, geführt hätte, was auch aus dem Gegensatze, der Drohung des ewigen Todes hervorgehe. Die drei folgenden Kanones 10—12. verwerfen die Meinung (La Place's) von der bloß mittelbaren Zurechnung der Sünde Adams. Wie Gott den Bund der Werke mit Adam und in ihm zugleich als Haupt und Stamm mit seinem ganzen Geschlechte schloß, so hat Adam nicht für sich allein, sondern für die ganze Menschheit gesündigt und die verheißenen Bundesgüter verloren. Läge kein solches Deliktum der Menschheit von Anfang an vor, würde ihr nicht die Uebertretung ihres Stammvaters durch geheimes und gerechtes Gericht Gottes zugerechnet, so wäre unbegreiflich, wie die erbliche Corruption, der geistliche Tod dieselbe ganze Menschheit treffen konnte, da der gerechte Gott immer nur Schuldige straft. Auf doppelte Art ist daher der Mensch vor jeder eigenen Thatsünde dem Zorn und Fluche unterworfen, zuerst wegen des in Adams Lenden begangenen Ungehorsams und sodann wegen der durch Zeugung ihm eingepflanzten Erbcorruption; die Ansicht dagegen, welche das Erste läugnet, macht auch das Zweite, die Erbcorruption selbst wankend und zweifelhaft. — Kan. 13—16. handeln von der partikulären Bestimmung Christi. Wie er nämlich von Ewigkeit erwählt wurde zum Haupt und Herrn aller derer, welche in der Zeit durch seine Gnade gerettet werden, so wurde er auch in der Zeit zum Mittler des neuen Bundes gemacht nur für die, welche durch ewige Wahl ihm zum Eigenthumsvolke geschenkt sind. Einzig für die Erwählten, die in der Zeit eine neue Kreatur werden, ist er nach des Vaters Rathschluß wie nach seiner eigenen Intention gestorben. Sein Wille, derjenige des Vaters und die heiligende Wirksamkeit des Geistes treffen zusammen, sind von absolut gleichem Umfange und wie das Heil selbst, so hat Christus auch die Mittel des Heils, den Glauben und den Geist der Wiedergeburt, denen, für die er gestorben ist, verdient und nur diesen werden sie wirklich geschenkt. Dies Verdienst Christi besteht aber in sei-

nem ganzen, vollkommenen, sowohl thätigen als leidenden Gehorsam; beide lassen sich durchaus nicht trennen, sein Leben und Thun war nichts Anderes als völlige Unterwerfung und Erniedrigung bis zur äußersten Spitze des Todes, und wenn diesem speziell die Erlösung zugeschrieben wird, so geschieht es in dem Sinne, daß darin als dem letzten und erhabensten Akte auch sein ganzes früheres Leben und Leiden als mitbegriffen zu denken ist. — Abzuweisen sind daher die Ansichten (Amyraut's u. A.), als hätten Gott und Christus Allen das Heil zugedacht unter der freilich unmöglichen Bedingung des Glaubens, — als hätte der Tod Christi das Heil nicht eigentlich (positiv) verdient, sondern nur (negativ) das Hinderniß der Gerechtigkeit Gottes weggeräumt und die Stiftung eines neuen Gnadenbundes mit allen Menschen möglich gemacht; als hätte endlich Christus den aktiven Gehorsam für sich und nur den passiven für die Auserwählten geleistet. — Die Berufung zum Heil war, laut Kan. 17—20., bald enger, bald weiter, niemals aber absolut allgemein. Im A. T. war sie auf Israel beschränkt, im N. umfaßte sie Juden und Heiden, doch gibt es noch Viele, die von Christo nichts wissen. Zwar hat sich Gott auch diesen durch die Werke der Natur und Vorsehung geoffenbaret; dies reicht aber nicht hin, um die äußere Berufung (durch's Wort) zu ersetzen und ihnen das Geheimniß des Gnadenrathes in Christo bekannt zu machen, sondern nur um ihnen keine Entschuldigung zu lassen, weil sie auch diesen Rest von Erkenntniß nicht benutzt, um Gott als Gott zu verehren. Die äußere Berufung durch das Evangelium selbst ist auch von Seiten Gottes stets wahrhaft und ernstlich gemeint; mit völligem Ernste macht er in seinem Worte bekannt, nicht zwar was er über die Einzelnen beschlossen, wohl aber was eines Jeden Pflicht sey und was ihm, je nachdem er sie thut oder unterläßt, bevorstehe. Diese Absicht Gottes bei der Berufung ist nie unwirksam, sondern immer mit Erfolg begleitet: bei den Erwählten, die ihre Pflicht thun, besteht er in der Erlangung des Heils; bei den Verworfenen, die dem Rufe nicht folgen, in der Vorhaltung ihrer Pflicht und in der Unentschuldbarkeit ihres Unglaubens. Dieser Unterschied in der Wirksamkeit der allgemein angebotenen Berufung hat aber seinen Grund allein in der Gnade Gottes, durch welche die Erwählten *) glauben, während die Verworfenen in ihrer angebornen Bosheit und Herzenshärtigkeit beharren. Unzweifelhaft irren daher diejenigen (Amyraut), welche die natürliche Gotteserkenntniß ohne das Evangelium zum Heil für genügend halten und lehren, jeder Mensch werde, objektiv wenigstens, hinreichend zu Christo und zur Seligkeit berufen, indem Gott bei rechtem Gebrauch des natürlichen Lichtes auch dasjenige der Gnade hinzufüge, anders aber die Wahrheit und Güte Gottes nicht gerettet werden könnte. Kan. 21. und 22. erklären (gegen Amyraut) die Unfähigkeit des Menschen durch sich selbst dem Evangelium zu glauben, für eine natürliche und nicht bloß moralische, so daß er glauben könnte, wenn er nur wollte. Eben diese Willensschwäche habe ihren Grund in unserer verderbten Natur und sey uns so sehr angeboren, daß nur die allmächtige Gnade des heil. Geistes uns von ihr befreien könne. Bedenklich sey es daher, von bloß moralischem im Gegensatz zu natürlichem Unvermögen zu reden, als ob der Glaube doch irgendwie in unsern Kräften läge und nicht ein Geschenk Gottes wäre. — Nach Kan. 23—25. gibt es nur zwei Wege der Rechtfertigung vor Gott, denjenigen der eigenen Werke für den Menschen im Stande der Unschuld und denjenigen durch den Gehorsam eines Bürgen für die Sünder und Gefallenen. Diesem entspricht denn auch ein zweifacher Bund Gottes, der durch den Fall ungültig gewordene mit Adam und der ewig gültige mit den Erwählten in Christo. Der Letztere zerfällt zwar nach den verschiedenen Zeiten in zwei Oekonomieen; allein auch im A. T. wurden die Väter nicht anders selig als wir, nämlich durch den Glauben an das Lamm Gottes und den gerechten Knecht. Mit dem Glauben an Christum war aber auch derjenige an den heil. Geist nothwendig verbunden und obschon die Erkenntniß der göttlichen Dreieinigkeit damals mit mehr Mühe erlangt wurde, so war sie doch jedenfalls vorhan-

*) Electis — nicht electio, wie es in den Ausgg. — auch bei Niemeyer heißt.

den und nach dem geringern Maße der Offenbarung unter Gottes Gnade zum Heil und Trost der Erwählten hinreichend. Zu mißbilligen ist demnach die Lehre (Amyraut's) von einem dreifachen grundverschiedenen Bunde, dem natürlichen, gesetzlichen und evangelischen, deren Bestimmung und Unterscheidung in große Schwierigkeiten verwickelt und den Kern der Frömmigkeit verdunkelt, und ebenso die laxe Art, wie von der Erkenntniß Christi, seiner Genugthuung und der heil. Dreieinigkeit und von der Nothwendigkeit des Glaubens daran unter der Oekonomie des A. T. geredet wird. Der Schlußkanon 26. endlich spricht nochmals den Willen und die Ermahnung aus, an der reinen und einfältigen Lehre der Gottseligkeit festzuhalten und die eiteln Geschwätze zu fliehen; er verbietet ausdrücklich, „sey es öffentlich oder privatim eine zweifelhafte oder neue Lehre, die in unsern Kirchen bisher nicht erhört, dem Worte Gottes, unserer Helvet. Confession, unsern symbolischen Büchern und den Beschlüssen von Dortrecht zuwider und in öffentlicher Versammlung noch nicht aus Gottes Wort erhärtet und bestätigt worden sey, auf die Bahn zu bringen.“ Besonders solle und wolle man die Nothwendigkeit der Heiligung des Sonntags auf das Strengste einschärfen — so wenig konnte man sich zuletzt noch einen Seitenblick auf Coccejus versagen — und die Wahrheit gegenwärtiger Lehrsätze in Kirchen und Schulen bei jedem Anlasse einhellig und treulich festhalten, lehren und behaupten.

War nun freilich die Consensformel in den reformirten Kirchen der Schweiz überall eingeführt, so ließ sich doch voraussehen, daß sie sich nicht lange werde halten können; zu sehr war der göttliche Grund, auf den man gebaut zu haben wähnte, mit dem Sande der Schulmeinungen und menschlichen Erklärungen versetzt, als daß es nicht bald Vielen fühlbar werden sollte; und je strenger man nach und nach bei der Verpflichtung auf dieselbe verfahren zu müssen glaubte, desto mehr empörte sich dagegen das religiöse wie das Rechtsgefühl. Anfangs war man noch, ausgenommen in Basel, ziemlich gemäßigt und nachsichtig; in Zürich ließ man es lange bei der ersten Unterschrift aller Geistlichen bewenden, ohne sie von den jüngern zu fordern; in Genf unterschrieben nur die zu ordinirenden Candidaten; in Lausanne wurde die Akademie von Bern aus dazu angehalten und die Ordinanden sollten die Formel mit den übrigen Symbolen unterzeichnen; es geschah indeß nicht von Allen und Einzelne thaten es mit der Clausel: quatenus Scripturae consentit, — ohne daß es bemerkt oder gerügt worden wäre. Aufmerksamer und strenger wurde man erst, als nach der Aufhebung des Edikts von Nantes viele französische Geistliche nach der Schweiz flüchteten und besonders im Waadtlande Anstellungen erhielten. Man verordnete, daß diese und überhaupt Alle, welche predigen wollten, die Unterschrift zu leisten hätten und zwar unbedingt (purement et simplement), was nun auch auf die Einheimischen angewendet wurde. Eine Intercession des großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg (27. Febr. 1686) mit Hinweisung auf die gefährliche Lage des Protestantismus und die Nothwendigkeit einer Vereinigung der Reformirten unter sich und mit den Lutheranern, hatte von Seite Zürich's und Bern's nur eine entschuldigende Antwort (6. Mai 1686) und fromme Wünsche zur Folge. In dem vor Kurzem noch so übereifrigen Basel hingegen hatte das kurfürstliche Schreiben die Wirkung, daß, obschon man erst der Antwort von Zürich und Bern beigestimmt hatte, doch auf Ansuchen des geheimen Rathes an den Antistes die Unterschrift der Formel nicht mehr gefordert wurde (Hagenbach a. a. O. S. 177). Zwanzig Jahre später (1706) ließ man sie auch in Genf fallen, worüber der Nachfolger des Kurfürsten, Friedrich I., seine Befriedigung schriftlich aussprach. Noch hielten indessen Zürich und Bern die Formel aufrecht; allein die ganze Zeitstimmung und Zeitströmung war eine wesentlich andere geworden, neben und gegenüber dem prädominirenden religiösen Interesse machten sich mehr und mehr auch die weltlichen geltend; die weltliche Wissenschaft hatte sich von der Theologie zu emanzipiren angefangen; die letztere mit ihrer falsch doktrinären Richtung, mit ihrer großentheils unfruchtbaren und ausgelebten Scholastik war selbst Schuld daran, daß viele auch edle und strebsame Geister sich mit Unlust von ihr abwandten. Man kehrte theils

aus Bedürfniß theils aus Oppositionsgeist zur Bibel zurück; man hob auf's Neue die praktische Seite, die ethischen Ideen des Christenthums als das allein Wesentliche hervor; und wenn auch diese Richtung vielfach zu weit und irre ging, wenn man die Kirchenlehre oft kaum mehr verstand und mit der harten und bittern Schaale nicht selten auch den süßen Kern wegwarf, ja wenn schon vielfach die gepredigte Toleranz der Indifferenz und das Dringen auf praktisches Christenthum einem seichten Moralismus mit supranaturalistischer oder rationalistischer Färbung sich näherte, so lag dies in der Art jeder Reaktion und in den Gesetzen menschlicher Entwicklung. Früher als in der deutschen fand dieser neue Geist in der französischen Schweiz Eingang, besonders auch zu Lausanne, wo zu Anfang des 18. Jahrhunderts bedeutende Männer, der Jurist Barbeyrac, der Philosoph und Mathematiker de Crousaz, der Kirchenhistoriker Ruchat und Andere lehrten, und hier entspann sich abermals ein „Conflikt," in welchem die Consensformel und mit ihr das System der alten Rechtgläubigkeit den ersten entscheidenden Stoß erlitt. Arminianische Meinungen, die man schon 1698 unter den Studirenden bemerken wollte, gaben Anlaß, in den, wider die Pietisten der Hauptstadt gerichteten Associationseid, für das Waadtland, wo man nichts weniger als pietistisch gesinnt war, einen Zusatz gegen den Arminianismus und Socinianismus einzuschalten. Indessen fing man seit 1706, wohl nach dem Beispiele Genf's, von Neuem an, die Consensformel bedingt zu unterschreiben; die Akademie bestimmte daher von sich aus, es solle mit der — bereits relaxirenden Formel, „contrarium non docebo" geschehen; allein das quatenus kam doch unter Connivenz der Rektoren immer häufiger vor. Infolge einer Anzeige der Classe Morsee zur Verantwortung darüber neben andern Punkten aufgefordert, suchte der Rektor Barbeyrac im Namen der Akademie (Jan. 1716) das quatenus als hergebracht, als in der evangelischen Kirche selbstverständlich und bei einem Symbol, welches Punkte berühre, die jedenfalls keine Glaubensartikel seyen (Kan. 2. und 3.), sehr natürlich, zu rechtfertigen. Diese Vertheidigung schien in Bern keineswegs befriedigend, da der Prof. J. R. Rudolf der Regierung die Gründe gegen eine bloß limitirte Unterschrift und für die Nothwendigkeit der Abwehr irriger Meinungen warm an's Herz legte. Auf neue Anfragen über die Art der Verpflichtung antwortete die Akademie mit Beigabe eines sehr freimüthigen Memorials von Dekan Bergier (13. Dez. 1717), welches die Bitte begründete, daß die Unterschrift des Consensus entweder ganz aufgegeben oder doch mit gewissen Restriktionen gestattet werden möchte. Den darin hervorgehobenen allgemeinen Gründen der Zweckmäßigkeit, der Billigkeit, der Toleranz — setzte die Replik der Berner Geistlichen die freilich schon etwas stumpfen Waffen theologischer Erörterung und Unterscheidung und die dringende Warnung entgegen, ja nicht die Thore der Wahrheit durch Preisgabe der Außenwerke dem Latitudinarismus zu öffnen (Febr. 1718). Trotz einer scharfen und gereizten Duplik, trotz brieflicher Verwendung Barbeyracs, welcher unterdessen einen Ruf nach Leyden angenommen, beschloß man in Bern (3. Juni 1718), „es solle bei der Signatur sein Verbleiben haben und zu Vermeidung von Verbitterung, Streit und Zank alles fernere Libelliren, Schimpf- und Schmähschriften und Reden verboten seyn." Da man indessen zu Lausanne unter der Hand von gewichtiger Seite die Versicherung erhielt, die Regierung betrachte die Formel keineswegs als eine Glaubensregel und die Unterschrift derselben ebensowenig als eine Verpflichtung, ihren Inhalt selbst, sondern nur nicht dagegen zu lehren, so schien die Opposition sich allmählig beruhigen zu wollen. Allein von Bern aus wurde (März 1719) eine Visitation der Akademie von Lausanne durch weltliche und geistliche Deputirte angeordnet, die sich zugleich erkundigen sollten, ob das, was von Neuerungen in der Lehre verlaute, Grund habe oder nicht. Die Erklärungen, welche bei diesem Anlaß über das Verfahren in Betreff des Consensus und die deßhalb eingereichten Schriften verlangt und in theils evasiver, theils ziemlich unumwundener Art gegeben wurden, machten nicht den günstigsten Eindruck. Als der daherige, zufällig sehr verspätete Bericht endlich an die oberste Behörde gelangte, wurde im Kleinen (17. Jan.) und nachher auch im Großen Rathe (15. April 1722) mit 98 Stimmen gegen 28 der

Beschluß gefaßt, eine neue Deputation von zwei Rathsgliedern nach Lausanne zu senden, um der Akademie den festen Willen der Regierung zur Wahrung der Uniformität in Kirchensachen zu eröffnen und deßhalb die ganze Akademie zur Unterzeichnung der Consensformel „ohne einichen Reservat und Erläuterung“, sowie zu nochmaliger Prästation des Associations- und Prädikanteneides aufzufordern, — mit Vollmacht, die sich Weigernden sofort ihrer Stellen zu entlassen. Selbst der Antrag auf eine offizielle Erklärung durch non aliter docebo blieb, zwar mit 64 gegen 66 Stimmen, in Minderheit. Groß war die Aufregung, welche dieser Beschluß in Lausanne verursachte und welche noch durch eine herumgebotene französische Uebersetzung des Consensus mit vielfach entstelltem Text und beißenden Anmerkungen vermehrt wurde. Die Akademie wollte Abgeordnete nach Bern schicken; man ließ ihr bedeuten, es sey ganz überflüssig; es wurden Unterschriften für sie — zum Theil auch wider sie — gesammelt; auch dies wurde verhindert; man hoffte auf die Verwendungen des Syndics von Genf, des dortigen freisinnigen Theologen J. Alph. Turretin, des Erzbischofs von Canterbury, der protestantischen Mächte; der Beschluß blieb gleichwohl in Kraft. Die Mitglieder der Akademie redeten laut davon, lieber ihren Stellen zu entsagen, als sich unbedingt wider ihr Gewissen zu verpflichten; als jedoch die bernischen Deputirten (10. Mai 1722) anlangten und, freilich nur in eigenem Namen und mündlich, beruhigende Erläuterungen abgaben, ließ man sich dennoch in Unterhandlungen ein, wobei man ihnen theils einen ostensibeln Akt abzugewinnen oder unterzuschieben, theils die Erklärungen in möglichst weitem Sinne auszubeuten suchte, als ob es sich eigentlich bloß darum handle, die Lehre des Consensus seinerseits zu dulden und den Kirchenfrieden nicht zu gefährden. Das lange, unerquickliche Markten führte endlich zu einer Art von Compromiß, nach welchem sämmtliche Akademiker dem Ansehen der Obrigkeit zu Liebe einfach unterschrieben, die Deputirten dagegen versprachen, auf ihre Ehrenrettung vor dem geärgerten Publikum bedacht zu seyn. Gerader und offener als ihre Lehrer, weigerten sich mehrere Candidaten, ohne eine authentische schriftliche Erklärung zu unterzeichnen, und wurden daher von dem Verzeichnisse gestrichen. Auch diese indeß fügten sich später wie die gesammte Geistlichkeit, als die Regierung selbst (16. Juni) ausdrücklich bestätigte, „der Consensus sey bloß als eine Lehrformel anzusehen, gegen welche man weder öffentlich noch privatim lehren und predigen dürfe.“ So weit war man allmählig durch die Macht der Zeit und die Logik der Sache von der ersten Absicht, Schärfe und Strenge zurückgedrängt worden. Unter der großen Zahl von Streitschriften, Memoiren, Deklarationen u. s. w., welche durch diese Bewegung hervorgerufen wurden und nur handschriftlich cirkulirten, verdienen besondere Erwähnung der Vorschlag Ruchat's, einzig auf die Helvet. Confession zu verpflichten (Sages réflexions sur la Formula Consensus); derjenige von Bergier, welcher, ziemlich latitudinarisch und oberflächlich, Predigt und Religionsunterricht nur auf das unmittelbar Praktische, vorzugsweise die Moral beschränken und Dogmatik zu treiben bei Strafe der Absetzung (!) verbieten wollte (Projet concernant les moyens de prévenir les disputes et les contestations scandaleuses etc.); zwei Abhandlungen von de Crousaz, in denen das Unnütze, Schädliche, Widersinnige des Consensus und der erzwungenen Unterschrift desselben mit Schärfe und Bitterkeit zu zeigen versucht wird (1ère et 2e Disseration faite à l'occasion de la signature du Consensus); endlich ein anonymer Brief an die unterschriftweigernden Candidaten, um sie in diesem Sinne zu bestärken (Lettre à un proposant de la dernière volée — pour la communiquer à ses confrères) u. A. m. Aber auch die Waffen der Fiktion, der Satyre, der Persiflage, des Pasquills sogar verschmähte man keineswegs; man ließ die seligen Reformatoren mahnend und strafend gegen die Leiter der bernischen Kirche auftreten (Lettre des bienheureux Réformateurs sur le Consensus) und legte dem Nuntius in Luzern einen Bericht an den Pabst über die Hoffnungen unter, welche der Sieg des Consensus über das protestantische Schriftprinzip auf baldige Herstellung der römischen Autorität und Kirche eröffne (Lettre du Nonce du Pape à S. S. par rapport aux dis-

putes sur le Consensus); de Crousaz ließ sich von einem Hyperorthodoxen über die Nothwendigkeit der Formel zuschreiben, um ihn dann natürlich mit Glanz abzufertigen (Lettre à Mr. le Prof. de Crousaz avec sa réponse article par article) und ein anderer angeblicher Orthodoxer führt mit der feinsten, gehaltensten Ironie den Satz durch, es sey mit der unbedingten Unterschrift der Geistlichen allein im Grunde noch gar nichts gewonnen, so lange nicht auch von den Lehrern und Lehrerinnen, den Vätern und Müttern dasselbe verlangt und erlangt werde. (Une lettre du 27. Juillet 1718.)

Durch die Vorgänge im Waadtlande und wohl auch durch einzelne dabei betheiligte Personen wurde in weitern und höhern Kreisen das Interesse auf die Angelegenheit des Consensus hingewendet. Die Könige von Preußen und Großbritannien (21. Febr. und 10. April) und das Corpus Evangelicorum zu Regensburg (12. Mai 1722) erließen dringende Einladungen an die reformirten Kantone, zur Schonung der Gewissen und zur Ermöglichung der protestantischen Union die Formel fallen zu lassen; Zürich und Bern antworteten ablehnend, indem sie gleichwohl erklärten, auch sie wünschten den Frieden unter den Evangelischen Kirchen eben so aufrichtig, könnten jedoch in der Formel kein Hinderniß desselben erblicken. Nicht besser gelang ein zweiter Versuch von Preußen und England (30. Jan. und 6. April 1723), wobei der Inhalt der Formel selbst hart mitgenommen wurde; man erwiderte ähnlich wie früher mit der Bemerkung, es könne von Glaubenszwang nicht die Rede seyn, da Niemand weder zur Unterschrift noch zum Glauben gezwungen, sondern nur verlangt werde, nicht gegen die Formel zu lehren; übrigens sey man bereit, die Unterschrift zu opfern, sobald die Union zu Stande komme. — Auch einzelne lutherische Theologen ließen sich in der Sache vernehmen; namentlich trat der tübingische Kanzler Chr. Matth. Pfaff gegen den Partikularismus der Formel, jedoch mit irenischer Tendenz in die Schranken (De Form. Cons. Helvetica Diss. hist. theol. Tub. 1723.), dem der bernische Professor J. R. Salchlin seine Bemerkungen (Stricturae et observationes in Pfaffii Diss. etc. 1723.) entgegensetzte, während beide von strengen Lutheranern als Abtrünnige behandelt wurden (z. B. in der Schrift: Hypomnemata in Salchlini Strict. et obss. — aut. Dan. Suitlingio. 1725.). Die Angriffe von Bossuet, Clericus, besonders aber des anonymen französischen Uebersetzers (Formulaire de Consentement des églises Réf. de Suisse. Traduit en françois avec des Remarques. Wahrsch. Amsterdam 1722) widerlegte weitläufig J. J. Hottinger, indem er nachzuweisen suchte, daß die Lehre des Consensus die alte und ächte der Schweizerischen Reformatoren, daß sie von großem Gewichte sey und ohne Gewissenszwang unterschrieben werden könne (Verthädigete Form. Cons. 1723.) — Gleichwohl sank das Ansehen der Formel immer mehr; in Schaffhausen war die Verpflichtung zu derselben schon seit Langem wie in Basel außer Uebung gekommen; an letzterem Orte trat man auf die königlichen Schreiben und ein Gutachten des Convents öffentlich von ihr zurück, die appenzellische Geistlichkeit schaffte sie ab. Bern, ohne Zweifel durch den Aufstandsversuch des Major Davel, bei dem auch religiöse Motive mitwirkten, milder oder vorsichtiger gemacht, fand sich bewogen, wenigstens das Streiten über diese Materien zu verbieten (13. April 1723); auch zu Zürich, wo die Signatur erst seit 1714 durch die Kirchenbehörden eingeführt worden, zeigte sich in den politischen Regionen eine Neigung zu milderer Praxis; die Geistlichkeit ließ zwar in einem Memorial (3. Juli 1722) nichts unversucht, um die Formel in bisheriger Weise zu halten; allein durch den Großen Rath wurde (21. Juli) die Unterschrift in ein bloßes Handgelübde verwandelt. So dauerte der Zustand noch über ein Jahrzehend im Stillen fort, bis allmählig der Geist eines Alph. Turretin, Sam. Werenfels, Osterwald und Anderer durchdrang, das orthodoxe System nicht am wenigsten durch die Schuld seiner Vertheidiger selbst in den Gemüthern allen Boden verlor und die vergessene Consensformel endlich, man weiß nicht einmal recht wann und wie, jedenfalls ohne Sang und Klang zur Ruhe bestattet wurde.

Die offizielle Abschrift der Consensformel (lat. u. deutsch) findet sich, nach Schweizer, noch im Staatsarchiv zu Zürich. Zuerst wurde sie 1714 daselbst bei David

Geßner als Anhang zur Helvet. Confession in 12. gedruckt; allein diese, wohl amtliche Ausgabe scheint nicht in den Buchhandel gekommen zu seyn oder wenigstens keine große Verbreitung gefunden zu haben; denn 1718 beklagte man sich im Waadtlande darüber, daß die Formel nur in einem und zwar handschriftlichen Exemplar existire, und in Bern berieth man sich, ob sie herausgegeben werden solle und dürfe. Nachher erschien sie mehrmals lateinisch in kl. 4. — deutsch in 12. 1718 u. 1722. Sie steht auch bei Niemeyer: Collectio Confessionum in Eccl. Ref. publicat. p. 729 sq. vergl. P. LXXXI. s. Ueber die Geschichte der Consensformel sehe man (J. J. Hottinger), Succincta at solida ac genuina Formulae Cons. — historia. lat. u. deutsch. 1723. 4. Desselben Helvet. Kirchengeschichten. Th. 3. S. 1086 ff. Th. 4. S. 258. — Pfaff in der bereits angeführten Dissertation. *(Barnaud)*, Mémoires pour servir à l'Histoire des Troubles arrivés en Suisse à l'occasion du Consensus. Amsterd. 1726. Escher, Art. Helvet. Consensus in der Allg. Encyklopädie von Ersch u. Gruber. II. Sekt. 5. Thl. S. 243 ff. Schweizer, die protestant. Centraldogmen in ihrer Entwickelung innerhalb der Reform. Kirche. 2. Hälfte. Zürich 1856 S. 439 ff. 663 ff. Mehreres bei Haller, Bibliothek der Schw. Gesch. Thl. 3. S. 183 ff. Außerdem hat Verf. das bernische Staats- und Kirchenarchiv und eine werthvolle, von der Redaction der Encyklopädie gütigst mitgetheilte Sammlung handschriftlicher Materialien benutzt.*) F. Trechsel.

Helvicus (latinisirt aus Helwig), Christoph, geb. den 26. Dez. 1581 zu Sprendlingen, in Hessendarmstadt, wo sein Vater Pfarrer war, machte schon frühzeitig auf der Schule zu Frankfurt a. M. und der Hochschule zu Marburg so große Fortschritte, daß er im Jahre 1605 zum Lehrer der griechischen und hebräischen Sprache an der akademischen Lehranstalt zu Gießen, welche im folgenden Jahre zur Universität erhoben ward, ernannt, 1610 aber daselbst auf einen Lehrstuhl der Theologie befördert und 1613 Dr. Theolog. wurde. Das Hebräische redete er so fertig, wie seine Muttersprache und schrieb zierlich griechisch. Von seinem Landesherrn, bei dem er in besonderer Gnade stand, beauftragt, hatte er die Büchersammlungen der Juden zu untersuchen, welche aus Frankfurt waren vertrieben worden. Nachdem er mehrere ehrenvolle Rufe in's Ausland abgelehnt, raffte ihn der Tod in dem frühen Alter von 35 Jahren mitten in seiner sehr wichtigen wissenschaftlichen, namentlich schriftstellerischen Thätigkeit hinweg. Die von seinem Collegen Winkelmann gehaltene Leichenrede auf ihn nebst Anhängen &c. ist im Jahre 1650 unter dem Titel „cippus memorialis etc." in erneuerter Auflage im Druck erschienen — wohl mit ein Zeugniß für die Berühmtheit des Mannes! Er ist Verfasser mehrerer guten Sprachlehren und Wörterbücher sowohl in den orientalischen als den alten Sprachen, und ähnlicher Lehrbücher, am bekanntesten aber durch seine chronologischen Tabellen, herausgegeben unter dem Titel: theatrum historicum et chronolog. s. Chronologiae Systema novum etc. 1609 f. mehrfältig edirt und vermehrt, zuletzt Frankfurt 1666 f., ein seiner Fehler ungeachtet auch in England und Frankreich geschätztes und öfters nachgedrucktes Werk. Von seinen andern Schriften, Geschichte und Chronologie sowie Theologie betreffend, nennen wir noch eine Dissertation über die siebenzig Wochen Daniels, eine Abhandlung de paraphrasi bibliorum chaldaica; Systema Controvv. cum Judaeis u. s. w. S.

Helvidius, Häretiker des 4. Jahrhunderts, einer jener reformatorischen oder vielmehr opponirenden Geister, welche theils auf Grund der heil. Schrift, theils im Interesse der Vernunft und Moral einen kräftigen, aber zum Theil über das rechte Maß hinausgehenden, vereinzelten und vergeblichen Widerspruch erhoben wider die mehr und mehr in der Kirche überhandnehmende unevangelisch-ascetische Richtung, sowie gegen die schriftwidrige und paganisirende Marien- und Heiligenverehrung. — Schüler des mailändischen Arianers Auxentius (R.E. I. S. 631), lebte er zugleich mit Hieronymus in Rom unter Bischof Damasus (zwischen 366 und 384) und verfaßte hier eine Schrift,

*) Diese Sammlung ist Eigenthum des Professors Chapuis in Lausanne.

worin er vielleicht in Consequenz arianischer Anschauungen oder im Zusammenhang mit der Sekte der sogenannten Antidikomarianiten, aus Stellen wie Matth. 1, 18. Luk. 2, 7. u. a., aus der Erwähnung von Brüdern und Schwestern Jesu im N. T., unter Berufung auf ältere Auctoritäten wie Tertullian, Victorinus von Petau u. A., zu beweisen suchte, daß Maria nach der Geburt Jesu noch mehrere Kinder aus der Ehe mit Joseph gehabt habe, indem er zugleich die Verdienstlichkeit des ehelosen Lebens und mönchischer Ascese leugnete. — Hieronymus bekämpfte ihn in seiner Schrift adversus Helvidium (a. 383) in hochfahrend-leidenschaftlichem Tone und zum Theil mit unwürdigen und sophistischen Argumenten, während Andere, wie z. B. Gennadius, die gute Absicht und den frommen Eifer des Helvidius anerkennen und diesem mehr nur Mangel an Gelehrsamkeit und Originalität, sowie Mangelhaftigkeit der Darstellung und Beweisführung vorwerfen. Auch Luther spricht sich stark mißbilligend über Helvidius zuweitgehenden Widerspruch aus (er nennt ihn einen „groben Narren“ Wke. Leipz. A. XXI. S. 646). — Seine Anhänger nennt Augustin l. c. Helvidiani: sie sind wohl verwandt oder identisch mit den von Epiphanius (haeres. 78.) sogenannten Antidikomarianiten (vgl. d. Art. I. S. 375). — Quellen: Hieronym. adv. Helvidium in der Mauriner Ausg. von Martianay T. 4.; Auszug bei Rößler, Bibl. d. Kirchenv. IX. S. 92; *Augustin.*, de haeres. c. 84.; *Gennadius*, de vir. ill. c. 32. Vgl. Walch, Ketzerhist. III. 587 ff.; Neander, Kirchengesch. II. 2. S. 227 u. a. kirchenhist. Werke. Wagenmann.

Heman, הֵימָן (= treu, zuverlässig, wie das chald. N. pr. מְהוּמָן Esth. 1, 10.), Eigenname eines Weisen aus dem Geschlecht Serah (1 Mos. 38, 29 f.) des Stammes Juda; vgl. 1 Chron. 2, 6. (LXX *Ἁιμουὰν*) mit 1 Kön. 5, 11. (LXX *Ἁινὰν*), in beiden Stellen neben Ethan, Chalkol, Darda genannt, in letzterer als בְּנֵי מָחוֹל (Söhne des Reigens, Chorführer der heil. Reigentänze) bezeichnet. Schon diese Bezeichnung, ferner die Aufschrift des Ps. 88., die dieses Klaglied sowohl לִבְנֵי קֹרַח als לְהֵימָן הָאֶזְרָחִי (LXX *Αἱμὰν τῷ Ἰσραηλίτῃ*) zuschreibt, macht die Identität des Esrahiten Heman mit dem levitischen Heman wahrscheinlich, der הַמְשׁוֹרֵר, *ψαλτῳδὸς* heißt, Sohn Joel's, Enkel Samuels, aus der zum Geschlecht Kahaths gehörigen Familie der Kinder Korah, 1 Chron. 6, 18—23; 15, 17. 19. 2 Chron. 35, 15. Auch der Esrahite Ethan (Ps. 89. 1 Kön. 5, 11.) müßte dann mit dem levitischen Musikmeister Ethan (= Jeduthun?) aus dem levitischen Geschlecht Merari 1 Chron. 6, 28 ff. identificirt werden. Zugegeben jedoch, daß das Nom. patron. הָאֶזְרָחִי den Heman, הַמְשׁוֹרֵר, nicht mit Nothwendigkeit zu einem Nachkommen Serahs macht, sondern (wie Hengstenberg vermuthet) ihn nur als levitischen Beisassen im Geschlecht der Serahiten bezeichnet (wie der Levite Zuph, Stammvater Samuels 1 Sam. 1, 1. auch הָאֶפְרָתִי heißt, vgl. Richt. 17, 7.), so läßt doch 1 Chron. 2, 6. diese Auskunft nicht zu. Aber auch die Annahme Ewalds, daß in früheren Zeiten bisweilen auch aus andern Stämmen die besten Kunstverständigen in gewisse entferntere Zweige des Stammes Levi aufgenommen wurden (Alterth. S. 305. Gesch. III. 355 f.), reicht hier nicht zu. Verschiedene Ansichten über die Stelle 1 Chron. 2, 6. s. bei Movers, über die B. d. Chron. S. 237. Keil, apol. Vers. S. 164. Hävern., Einl. II, 1. 100. Winer, Realw. unter Ethan: schwerlich wird über diese Punkte je in's Klare zu kommen seyn *). 1 Chron. 25, 1 ff. steht Heman neben Jeduthun (Ethan) als Vorsteher einer der drei Sängerordnungen, die David eingerichtet hat, und heißt nicht nur im Allgemeinen נָבִיא, sondern noch bestimmter חֹזֵה־הַמֶּלֶךְ בְּדִבְרֵי הָאֱלֹהִים. Sein „Horn zu erheben“ hatte ihm der Herr 14 Söhne und 3 Töchter geschenkt. Oder bezieht sich das קֶרֶן auf David, als Sinnbild königlicher Macht, wie Luther: ich achte, daß dieser Heman sey Davids Prophet gewesen, in

*) Nach jüdischer Tradition (Seder Olam Rabba p. 52) waren Heman und seine Brüder wirkliche Söhne Serahs, und lebten in Egypten als Propheten oder Weise; eine andere jüdische Ueberliefernng (bei Hieron. Comm. in 1 Kön. 4, 31.) identificirt gar Ethan mit Abraham, Heman mit Moses, Chalkol mit Joseph.

königlichen Geschäften, die das Königreich belangt haben, wie er hat streiten und regieren sollen; denn Horn bedeutet ja Regiment und Königreich, 2 Sam. 22, 3. vgl. Luk. 1, 69. Sowohl die absalom'sche Zeit, in welcher David ihn gleichsam zum נָבִיא seiner Klage machte, wie andere seiner Schüler zu נְבִיאִים des Trostes und der Hoffnung, vgl. Ps. 84. 42. 2 Sam. 15, 24 f., als, wenn er es noch erlebte, die letzte Zeit Salomons, konnte ihm Veranlassung geben zu einem so tiefen Klaglied, wie Ps. 88. ist. Neuere Commentatoren und Kritiker von Eichhorn bis Hengstenberg sprechen den Psalm dem Heman, sey's dem Serahiten oder dem Leviten, ab, und schreiben ihn entweder wegen seines persönlichen Inhalts dem aussätzigen König Usia zu, 2 Chron. 26, 20., oder setzen ihn, im Zusammenhang mit dem folgenden, mehr nationalen, Psalmen in die Zeit nationaler Erniedrigung nach dem Tod des Josia (schon Venema), oder unter Zedekia. Dem Heman soll dieser Psalm, wie der nächste dem Ethan (von den Kindern Korah als Sammlern) zugeschrieben worden seyn, wegen der Aehnlichkeit mit damals noch vorhandenen Liedern dieser Sänger, oder um den vaterlosen Psalmen einen berühmten Vater oder den kinderlosen Sängern einen ihrer würdigen Samen zu erwecken. Vaihinger Ps. II, 75 f. hält noch an der Autorschaft Hemans aus dem Stamm Juda (im Unterschied von dem Leviten) fest und hält den Versbau mit Recht für keinen hinreichenden Grund, den Psalmen der davidisch-salomonischen Zeit abzusprechen. Vgl. auch Ewald, poet. Bücher I, 213. Lehrer.

Hemmerlin, Felix, oft auch Malleolus genannt, geboren zu Zürich 1389, gestorben im Gefängniß des Franziskanerklosters zu Luzern, jedenfalls erst nach Pfingsten 1457, heißt bei Joh. von Müller, Gesch. der Schw. Eidgen. 3, 163. Leipz. Ausgabe: „das seit langem bei weitem größte Licht in diesen obern Landen.“ Auch er selber behauptet, daß während hundert Jahren im Constanzer Sprengel kein Geistlicher so gelehrt und für das Beste der Kirche so besorgt gewesen sey wie er, und sein Zeitgenosse und Freund, der Eßlinger Stadtschreiber Nic. von Wyl, sagt von dem Manne, der „teglichs allen armen menschen syn huß suochend dz armuosen ußteillet, glych einer teglichen spend“, daß er „mit sinen schriften synen namen under den gelerten und latinischen menschen der ewigkeit geben hat, also das er todt lebet und syn nymmer mer wirt vergessen.“

Ueber seine Jugend finden sich nur spärliche Winke vor. 1412 erhielt er eine Chorherrenstelle am Stift zum großen Münster in Zürich, ein dulce pondus, wie er sich ausdrückt, ging dann zum Beginn höherer Studien nach Bologna, hielt sich während des Concils zu Constanz auf, und ward 1421 Probst des St. Ursusstifts in Solothurn. Hier scheint er jedoch seinen Aufenthalt nur dann genommen zu haben, wenn es die Amtsgeschäfte erforderten. Denn nur nach der Annahme dieser letztern Würde erwarb er sich in Erfurt den Grad eines Baccalaureus des Rechts, wandte sich neuerdings nach Bologna, der ersten Rechtsschule der Zeit, promovirte 1424 zum Doctor des kanonischen Rechts, besuchte auf seiner Heimreise Rom, und kam von da um 1427 mit einer Bestallung zum Probste des Großmünsters nach seiner Vaterstadt zurück, wo er von nun an bleibend residirte. Das Capitel ging übrigens auf die päbstliche Zumuthung nicht ein, sondern Hemmerlin mußte sich mit der Cantorstelle begnügen. Zudem fiel ihm ziemlich gleichzeitig noch ein Kanonicat am St. Moritzstifte in Zofingen zu.

Allgemeineres Interesse kommt dem Leben und amtlichen Wirken Hemmerlins nur insofern zu, als es einen tiefen Blick in die kirchlichen Zustände der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts eröffnet. Selbst die endlosen Streitigkeiten zwischen seinen Collegen und ihm, an sich so wenig bedeutsam, geben ein ungemein anschauliches Bild von der Verweltlichung, den Plackereien und Teufeleien, wie sie so vielfach in Stiften und Klöstern heimisch waren. Ohne Frage stund dem Zürcher Cantor ein reiches Wissen, ein ungewöhnliches Maß scholastischer Gelehrsamkeit zu Gebot. Um Citate aus Klassikern, Kirchenvätern, Scholastikern, weiter aus den Sammlungen des römischen und kanonischen Rechts und deren Glossatoren, um Anekdoten jeder Gattung und deren geschickte Verwendung war er nie verlegen. Um so mehr gebrach es dem geschätzten Kanonisten

an tieferer religiöser Erregtheit, an Innigkeit und Wärme des Gemüths, an Produktivität und Originalität im höhern Sinn. Wie sehr er es auch als Pflicht ansah, in seinem Bereich dem Verderben der Kirche zu steuern, so sah er doch diesem Verderben nicht von ferne auf den Grund, so daß es völlig verkehrt wäre, ihm eine Stelle unter den Reformatoren vor der Reformation anweisen zu wollen. Er war ein eifriger Kirchenmann und fühlte sich als ein vornehmer Stadtbürger: damit ist im Grunde Alles gesagt. Ein Mann des Gesetzes, verstand er sich ungleich besser auf das äußere Kirchenthum als auf das lebendige Christenthum. Seine kirchliche Richtung fiel mit derjenigen des Constanzer und Basler Concils zusammen, welch' letzterm er als Mitglied angewohnt hat. Die Schranken des Dogma's hat er auf keinem Punkte durchbrochen; nur die üppigen Auswüchse und die wuchernden Schlingpflanzen am stolzen Baume der Hierarchie wünschte er beschnitten zu sehen. Ueberhaupt hielt er sich zum höhern Mittelstande der Kirche, der damals die Zügel der geistlichen Weltherrschaft zu ergreifen suchte, um in seiner Weise dem schwellenden Verfall einen Damm zu setzen.

Schon in Solothurn sah es Hemmerlin daher einerseits auf Beseitigung der eingerissenen Unordnungen im Stift, andererseits auf Wiederherstellung der Stiftsrechte gegenüber dem Staate ab. In Zürich sodann erhob er sich zunächst wider einen Kaplan, der sich eine Beischläferin hielt, griff ferner die Kaplane wegen der Nachlässigkeit an, mit der sie der Besorgung des Gottesdienstes oblagen, um sich bald auch an die Chorherren selbst zu wagen, die durch ihren Tumult bei Wein und Spiel in der an das Stiftshaus anstoßenden Kirche öfters die Abhörung der Beichte unmöglich machten, und deren seltene Anwesenheit beim Gottesdienst, zumal sie sich während desselben gerne dem Schlafe überließen, unter dem Volke Anstoß erregte. Allein diese Kämpfe hatten nicht den gewünschten Erfolg. Hemmerlin mußte erfahren, daß er mit seinen Reformversuchen allein stehe. Als sich aus ähnlichen Gründen in der Folge sein Verhältniß zum Probst, zuletzt gar zum Bischof und dessen Generalvicar ebenfalls feindselig gestaltete, gab es im Stift für ihn kein Recht mehr. Mehr als einmal wurde der unbeliebige Censor auf Monate lang von den Versammlungen des Capitels ausgeschlossen und seines Einkommens verlustig erklärt. Der Angriff auf die Chorherren wurde ihm sogar mit einem Mordanschlag auf sein Leben vergolten. Wem wird es da nicht wenigstens begreiflich erscheinen, wenn unter solchen Umständen seine Simmung mehr und mehr zu einer gereizten ward?

Großentheils Hand in Hand mit seinen persönlichen Schicksalen geht die schriftstellerische Thätigkeit Hemmerlins, die er 1438 mit einem Traktat Contra validos mendicantes eröffnete. Seine Schriften, 39 an der Zahl, von denen jedoch die Mehrzahl nur wenige Blätter umfaßt, zugleich die Haupt-, ja nahezu einzigen Quellen für sein Leben, zerfallen ihrem Inhalte nach in kirchliche, juridische, politische und rein persönliche. Fünf davon, unter ihnen zwei dem Anscheine nach sanitarischen Inhalts, sind nur noch dem Titel nach bekannt. Vier andere, darunter die beiden für die Kenntniß seiner Schicksale wichtigsten, das Passionale*) und Registrum querele, sind nie im Drucke erschienen, existiren dagegen noch in Abschrift zu Zürich; sorgfältige Auszüge daraus theilt Reber mit. Die übrigen, vom Tridentinum auf den Index gebracht, finden sich gesammelt in drei verschiedenen Ausgaben. Die durch Sebast. Brand besorgte, Basel 1497, auf 177 Folioblättern, ist die älteste, die dritte, nur wenig jüngere, die vollständigste, wie sie denn namentlich auch das von den beiden frühern übergangene, so bedeutsame Buch de nobilitate enthält.

Ohne zu vergessen, welche schätzbaren Beiträge Hemmerlins sämmtliche Schriften für die Erforschung der Sitten- und Culturzustände seiner Zeit an die Hand geben, können hier nur

---

*) Nach dem Grundsatze: crudelis est, qui negligit famam suam, zieht er hier das ganze Heerlager seiner Feinde, lebende und todte, vor das Forum der öffentlichen Meinung. Bekannt soll werden fame quiditas, et culpe qualitas, et pene quantitas.

seine kirchlichen Arbeiten in Betracht kommen. Sie bewegen sich meist in der Betrachtungsweise und im Gedankenkreise des Basler Concils. Nicht weniger als fünf sind theils gegen die Begharden, Lollarden u. s. w., theils gegen die Bettelmönche, diesen zügellosen, jeder Ordnung sich entziehenden Kirchenpöbel gerichtet. Hemmerlin will den Bischof bewegen, das Gesindel der Begharden und Consorten nicht ferner in seinem Sprengel zu dulden, scheut sich auch nicht, Bullen, die zu ihren Gunsten lauten, mit beissigen Randglossen zu versehen. Die Habsucht, die Heuchelei, die schmeichlerische Menschengefälligkeit, die Predigtweise, ja das ganze Wirken und Treiben der Bettelmönche, der religiosi proprietarii, wie er sie heißt, aber nicht weniger auch die Sünden und Schanden der Weltgeistlichen werden schonungslos gegeißelt. In besondern Traktaten tadelt er die Einführung neuer Festtage, deren Zahl gleich derjenigen der geistlichen Stiftungen ohnehin schon zu groß sey; er erklärt die Arbeit in Feld und Hof an solchen Tagen unter Umständen für zulässig; er spricht sich gegen das Jubeljahr aus, das nur der Habgier und Ruhmsucht der Päbste seinen Ursprung verdanke; er ist der Ehelosigkeit der Welt- und Klostergeistlichen keineswegs unbedingt günstig, im Gegentheil; er tritt männlich für die Freiheiten der mittleren Kirchenbehörden gegen die Anmaßungen der Kurie, und wider die Schwelgereien ihrer obersten, vielfach unwürdigen Würdeträger in die Schranken u. s. f. Ganz anders wo er den Boden der Lehre, und die an die degenerirte Doctrin sich anlehnenden Uebungen und Anschauungen der Zeit berührt. Hören wir ihn doch in den drei Tractaten De benedictionibus aurae cum sacramento faciendis, De exorcismis et adjurationibus contra animalia bruta, und De credulitate demonibus adhibenda, sich unumwunden für die in den Titeln angedeuteten Voraussetzungen aussprechen.

Als 1443 zwischen dem mit Oesterreich verbundenen Zürich und den Eidgenossen Krieg ausbrach, nahm Hemmerlin leidenschaftlich Partei für die Politik seiner adelich gesinnten Vaterstadt. Zur Verherrlichung des Adels schrieb er in jenen Jahren seine umfangreichste, formell gelungenste Schrift, De nobilitate, voll der bittersten Auslassungen, der zornigsten Ergüsse wider den ihm widerwärtigen Bauernstand der Eidgenossen. Z. B. Kap. 32: Es wäre gut, wenn den Bauern von Zeit zu Zeit, etwa alle 50 Jahre, Haus und Hof zerstört würden. Aber Zürich trat von Oesterreich zurück. Auf der großen Fastnacht 1454 ward Hemmerlin durch eine Schaar der von ihm so schwer beleidigten Eidgenossen gegen alle Rechtsform gefangen gesetzt, dem Generalvicar Gundelfinger überliefert und von diesem sofort gebunden nach Constanz gesandt. Den weitern Verlauf dieser mehrjährigen Gefangenschaft, erst zu Constanz, dann zu Luzern, übergehen wir. So viel erhellt ohnehin, daß kein Grund vorliegt, Hemmerlin mit einigen Neuern unter die Märtyrer des Evangeliums zu zählen. Richtiger hat er selber die Sache im Dyalogus de consolatione inique suppressorum getroffen: Ich leide unter mächtiger Hand und wohl aus eigener Schuld; aber aus guter Meinung kam diese Schuld. — Vgl. B. Reber, Felix Hemmerlin von Zürich, Zürich 1846, wo das hergehörige Material fleißig gesammelt, und auch die frühern Bearbeitungen seines Lebens verzeichnet sind.

Güder.

Hemming, Nicolaus, Praeceptor Daniae genannt, ein leuchtendes Beispiel und eine Zeitlang Mittelpunkt der Melanchthonischen Schule in Dänemark mit ihrer ächten Gelehrsamkeit, Humanität und Mäßigung, kann wohl als Vorgänger eines Georg Calixt betrachtet werden. 1513 auf der dänischen Insel Laaland geboren, im Hause eines Oheims, welcher Grobschmied war, erzogen, erwarb er sich schon früh beträchtliche Kenntnisse und eine wissenschaftliche Bildung, mit welcher ausgestattet er die Universität Wittenberg bezog, wo er fünf Jahre lang, wie damals so manche Dänen, zu Melanchthons fleißigsten Schülern gehörte. Die Gelehrsamkeit, welche er sich erwarb, ist um so mehr zu bewundern, als er sich seinen Lebensunterhalt durch Unterrichtgeben und Abschreiben erwerben mußte. Nach vollendeten Studien ward er auf Melanchthons Empfehlung Hauslehrer bei einem Edelmanne in Dänemark, dessen Töchter er unterrichtete, wodurch wohl seine Neigung zu den schönen Wissenschaften genährt wurde.

Später ward er Prediger an der Heiligen-Geistkirche in Kopenhagen, in welchem Amte er mit großem Beifalle und Segen wirkte, bald ward er Professor der griechischen, dann auch der hebräischen Sprache an der dortigen Universität, 1557 Doctor und Professor der Theologie, nachher noch Vicekanzler, welchen Aemtern er bis 1579 mit großem Erfolge und Ruhme vorstand, indem er zugleich als fruchtbarer Schriftsteller wirkte.

Seine Schriften sind zum Theil methodologischen, zum Theil allgemein philosophischen, zum Theil dogmatischen, zum Theil exegetischen, zum Theil praktischen Inhalts. Sie sind in fließendem eleganten Latein geschrieben, zeigen überall den Mann, welcher mit der klassischen Literatur bekannt, sich ihres Stoffes und ihrer Formen mit Sicherheit bedient; dabei durchzieht die theologischen ein Geist milder Frömmigkeit, welcher an Johann Gerhard erinnert. So lernt man ihn namentlich aus den Opusculis theologicis kennen, welche der gelehrte Prediger Simon Goulart zu Genf (starb 1626) so trefflich fand, daß er sie noch während der Lebzeiten des Verfassers gesammelt herausgab (bei Eustathius Vignon. Argent. 1586. fol.) und zwar mit Anmerkungen, welche ejus brevitatem lectori studioso magis ac magis aperirent.

Die erste Klasse der isagogischen und praktischen Schriften enthält treffliche Winke und Ausführungen. Die beiden Bücher de methodis haben in der Anlage Aehnlichkeit mit Augustins Schrift de doctrina christiana. Zuerst allgemeine methodologische Ausführungen, dann eine Methodus theologica interpretandi concionandique; letztere ist nur eine sehr kurze Rhetorik, nebst Anwendung auf die Behandlung der heiligen Schrift. — Dann folgt der Pastor, welcher dessen Privat- und Gebetsleben, dessen häusliche Führung, selbst mit Anweisungen und Formeln für die Hausandacht in einem Predigerhause behandelte, so wie weiter das Staats- und äußerliche, das kirchliche Verhalten des Pastors und die von ihm zu übende Seelsorge zum Gegenstande hat; endlich den Lohn des guten, die Strafe des treulosen Hirten. — Alles ist mit schönen Gebeten durchwebt, überall herrscht der Geist des Gebets, Alles ist wissenschaftlich und praktisch zugleich. Seine Catechismi Quaestiones (S. 173 — 264) haben wegen ihres frischen Eingehens in die Sache und ihrer eigenthümlichen Verarbeitung in ihrer Zeit großes Ansehen genossen (4 Ausgaben) und verdienen noch immer Beachtung. Aber minister Dei qui bene docet, sed male vivit, dextera quidem domum Dei aedificat, sed sinistra eandem destruit. Apostolus non frustra requirit a Sacerdotibus, ut sint forma gregis. Der Inhalt wird am Schluß von einzelnen Abschnitten oft in sinnreichen Distichen zusammengefaßt, z. B.:

Lex hominem regit externum, veterisque revelat
Errores; vitae est regula sancta nova.

Ferner:

Spiritus ecce docet, renovat, juvat atque renatis
Promissa obsignat, archa salutifera.

Auch hier fehlen schöne Gebete nicht.

Das Buch de lege Naturae apodictica methodus zeigt, wie der Verfasser die klassischen Schriftsteller zu benutzen weiß, um die natürlichen Moralgesetze an's Herz zu legen.

Die zweite Klasse der dogmatischen Schriften enthält auch viel Schönes und Gediegenes, hat aber Hemming den Vorwurf des Kryptocalvinismus zugezogen, obwohl er schon in den Katechismusfragen (1560) die Ubiquitätslehre als unbiblisch lebhaft bestreitet (S. 255), ohne jedoch die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im heil. Abendmahl zu leugnen. Nähme man die Allgegenwart des Leibes Christi an, meint er, werde die Auferstehungsgeschichte lauter Schein und müsse der Engel gelogen haben, da er zu den Frauen, die ihn im Grabe suchten, sprach: „er ist nicht hier.“ Auch solle ja unser verklärter Leib Christi verklärtem Leibe ähnlich seyn: ob man dann annehmen könne, er werde auch allgegenwärtig werden? Auch sey es ja gar nicht nöthig, sagt er an einer andern Stelle, wo er die wahre unio personalis der göttlichen und menschlichen Natur nachweist, daß sich die beiden Verbundenen gleich weit erstreckten

(p. 629 neque necesse est ea quae unita sunt aeque omnibus partibus patere). Nicht die Art der Gegenwart, sondern die Wirklichkeit derselben sey Gegenstand des Glaubens.

In seinen dogmatischen Schriften fanden die lutherischen Eiferer, einmal gegen ihn eingenommen, noch andere Irrthümer, namentlich in der Lehre von der Gnade, worin er nicht calvinistisch, dagegen melanchthonisch dachte. Das zeigt sich im Enchiridion theologicum (Viteb. 1558. 59. Lips. 1581 und in den Opuskeln), einem trefflichen kleinen Werke; weniger in dem sehr vorsichtig abgefaßten *Syntagma* institutionum christianarum (Hafniae 1574. Genev. 1578. Lugd. Bat. 1585), welches sich gleichfalls in den Opuskeln findet (S. 672—912), und einen ganz biblischen Karakter trägt, indem es auf die prophetischen Schriften des Alten und Neuen Testaments gegründet ist.

Aus der Dedication zu einem andern 1571 geschriebenen Werke (Demonstratio indubitatae veritatis de Domino Jesu, vero Deo et vero homine p. 587—649) ergibt sich der fromme milde Geist, in welchem die Theologie, namentlich das Bibelstudium, zur Zeit Hemmings von einem weiteren Freundeskreise in Kopenhagen betrieben wurde. Nihil juvat *γνῶσις* nuda, sagt er hier, nisi accedat *πρᾶξις,* quam Paulus *αἴσθησιν* vocat, videlicet quum vere sentitur in corde quod mente conceptum est. Hier ist auch der Milde Melanchthons, welcher so viel von der rabies Theologorum leiden mußte, ein schönes Denkmal gesetzt. Hic dies, heißt die Stelle, proh dolor! satis docet, quantum scripta asperiora in fratres noceant aedificationi et concordiae Ecclesiae Dei. Doleo ex animo, quoties audio eos qui unà bella susceperunt adversus Antichristi regnum pro Christi gloria vindicanda, se mutuis et venenatis telis confodere. Quid hic, quaeso, sperandum? profecto nihil aliud, quam ut Principum animi paullatim rixis Theologorum fatigati alienentur ab Evangelio et hostes doctrinae purioris triumphent tandem, ut interim taceam Turcico tyranno istis concertationibus viam aperiri ad invadendum orbem Christianum, ad quod classicum canunt multi sub specie defendendae veritatis. Verum si hic praeceptorem suum Philippum sibi imitandum proponerent, melius consulerent tranquillitati Ecclesiae. Quoties, quaeso, lacessitus erat sanctus ille vir mordacioribus scriptis? sed quid fecit? — pacem Ecclesiae praetulit privatae injuriae. Nam quum praevideret certamina domestica allatura esse Ecclesiae et regnis ingentia pericula, *maluit domi orare quam foris tonare.*

In der Antichristomachia (S. 649—672) wird die römische Kirche, in der Admonitio de superstitionibus magicis vitandis (S. 912—949) der Aberglaube fein und treffend bekämpft, Alles im Geiste derselben erleuchteten und wahrhaft aufgeklärten Theologie, welche damals in Dänemark eine so weit verbreitete Herrschaft erlangt hatte. In derselben sollte Alles nach der heiligen Schrift gerichtet werden.

Ein Buch de Conjugio, repudio et divortio ist praktisch-kirchenrechtlich. — Merkwürdig ist noch ein Werk de jure naturae (Vit. 1566) und der 1553 zu Frankfurt herausgegebene Tractat de gratia universali, welcher noch 1616 zum vierten Male zu Gießen abgedruckt ward, in die Opuscula nicht Aufnahme fand, aber vom Verfasser noch in hohem Alter (1595) in einem berichtigten Auszuge wiederholt ward.

Eine dritte Klasse von Schriften sind die exegetischen, deren er eine nicht geringe Zahl verfaßt hat: zu einigen Psalmen, den kleinen Propheten (Lips. 1568. 4.) und zu fast allen neutestamentlichen Büchern (Johannes Evangelium. Bas. 1591. fol., die evangelischen Perikopen. Postilla in Opp., alle apostolischen Briefe. Lips. 1572 u. ö., auch einzeln). Außerdem eine Historia J. Chr. (1562. Opp. p. 1255—1336), fast nur nach dem ersten Cap. des Johannes-Evangeliums mit Beziehung auf die Weissagungen und Typen des Alten Testaments, nicht geschichtlich, sondern polemisch gegen das Aufkommen magischer Künste gerichtet.

Vor dieser Geschichte Christi dankt er Gott, daß Er die Leiter der dänischen Kirchen und Schulen (deren er eine lange Reihe namentlich als seine Freunde aufzählt) so geführt, daß sie sich der höchsten Eintracht in Religionsangelegenheiten beflissen und sich unnützer, nichts zur Erbauung beitragender Streitigkeiten enthalten. In diesem Geiste der Fried-

fertigkeit lehnte Friedrich II. von Dänemark auch alle weiteren Bestimmungen in Glaubenssachen, insbesondere die Concordienformel mit dem Concordienbuch ab, dessen prächtiges, in Seide gebundenes, mit Gold und Edelsteinen geschmücktes, ihm 1580 zugesandtes Exemplar er voll Unwillen in einen naheſtehenden Kamin geworfen haben soll, wie die Annahme derselben in Dänemark sogar bei Todesstrafe verboten wurde. Hospinian berichtet, ohne von Hutter deßwegen Widerspruch zu erfahren, daß Hemming und ein Hofprediger die Haupttriebfedern bei diesem Verfahren des Königs, der das Corpus Philippicum neben den älteren lutherischen Symbolen annahm, gewesen sey. Das wird übrigens wohl nicht von direktem Einflusse auf des Königs Verfahren, sondern wohl nur so zu verstehen seyn, daß Hemming eine Hauptstütze für die Herrschaft der melanchthonischen Theologie in seinem nordischen Vaterlande war. (Vgl. d. Art. Concordienbuch.)

Trotzdem mußte dieser friedliebende Mann seines Kryptocalvinismus wegen Angriffe erfahren, um derenwillen fast allein er in den kirchenhistorischen Darstellungen angeführt zu werden pflegt, da er es aus andern Gründen weit mehr verdiente.

In seinem oben genannten Syntagma hatte er sich, wie schon erwähnt, der Ubiquitätslehre entschieden widersetzt. Deßwegen angegriffen, widerrief er aus Abneigung gegen Streitigkeiten in der Kirche, was sich in seinen Behauptungen Irriges finden möchte und bedauerte, wenn er dem Könige und Lande Anstoß gegeben. Er that dies in einem eigenhändig geschriebenen, entschieden seine wahre Denkweise aussprechenden Glaubensbekenntnisse vom 6. April 1576, welches Professor Masius in Kopenhagen dem Publikum mittheilte. Es ist gut lutherisch, indem es den Glauben bekennt, es sey der ganze Christus, Gott und Mensch, substanziell im Abendmahle gegenwärtig, wo es nach seiner Einsetzung begangen würde, und er selbst bringe und reiche allen Communicanten, würdigen und unwürdigen, seinen wahren Leib und sein wahres Blut, welches er für uns zur Vergebung der Sünden vergossen, et hoc corpus et hunc sanguinem vere et realiter cum pane et vino a communicantibus sumi, ita ut sit verus cibus ac potus, quo homo pascitur, reficitur et vivificatur ad vitam aeternam. Und doch wußte der orthodoxe Eiferer Samuel Andreä in Marburg (Epist. ad Anton. Horneck. Marp. 1690) dies Bekenntniß so zu drehen, daß es den Calvinismus seines Verfassers erweisen sollte.

Hemming ward noch in voller Kraft auf Andringen von des Königs Schwager, Kurfürst August von Sachsen, seiner Aemter entlassen und erhielt 1579 ein Kanonikat am Dom zu Roeskilde, welches er in Ruhe bis zu seinem am 23. Mai 1600 im 87. Lebensjahre erfolgten Tode behielt. Er erblindete in seinen letzten Lebensjahren, wohl eine Folge seiner vielen und angestrengten Arbeiten. Vorher aber gab er noch mehrere Schriften heraus, unter andern ein sehr hochgeschätztes Buch Immanuel wider Jakob Andreä, den großen Verfechter der Ubiquitätslehre (1583, wie es scheint sehr selten geworden, auch dem Verfasser dieses Artikels nicht zugänglich, obwohl es zu Frankfurt 1615, also lange nach des Verfassers Tode, mit einer historisch merkwürdigen Vorrede herausgegeben ward, in welcher Beiträge zu dem Schicksal der Concordienformel in Dänemark geliefert werden). Seine gemäßigte und friedliebende Richtung blieb in seinem Vaterlande noch lange nach ihm herrschend, seine Schriften sind unverdienter Weise jetzt nur zu sehr vergessen. L. Pelt.

Henke, Heinrich Philipp Konrad, Professor der Theologie zu Helmstädt von 1778—1809, war am 3. Juli 1752 zu Hehlen, einem braunschweigischen Dorfe an der Weser, geboren. Kurz nach seiner Geburt wurde sein Vater als Prediger an die Garnisonkirche St. Aegidien nach Braunschweig berufen, starb aber dort schon 1756, und einer seiner Collegen, der Senior E. L. Pabst, nahm sich der verwaisten Familie, besonders dieses jüngsten Sohnes an, welcher unter seiner Leitung zuerst auf dem Waisenhause, dann auf der Martinischule zu Braunschweig unter M. F. Sörgel so früh eine so ausgezeichnete Schulbildung erhielt, daß er schon vor seinem Abgange zur Universität im Winter 1771—72 als Lehrer der zweiten Klasse des Martineums eintreten konnte. Auch

in Helmstädt, wohin er Ostern 1772 abging, beschäftigten ihn anfangs mehr philologische Studien als theologische; von den dortigen Lehrern der Theologie, Ant. Jul. v. d. Hardt, J. F. Rehkopf und Joh. Ben. Carpzov, wurde vornehmlich nur der Letzte sein Lehrer, doch auch er, der Verfasser des orthodoxen liber doctrinalis theologiae purioris vom J. 1767, hielt als guter sächsischer Philolog Vorlesungen über Lucian, Aelian und Aristophanes, wie er auch seine bloß der Worterklärung des N. T. gewidmeten Vorlesungen von andern auch auf das Dogma eingehenden exegetischen Vorträgen schied, und jene unter den philosophischen ankündigte. Durch Gl. B. Schirach, einen seiner Lehrer in der Philologie und in den „schönen Wissenschaften," ward er früh mit Recensionen und kleineren Arbeiten für dessen Zeitschriften beschäftigt, und 1776 mit der Redaction der von Schirach seit 1770 herausgegebenen lateinischen Zeitschrift Ephemerides literariae Helmstadienses beauftragt; in demselben Jahre wurde er Magister, und im folgenden Professor der Philosophie, hielt Vorlesungen über Klassiker, Geschichte der Literatur und der Philosophie, Logik und Aesthetik, aber auch schon ein cursorisches Exegeticum über das ganze N. T., und Disputatorien über philosophische und theologische Gegenstände*). So konnte ihm auf J. C. Velthusens Betrieb bereits 1778 der Vortrag der Kirchengeschichte und dazu eine außerordentliche, im J. 1780 eine ordentliche Professur der Theologie und die Doctorwürde übertragen werden, und obwohl er, wie Carpzov, welcher 1780 sein Schwiegervater wurde, seine philologischen Vorlesungen nicht ganz aufgab (s. N. C. Th. 3. S. 497), und die Herausgabe der lateinischen Literaturzeitung (Ephemerides lit. 1776—77; Commentarii de rebus novis literariis 1778—81; Annales literarii 1782—87) bis 1787 fortführte, so war doch von nun an seine vornehmste Thätigkeit seinem theologischen Lehramte gewidmet.

Der Weg, auf welchem er zu diesem gelangt war, hatte ihn nicht so sehr durch die Schulen rechtgläubiger Theologen, als durch allgemeinere humanistische, philologische und philosophische Studien hindurch geführt; die Zeit, wo dies geschah, war die des vorkantischen Naturalismus, und der Ort war das kleine Land, wo damals von 1770—1781 Lessing lebte und wolfenbüttelsche Fragmente, Schriften gegen Götze und Nathan den Weisen (1779) herausgab, und wo der geringe Widerstand, welchen er dabei in den höchsten Verwaltungsbehörden fand**), seinen Einfluß auf die jüngere Generation nur vermehren konnte. Aber Theologie ist nicht Religion, und wie Rechtgläubigkeit nicht immer Christseyn ist, so auch Heterodoxie nicht immer Unchristseyn; die vorherrschend kritische Richtung, welche Henke unter solchen Umgebungen in der Theologie erhielt, schloß bei ihm von seiner Kindheit her die treuste und lebendigste Verehrung gegen Christus nicht aus. Nur war er freilich nicht Particularist, sondern Universalist; und wie er in der Größe und Schönheit der Philosophie und Poesie des Alterthums Spuren und Gaben Gottes anzuerkennen sich nicht erwehren konnte, so war es auch besonders die in der menschlichen Geschichte Christi erschienene Herrlichkeit, in welcher er, wenn nicht die Gottheit, doch die Göttlichkeit Christi, und die Thaten Dessen, der ihn gesandt hatte, zu erkennen vermochte, und so wurde er weiter hiernach geneigt, unevangelische Entstellung des einfachen Ursprünglichen und Ueberladung mit Menschensatzung nicht etwa erst seit dem 4. und 5. Jahrhundert, sondern schon auf viel früheren Entwicklungsstufen der Theologie und der Christologie zu statuiren. Dies, und daß er im Zusammenhang damit das Werk Christi nur besonders als vollkommenste Verkündigung und Belebung der einen allgemeinen religiösen und ethischen Wahrheit betrachtete, welche er als eine dem Vermögen nach unverlorene göttliche Mitgift jedes Menschengeistes voraussetzte, machte ihn freilich oft

*) Ueber diese seine erste Zeit und seine Lehrer eine „biographische Notiz" in der Darmst. Allg. K.Z. 1831. S. 1381.

**) Guhrauer, Lessings Leben, L. 1854. Th. 2. S. 190–96. 315. Am 6. Juli 1778 hatte das Consistorium an den Herzog berichtet „von dem Aergerniß, welches das Buch vom Zwecke Jesu und seiner Jünger erregt habe."

eingenommen und schwarzsehend gegen Vieles, was im Laufe der christlichen Jahrhunderte in der Lehre und Geschichte der Kirche aus dem Bedürfnisse vollendeterer Anerkennung des Göttlichen in der Sendung Christi hervorgegangen war. Doch zu der Revision der vorgefundenen Theologie und zu der Reinigung derselben von manchen willkührlichen Annahmen, zu welcher die Aufklärungsperiode berufen und bestimmt war, zu der in der evangelischen Kirche niemals auszusetzenden Unterscheidung jeder späteren und so auch ihrer eigenen theologischen Tradition von dem noch unverarbeiteten Schriftwort konnte auch diese Einseitigkeit das Ihrige beitragen. „Die Henke'sche Kirchengeschichte,“ sagt der neuste Geschichtschreiber dieser Wissenschaft*), „ist, wenn wir nur auf die Consequenz, mit welcher der leitende Gesichtspunkt durchgeführt ist, die Kunst der Darstellung und die besonnene Beherrschung des reichhaltigen, auch mit der Specialität des Einzelnen gegebenen Stoffes sehen, eines der vorzüglichsten Werke der kirchenhistorischen Literatur;“ aber wie die alte lutherische Kirchengeschichtschreibung seit Flacius die früheren Jahrhunderte der Kirche nach dem Lutherthum gemessen und hiernach fast mehr Antichristenthum als Christenthum darin gefunden hatte, so hatte auch hier der Historiker, statt jedes Zeitalter in seiner Art und Berechtigung und auf seiner Stufe anzuerkennen, nach seinem eignen Maß, wie verschieden dieses auch von dem der Centuriatoren war, ein strenges Gericht ergehen lassen über Alles, was ihm hiernach Mißbrauch, Verfälschung oder auch nur Ueberladung und entbehrliche Ausschmückung des einfachen Urchristenthums zu seyn schien, eine Beurtheilung, welche besonders auf die ältere Dogmengeschichte angewandt am ungünstigsten ausfiel, während sie zu der Darstellung des 17. und 18. Jahrhunderts so viel besser paßte, daß in diesen Partieen das Werk noch nicht für veraltet gelten kann**). In ähnlicher Weise, aber mit noch größerer Präcision des elegantesten und doch eigenthümlich karaktervollen lateinischen Ausdrucks, setzte seine Dogmatik***), was sie als unverbildetes Urchristenthum voraussetzte, aller spätern Lehrentwickelung als einer Veränderung und Verkennung desselben entgegen, und vermochte dabei eigentlich keine andere göttliche Wirkungen im Christenthume und in der Kirche anzuerkennen, als die durch die überwältigende Kraft der Lehre und des heiligen Lebens Christi geschehenen und fortwährend geschehenden †).

---

*) Baur, die Epochen der kirchl. Geschichtschreibung, 1852. S. 196.

**) Im J. 1788 und 1789 erschien zuerst in zwei Bänden „allgemeiner Gesch. der christl. Kirche nach der Zeitfolge“ die Geschichte der 15 ersten Jahrhunderte; darauf 1791 und 1795 in zwei folgenden ausführlicher das 16. und 17. Jahrhundert; eine 4. Auflage dieser vier Theile Braunschweig 1800—1806. Die „Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts“ ist in einem fünften und sechsten Bande (1802—4) angefangen, aber unvollendet geblieben.

***) Lineamenta institutionum fidei Christianae historico-criticarum, Helmstädt 1793, die zweite wenig veränderte Bearbeitung 1795. Handschriftliche Zusätze für eine dritte, welche nicht erschienen ist, zeigen mehr Eingehen auf Kantische Lehren.

†) Zu den bezeichnendsten Sätzen dürften gehören §. 2: Omnis revelata religio paulatim in rationalem transit, et eo eniti potest homo, ut alienae institutioni non amplius fontis sed canalis, non lucis sed lucernae beneficium tribuat, quo quas ipse nunc demum sua opera exploratas habet notitias facilius et maturius ad ipsum deductae sunt. §. 4.: Diceres, aliam religionem veram, aliam falsam esse. Praestat fateri, alias — cogitationes et actiones, numinis causa susceptas, rationi sanae magis congruas et sibi constantes, alias magis incongruas esse et secum pugnantes. §. 8.: Unica religionis Chr. divinam originem explorandi via et ratio — illa est, quae ab ipsa interna et propria doctrinae Chr. indole ducitur. Haec inquam est, ut placita illius ex fontibus suis cognoscere, cum sanae rationis praeceptis et secum ipsa conferre, veritatem et praestantiam illorum intelligere, virtutem et efficientiam persentiscere, atque sic experiri usu nostro studeamus, utrum re vera laudem eam mereantur, quam primus eorum auctor illis adseruit, Jo. 7, 16. 17; 1, 47. §. 15: Etsi spiritu divino se donatos et actos nonnumquam profiteantur (scriptores N. T.), haudquaquam tamen inde consequitur, ut modum aliquem singularem quo Deus illis, et quando scriberent maxime, adstiterit fingamus. §. 18: Theologia est philosophia circa religionem Chr. §. 22: Religionis Chr. placita — videntur eo redire

Auch seine Exegese des N. T., von dessen Schriften er bloß den zweiten petrinischen Brief für unächt und die Apokalypse nicht für ein Werk des Evangelisten Johannes hielt, gewann an Inhalt und Methode am meisten durch seine vertraute Bekanntschaft mit der ganzen klassischen Literatur des Alterthums, während ihm die Vergleichung mit dem A. T. weniger zu Gebote stand *); noch mehr wurde sie seinen Schülern für die Anregung

omnia, ut discamus, homines nos ea lege et eo consilio natos esse, ut ad maiorem semper cum summo Numine similitudinem contendamus. Apparet inde simul, quaenam placita reliquis graviora sint, seu quinam articuli magis vel minus fundamentales dici mereantur. §. 35: Primitiva Dei virtus infinita bonitas. §. 49: Christus doctrinam hanc popularem (de angelis) qualem reperit intactam reliquit, nunquam data opera illustravit. §. 67: Nomen illud metaphoricum (filii Dei) non est naturae, sed partim virtutis, qua excellit qui illud nomen gerit, amorisque, quo Deus illum propter hanc virtutem afficit, partim vero et praecipue honoris et muneris. §. 69: Apparet, quam paucae sint particulae, quas ad Catholicam de trinitate doctrinam sacri libri contulerint. At recte intellectam nemo facile merito suo absurdam dixerit. Sed non obscurum est, per fervidum dogmatis huius tuendi studium longe plura ac maiora damna quam commoda in rem Chr. illata fuisse. §. 75: Homo similis Deo haud nascitur, sed fit. Haec praecipua est naturae nostrae dignatio et destinatio, ut a parvis initiis per continua virtutis incrementa ad maiorem cum Deo similitudinem emergamus. §. 76: Vitam hanc post fata secuturam solum ad animum pertinere, corporis materia terrea et sors patefacit. §. 81: Cavendum, ne peccandi facultatem cum ipsis vitiis, ignis materiam cum incendio permisceamus, — vel parvulos adeo recens in lucem editos indignationi divinae obnoxios esse dicamus, quod ne de catulis quidem sanus quisquam ausit dicere. §. 86: Apparet, gravius leviusque infinitis gradibus peccari, et argutabantur sane, si qui inter Stoicos vel Scholasticos omnia peccata vel aequalis vel adeo infinitae culpae esse docerent. §. 92: Nemo dicere ausit, plerosque malos tam duros ac desperatos ex hac vita decedere, ut resipiscere plane nequeant. Deinde, quia ut felicitatis bonorum ita miseriae malorum aequabilem proportionem ac certos gradus, ad mensuram iustissimam constitutos, futuros esse nemo negat, igitur apparet etiam beatorum ac damnatorum statum post hanc vitam haud ita secretum ac disparatum cogitari debere, ut omnes aut summe felices, aut summe miseri sint. §. 103: Videmus (Jesum) non tam politicae quam moralis rerum conversionis auctorem et antesignanum, non tam regem quam prophetam esse, — atque locutiones, quae in N. T. de regio officio illius usurpentur, fere semper allegorice intellectas. §. 106: Quare Paulus etiam inter Athenienses ab illa Jesu tanquam Christi commendatione prorsus abstinuit. §. 116: Pertinet omnis hic actus iustificationis et remissionis, quatenus in eo est mutatio, magis ad sensum et cogitationem hominis, quam ad decreta Dei. Veniam obtinuit homo, pro pio et iusto declaratus est, et aliae hoc genus locutiones nihil aliud significant, ac: homo iam scit, cognitum persuasumque habet, nihil sibi timendum ab ira Dei, se potius ita, ut ipse omnis pravi osor rectique studiosus est, Deo gratum et carum esse. [Ms.: Ceterum remanet hoc: θυσίαν οὐ θέλεις ἀλλ' ὑπακοήν, haec igitur gratior est Deo, quam sacrificii quidquam, si vel sit ipsius Christi sacrificium.] §. 122: Amplecti Christi doctrinam, hoc est simul pacare animum suum, in cogitando Deo omnem servilem metum, omnem diffidentiam et suspicionem excutere, etc. Si qui vero ad hanc pacem sibi reddendam — adspectabili quasi aliquo remedio indigeant (non indigent autem edocti rectius) iis etiam, et quam maxime, consultum it doctrina Chr., ostentando mortem Christi piacularem, in qua tanquam in severitatis et lenitatis divinae monumento fidem et spem suam reponant. §. 127: Ad veritatem Christianam redeunt illa omnia, quae fieri a Deo et fieri in homine debere per istam actuum divinorum descriptionem declarant; haec enim veritas Chr., seu per doctrinam Chr. ipse Deus, illustrat, emendat, refingit, pacat, corroborat et firmat mentes humanas. Igitur omnem illam Dei operationem indirectam et ordinatam vocandam esse patet, nec differt modus eius ab illo, quo Deus vitam nostram conservat, vel colendo exornandoque bonis artibus ingenio humano prospicit.

*) Beiträge zur Kritik und Exegese des N. T., wie zur historischen und systematischen Theologie, in seinen deutschen Zeitschriften: Magazin für Rel.-Philosophie, Exegese und Kirchengeschichte, 6 Bde. Helmst. 1794—96, neues Magazin, 6 Bde. Helmst. 1797—1802, Archiv für die neuste

werth, welche ihnen gerade hier durch seine tiefe und innige Verehrung Christi zu Theil wurde *). Das Gleiche wurde auch seinen praktisch theologischen Vorlesungen und Uebungen nachgerühmt; seine eigenen Predigten **) zeigen im Text fast nur Verstand, Kraft, Beobachtung, männlichen Ernst, aber hinter dieser festen Haltung ist die große Reizbarkeit und Weichheit seines Gefühls schamhaft verborgen; so kamen nach ihm auch in der Kirche im Großen die besten Früchte des Christenthums meist nicht vor die Augen der Welt und der Geschichte, sondern blieben verschlossen in die Heiligthümer der Häuser und der Herzen ***).

Vorzüglich in Henke's speciellem Vaterlande hat seine verehrungerweckende Persönlichkeit seiner theologischen Richtung von Helmstädt aus eine bis jetzt nachwirkende Ausbreitung gegeben, welche hier später noch von Halle aus durch zwei seiner Schüler, Gesenius und Wegscheider, erhalten wurde. Vom braunschweigischen Lande, dessen trefflicher Herzog ihn auch 1786 zum Abte des zu einem evangelischen Seminar eingerichteten Klosters Michaelstein, 1800 zum Generalsuperintendenten einer Diöcese (doch wurde er niemals ordinirt), 1803 zum Abt von Königslutter und 1804 zum Vicepräsidenten des Consistoriums und zum Ephorus des Collegium Carolinum erhoben hatte, ohne ihn dadurch von seinem Lehramt in Helmstädt zu trennen, war er auch durch sehr günstige Berufungen an andere Orte, z. B. 1803 nach Berlin als vortragender Rath in Universitäts- und Schulsachen, nicht zu scheiden. Desto mehr ward sein Ende durch den Untergang des Herzogthums, welcher auch den seiner Landesuniversität voraussehen ließ, beschleunigt †). Als Abgeordneter der braunschweigischen Prälatencurie im August 1807 zu Huldigungen gegen den neuen König von Westphalen nach Paris geschleppt ††), nachher noch mehrmals zu dessen Reichsständeversammlung nach Cassel zu reisen genöthigt, kehrte er 1808 krank an Leib und Seele zurück, und starb schon vor Aufhebung der Universität (1810) am 2. Mai 1809, noch nicht 57 Jahre alt.

Eine Lebensbeschreibung „von zweien seiner Schüler“ G. K. Bollmann und W. Wolff, Helmstädt 1816. Der Artikel Henke in der Ersch und Gruber'schen Encykl. (2, 5, 308—14) und im braunschw. Magazin 1852 S. 219—23 (auch Berlin. K.Z. 1852 S. 561—66) von seinem jüngsten Sohne E. Henke.

Henoch oder Hanoch (חֲנוֹךְ, Sept. *Ἐνώχ*). Es gab vier Männer dieses Namens, der erste war der älteste Sohn Kains, 1 Mos. 4, 17., der eine Stadt gleiches Namens baute, ein anderer der älteste Sohn Rubens, 1 Mos. 46, 9. 2 Mos. 6, 14., ferner ein Sohn Midians, 1 Mos. 25, 4. Diese drei werden von Luther Hanoch genannt. End-

---

Kirchengeschichte, 6 Bde. Weimar 1794—99, Religionsannalen. 12 Hefte. Braunschweig 1800—5. Seine meisten lat. Abhandlungen in den Opusculis academicis, Leipzig 1802.

*) Bischof Dräseke bezeugte, „Henke wußte uns mächtig zu erschüttern; er hat uns in seinen exegetischen Vorlesungen über den Johannes recht oft die Feder aus der Hand, und die Thränen in die Augen dictirt.“ Braunschw. Mag. 1852. S. 219. Ein anderer Schüler sagt: Ecquid ficti in illis oculis, qui ultima redemtoris fata enarranti obortis lacrimis madebant! ecquid palam compositi in illis genis, quae sacrosancti mortalium magistri parabolis commentandis immoranti laetissima vere coelestis sapientiae ita nobiscum communicatae admiratione rubescebant. Gedächtnißfeier der Univ. Helmstädt. 1822. S. 62.

**) Zwei Sammlungen derselben, Braunschw. 1801 u. 1803. Dazu unter andern eine Predigt „am Krönungsfeste Napoleons“ 1806, ausgehend von Hiob 2, 10. Eine praktisch-theologische Zeitschrift Eusebia, 3 Bde. Helmst. 1797—1800 sollte nach dem Wunsch des Herzogs (Blätter aus dem Archiv der Toleranz 1797, 3, S. 25) liturgische Reformen vorbereiten.

***) Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts. Th. 1. S. 2.

†) Anders Eylert, Karakterzüge Friedrich Wilhelms III. Th. 1. S. 228 und mit neuen Unrichtigkeiten Th. 2, 2, S. 286, auf Veranlassung der in der vorletzten Note gedachten Predigt vom J. 1806. Berichtigt Augsb. A. Z. 1843. Beil. Nr. 302, und Berliner K.Z. 1847. S. 319.

††) Ueber seine dortigen Geschäfte v. Robert, Beiträge zur Staatengesch. Deutschlands in der napoleonischen Zeit, H. 1. Kiel 1852.

lich der Sohn Jareds und Vater Methusalahs, 1 Mos. 5, 18. 21., der Henoch von Luther geschrieben wird, und mit dem wir es allein zu thun haben. Nach dem unzweideutigen Sinne der Schrift, 1 Mos. 5, 24. Hebr. 11, 5. vgl. Sir. 44, 16; 49, 16., ist er in Folge seines gottgefälligen Lebens in einem Alter von 365 Jahren lebendig zu Gott entrückt worden. Wenn man damit das Zeugniß Jud. V. 14. 15. vergleicht, so hat man ihn als einen Prediger der Gerechtigkeit wie Noah zu denken, der in vielfachem Kampfe mit den gottlosen Menschen seiner Zeit stund, und mit seinem Zeugniß bereits dem Spott und Hohn eines unglaubigen Geschlechts ausgesetzt war, weßwegen Gott ihm dieses Zeichen seines Wohlgefallens bewies, um dadurch auf's Kräftigste auf eine unglaubige Welt einzuwirken. Von der jüdischen und arabischen Sage wird er sehr verherrlicht, weniger aber wegen seiner Frömmigkeit als wegen seiner Kenntnisse. Er wird als Erfinder der Buchstabenschrift, Rechenkunst und Astronomie gepriesen und als Verfasser mehrerer Schriften, besonders eines prophetischen Buches, das im Aethiopischen, aus der griechischen Sprache übersetzt, erhalten und seit 1773 nach Europa gebracht worden ist. Ob diese Sagen sich an etwas Geschichtliches anlehnen, oder nur aus dem Namen, der die Bedeutung Eingeweihter hat, geflossen sind, läßt sich nicht bestimmen. Das aber ist gewiß, daß das Buch, welches seinen Namen führt, nicht älter ist als das christliche Zeitalter. Winer, Dorner und Andere lassen es von einem Juden des 1. Jahrhunderts verfaßt seyn, wogegen Ewald, Isr. Gesch. 3, 6. S. 397 es richtiger an das Ende des 2. Jahrhunderts vor Christus setzt. Die Stelle Jud. V. 15. findet sich jedoch nicht wörtlich in demselben, und so ist immer noch die Möglichkeit vorhanden, daß der Verfasser des Judas-Briefes aus einer anderen und reineren Quelle geschöpft hat. Eine neue Ausgabe und Uebersetzung dieses merkwürdigen Buches, welches auch Lücke in der Einleitung zur Offenbarung Johannis einer eingehenden Betrachtung würdigte, ist kürzlich (1855) von Dillmann in Tübingen erschienen. Hieher gehört auch die 1854 zu Göttingen erschienene Abhandlung über das äthiopische Buch Henokh, Entstehung, Sinn und Zusammensetzung von H. Ewald. **Vaihinger.**

Henotikon, s. Monophysitische Streitigkeiten.

Henricianer, s. Heinrich von Lausanne.

Henschen, s. *Acta S. S.*

Heraklas, gebürtig aus Alexandrien in Aegypten, ward nebst seinem Bruder, dem h. Plutarch, der um 204 unter Kaiser Septimius Severus den Märtyrertod erlitten, im Heidenthum erzogen, später aber zum Christenglauben bekehrt. Er ließ sich nebst Longin, Plotin, Origenes u. A. von Ammonius Saccas in der neuplatonischen Philosophie unterrichten, ward sodann von Origenes zum Catechisten zu Alexandrien bestellt, endlich im Jahre 232 Bischof daselbst und starb 274. *Euseb.* hist. l. 1. *Hieron.* de vir. illustr. *Tillemont,* hist. eccl. t. 3. *Baillet,* Vie des Saints. S.

Herakleon, ein Gnostiker zu Anfang des 2. Jahrhunderts, der nach Clemens Alex. Strom. IV. p. 502 ein Schüler Valentins war, und sich durch mehr wissenschaftliche Besonnenheit vor Anderen der Alexandriner vortheilhaft auszeichnete. Seine näheren Lebensumstände sind so wenig als seine Heimath und sein Aufenthaltsort sicher bekannt; doch sprechen die meisten Andeutungen für Aegypten. Er beschäftigte sich vorzugsweise mit Exegese, und schrieb einen Commentar über das johanneische Evangelium, aus dem Origenes in seinen tomis über den Johannes bedeutende Bruchstücke aufbewahrt hat. Sämmtliche Fragmente des Herakleon sind zusammengestellt von Grabe, spicileg. patr. et haeretic. II. p. 80 sq. Auch über das Evangelium des Lukas scheint er einen Commentar geschrieben zu haben, wenigstens läßt sich dies aus der Erklärung Herakleons über Luk. 12, 8., die Clemens von Alexandria (Strom. IV. 503.) anführt, vermuthen. Neander fällt in seiner Kirchengesch. II. 485. folgendes Urtheil über ihn: „Herakleon brachte einen tieferen, auf das Inwendige gerichteten religiösen Sinn mit einem, wo er nicht durch die theosophischen Speculationen irre geleitet worden, hellen Verstande zur Erklärung dieses Evangeliums; aber was ihm fehlte, war der Sinn für

die johanneische Einfalt und die Kenntniß oder Anerkennung der Grundsätze einer grammatischen und logischen Auslegung überhaupt, ohne welche auch in der Erklärung der biblischen Schriftsteller aller Willkür freier Spielraum eröffnet ist. Herakleon meint zwar aufrichtig, seine Theologie aus dem Johannes abzuleiten; aber er war ganz von seinem Systeme eingenommen und mit seiner ganzen Denk- und Anschauungsweise in demselben so sehr befangen, daß er sich gar nicht frei von demselben bewegen konnte und unwillkürlich die Ansichten und Ideen desselben in die heil. Schriften, welche er als Quelle göttlicher Weisheit betrachtete, hineinlegte.« Eine vernünftige Ansicht hatte dieser Gnostiker von dem Martyrerthume. »Die Menge,« sagt er, »hält das Bekenntniß vor der Obrigkeit für das einzige; mit Unrecht! dieses Bekenntniß können ja auch die Heuchler ablegen. Es ist dies eine besondere Art des Bekenntnisses, es ist nicht das allgemeine von allen Christen abzulegende Bekenntniß, das Bekenntniß durch Werke und Handlungen, die dem Glauben an Christus entsprechen. Diesem allgemeinen Bekenntniß folgt auch jenes besondere, wenn es Noth thut und die Vernunft es erheischt. Es können Ihn solche, die ihn mit dem Munde bekennen, durch ihre Werke verleugnen. Nur diejenigen bekennen ihn wahrhaft, welche in seinem Bekenntnisse leben, in welchen auch er selbst bekennt, indem er sie in sich aufgenommen hat und sie ihn in sich aufgenommen haben. Deßhalb kann er sich selbst nie verleugnen.« Diese Aeußerungen legen nicht allein dem Handeln einen größeren Werth bei, als die ursprüngliche Richtung der Gnostiker zuzulassen schien, sondern verrathen auch eine Neigung mit dem Glauben sich zu befreunden. Und so finden wir in dieser späteren Entwickelung der valentinianischen Schule durch Herakleon eine Vorbereitung dessen, was von den Kirchenvätern alsbald in Betreff der allegorischen Schriftauslegung wie der praktischen Richtung weiter ausgebildet werden sollte. Th. Pressel.

Heraklius, Kaiser des oströmischen Reichs von 610—641, war der Sohn des Statthalters Heraklius in Afrika, erhob sich gegen Phokas, den er hinrichten ließ, und ward dann als Kaiser anerkannt. Er fand das Reich in größter Schwäche und Unordnung; von der einen Seite verheerten die Avaren das Land bis vor die Thore Konstantinopels, und belagerten sogar 618 diese Stadt, andererseits hatten die Perser unter ihrem König Chosroes die asiatischen Reichsländer überschwemmt und sogar Aegypten erobert. Auch Jerusalem war im Jahre 614 in die Hände der Perser gefallen, viele Christen getödtet, als Sklaven fortgeschleppt, oder der nestorianischen Kirche sich anzuschließen genöthigt, Kirchen und Klöster zerstört. Heraklius zog, nachdem er die Avaren durch Geldgeschenke befriedigt hatte, selbst gegen die Perser zn Felde, besiegte nach 9jährigem Kampf den König Chosroes und zwang dessen Sohn und Nachfolger Siroes im Jahre 628 zu einem Frieden, in welchem Alles, was die Perser erobert hatten, auch das Holz vom Kreuze Christi, welches aus Jerusalem entführt worden war, zurückgegeben werden mußte. Das noch vorhandene ausführliche Schreiben, das Heraklius über diese Angelegenheit nach der Hauptstadt schickte, wurde den 15. Mai unter lautem Jubel in der Sophienkirche verlesen. Nicht lange darauf zog der Kaiser auf einem mit Elephanten bespannten Triumphwagen in seine Residenz ein, und trug das Kreuz, nachdem er allen Schmuck abgelegt hatte, mit entblößten Füßen auf den Calvarienberg. Dieses Ereigniß wird seit 631 durch ein eigenes Fest (festum exaltationis sanctae crucis am 14. Septbr.) gefeiert. Nach einer, übrigens verdächtigen Nachricht arabischer Schriftsteller, des Eutychius und Elmacin (cf. *Hottinger*, hist. eccl. N. J. P. I. p. 222) soll Heraklius nach Wiedereroberung Jerusalems alle Juden aus Rache haben niederhauen lassen, obgleich er ihnen kurz zuvor Schutz und Schonung eidlich versprochen habe. Zu dieser treulosen Handlung sey er vom Patriarchen und Klerus Jerusalems bestimmt worden, welche die Schuld auf sich genommen und die Sünde des Eidbruchs durch ein jährliches Fasten, seither das Fasten des Heraklius genannt, abzubüßen versprochen hätten. Die übrige Regierungszeit des Heraklius ward ihm durch Einmengung in kirchliche Lehrstreitigkeiten getrübt. In Syrien, Mesopotamien, Armenien und Aegypten hatten die

monotheletischen Lehrsätze viele Anhänger sich erworben, und einen großen Theil der Einwohner dieser Provinzen der katholischen Kirche abwendig gemacht. Heraklius hatte nicht bloß ein religiöses, sondern auch ein politisches Interesse, durch die Wiedervereinigung der bedeutenden monophysitischen Partei mit der herrschenden Kirche des griechischen Reichs die Macht desselben noch mehr zu erhöhen. Die Unterredungen mit monophysitischen Bischöfen, mit denen er auf seinen Feldzügen gegen die Perser im Jahre 622 und den folgenden Jahren zusammentraf, erregten in ihm den Gedanken, daß die Formel von Einer göttlich-menschlichen Wirkens- und Willensweise Christi dazu dienen könne, den Gegensatz zwischen der monophysitischen Partei und der die Beschlüsse des chalcedonischen Concils festhaltenden katholischen Kirche, wenn nicht auszugleichen, doch zu verdecken, und für die kirchliche Einheit unschädlich zu machen. Demgemäß erließ der Kaiser im Jahre 622 mit Zustimmung des Erzbischofs Sergius von Konstantinopel ein Ausschreiben an alle Bischöfe, worin der Gebrauch des Ausdrucks *μια ἐςιν ἡ ἐνεϱγεια του χϱιςου* zur Wiedervereinigung der Monophysiten empfohlen ward. Es schien ein glücklicher Gedanke, auf diesen Rest der Uebereinstimmung mit denen, welche zwei Naturen beharrlich verwarfen, den Frieden gründen zu wollen. In der That ließen sich augenblicklich viele Getrennte dadurch zur Rückkehr in die katholische Kirche bewegen, und selbst der Pabst Honorius in seiner Ep. ad Sergium neigte sich zu dieser zweideutigen Formel hin, in welcher nicht einmal erklärt war, ob die *μια ἐνεϱγεια* eine göttliche, oder eine göttliche und menschliche zugleich, oder vielleicht eine Mischung aus beidem sey. Nur der Mönch Sophronius, später Patriarch von Jerusalem, erhob sich mit scharfer Opposition gegen den Einigungsversuch. Da hiedurch der Streit fortdauerte, hielt es Heraklius für nöthig, zur Beilegung desselben ein gewöhnliches Mittel, welches das Uebel nur ärger machte, anzuwenden. Er erließ im Jahre 638 ein dogmatisches Edikt unter dem Namen der *ἐκϑεσις της πιςεως*, ohne Zweifel das Werk des Sergius, das sich zu günstig für die Lehre von der Einen Willens- und Wirkungsweise aussprach, als daß es die Gegner zu beruhigen vermocht hätte. Zwar konnte Sergius zu Konstantinopel leicht eine *συνοδος ἐνδημουσα* zu Stande bringen, welche das neue Religionsedikt gut hieß, und auch bei der Mehrheit der übrigen Bischöfe Asiens war es nicht schwer durchzudringen; aber nicht so mächtig war der Arm des Kaisers in den Provinzen des nördlichen Afrika und Italiens, wo ein selbständigerer hierarchischer Geist dem Einfluß der Hofdogmatik entgegenstand (s. d. Art. Monotheleten). Dem Kaiser ward durch diese Streitigkeiten der Rest seines Lebens verbittert, ein Theil des Klerus, der auch seine Ehe mit seiner Nichte anstößig fand, ihm abgeneigt, und der Schluß seiner Regierung verdunkelte durch die Einfälle der Araber, welche Syrien, Palästina und endlich auch Aegypten eroberten, seinen früher erworbenen Ruhm. Er starb den 11. Februar 641 an der Wassersucht in einem Alter von 66 Jahren. Seine Nachkommen besaßen den Thron bis zum Jahr 711. Th. Pressel.

Herard, seit 855 Erzbischof von Tours, ein in seiner Zeit durch Eifer und Gelehrsamkeit hervorragender Bischof, bei Pabst Nikolaus I. und Kaiser Karl dem Kahlen mit Commissionen beehrter einflußreicher Mann, der in den vielen Synoden, denen er anwohnte und vorsaß, mit den wichtigsten Geschäften betraut wurde. Er verfaßte Pastoralanweisungen (capitula episcopalia, capitularia), die er 858 auf einer Synode publicirte. In denselben verordnete er, allen Gläubigen sollten von den Priestern die Lehren von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, von seinem Leiden, seiner Auferstehung, Himmelfahrt, der Ausgießung des heil. Geistes und der Sündenvergebung, welche durch denselben Geist und durch die Taufe im Schooße der Kirche erlangt werde, vorgetragen, und sie sollten vor den Sünden, besonders den groben Sünden, gewarnt und in dem, was die Tugenden seyen, unterrichtet werden. Ebenso forderte er, daß seine Curatgeistlichen an den Orten ihrer Residenz Schulen errichteten und daß sie correkt geschriebene Bücher hätten. Herard starb 870 oder 871. Vgl. Grand Dictionnaire hist. du Moreri, ed. M. Drouet. t. V. Th. Pressel.

Herbergen bei den alten Hebräern wie bei uns gab es gar nicht, d. h. solche Häuser und Einrichtungen, deren Besitzer die Beherbergung Fremder als Erwerb treibt. In den patriarchalischen Zeiten scheint irgend eine Einrichtung zur Bequemlichkeit der Reisenden gar nicht bestanden zu haben. Man übernachtete da, wo man von der Nacht oder dem Bedürfniß der Ruhe überfallen wurde, 1 Mos. 28, 11. Doch hatte sich schon damals um so mehr die Sitte gebildet, sich der Fremden anzunehmen, sie zu beherbergen, 1 Mos. 18, 3; 19, 2., und für die Sicherheit der Gäste um jeden Preis zu sorgen, 1 Mos. 19, 7. Die Ausübung der Gastfreundschaft gegen Fremde galt schon damals als unabweisbare Pflicht eines tüchtigen und rechtschaffenen Mannes, Hiob 31, 32. Bei dieser allgemein geübten Gastfreiheit (s. d. Art.) und den einfachen Lebensverhältnissen waren eigentlich für die Aufnahme der Fremden eingerichtete Herbergen kein Bedürfniß; man kehrte überall in Privathäusern, Jos. 2, 1. Richt. 19, 3 ff. 2 Kön. 4, 8. Tob. 5, 9. Luk. 10, 38., selbst bei Samaritern, Luk. 9, 52., ein. Daher wird man unter der Herberge (*καταλυμα*) Luk. 2, 7. ebenso wie Mark. 14, 14. Luk. 22, 11. das Haus eines Gastfreundes zu verstehen haben, wie wir das auch an dem Zeitwort (*καταλύειν*) Luk. 9, 12; 19, 7. vgl. 5. ersehen. Joseph und Maria mußten deßwegen den Stall des Gastfreundes zu ihrer Wohnung machen, weil bei dem Gedränge früher angekommener Gäste für sie sonst kein Raum in der Herberge zu finden war.

So war es an bewohnten Orten. Dagegen machte sich gewiß auf den großen Heerstraßen durch Wüsten und unbewohnte Orte sehr bald das Bedürfniß eines Obdachs für die Reisezüge geltend, und so werden wir etwas von den Einrichtungen, welche von den ältesten Zeiten her im Morgenlande sich finden, auch schon im A. und N. Testamente vorauszusetzen haben. Man findet nämlich an den Landstraßen, seltener in Städten und Dörfern, im Morgenlande Gebäude, welche zur Herberge für Reisende bestimmt sind. Die kleinen, nur aus einem einzigen oder einigen Gelassen bestehend, heißen Mensil, مَنْزِل, die größeren aber, zuweilen mit Pracht und Bequemlichkeit eingerichtet, immer im Viereck erbaut, in der Mitte mit einem großen Hof versehen und einem Wasserbehälter, heißen Chan, خَانْ oder Karawanserei, كاروانسراى. Sie sind jetzt meist von frommen Muhammedanern gestiftet und gewähren den Reisenden unentgeldlich Obdach (Jahn, Arch. 2, 21 f.). Bisweilen findet man auch einen Mann in ihnen, der einige Reisebedürfnisse gegen Bezahlung oder Geschenk verabreicht. Doch sind noch jetzt wie in der ältesten Zeit, 1 Mos. 42, 25—27., die Reisenden mit Lebensmitteln und Futter für die Lastthiere selbst versehen. An eine solche Einrichtung könnte schon der Ausdruck Herberge (מָלוֹן) 1 Mos. 42, 27; 43, 21. 2 Mos. 4, 24. erinnern, weil überall in diesen Stellen der Artikel dabei steht. An eine solche Einrichtung hat man auch Jer. 9, 1. zu denken, wo von einer Herberge für Wanderzüge (Karawanen) die Rede ist, und zwar in der Wüste, wo wegen Mangels an bewohnten Orten an nichts Anderes gedacht werden kann. Ohne Zweifel ist auch Jer. 41, 17. die Herberge Kimhams, des Sohnes Barsillais, von einer großen Karawanserei (גֵּרוּת, im Unterschied von מָלוֹן) zu deuten, welche auf dieser Heerstraße nach Aegypten zur Bequemlichkeit der Reisenden von diesem Sprößling eines edeln Mannes freigebig errichtet ward. An ein solches Gebäude, sey es einem Mensil oder Chan ähnlich, erinnert uns auch die Luk. 10, 34. genannte Herberge (*πανδοχεῖον*), in welcher sogar ein Wirth (*πανδοχεύς*) sich findet, eine Einrichtung, die in der Wüste von Jericho nach Jerusalem für die vielen dort durchreisenden Personen und Handelskarawanen bestimmt und nöthig war. An Gasthöfe aber in unserem Sinne haben wir überall in der Schrift und auch in dieser Stelle nicht zu denken. Sie waren dem ganzen Alterthume fremd. Erst in den neueren Zeiten ist die alte Einrichtung in vielbereisten Gegenden des Morgenlandes vervollkommnet und der unserer Gasthöfe genähert worden (Robinson 2, 335, 603, 713).

Vaihinger.

Herberger, Valerius, eines Kürschnermeisters und deutschen Poeten oder gefreieten Fechters Sohn, ward geboren zu Fraustadt in Groß-Polen am 21. April 1562. Daselbst hat er auch gelebt und gewirkt, seit 1584 als Schullehrer, seit 1590 als Diakonus, seit 1598 als Pastor an der evangelischen Kirche. Daselbst ist er auch gestorben am 18. Mai 1627, an demselben Monatstage, an welchem, 72 Jahre vorher, nämlich im J. 1555, im Jahre des Augsburger Religions-Friedens, die Reformation in Fraustadt durch den gemeinsamen Genuß des h. Abendmahls seiten der gesammten Gemeinde feierlich eingeführt worden war. Herberger gehört unter diejenigen Prediger, die nicht verstummen, wenn sie sterben: er predigt bis zur Stunde nicht allein in Fraustadt, wo noch viele von ihm gestifteten Einrichtungen (die Kästlein Lazari und die Brodschüler) fortleben, sondern durch seine Schriften in ganz Deutschland. Er ist nicht ohne Grund „der kleine Luther," und nicht minder „ein Pater Abraham a Santa Clara im evangelischen Sinne" genannt worden, wohl zu merken, im evangelischen Sinne, „denn sein Witz herrschet nie, sondern dient in Demuth." Er predigt niemals über seinen Text hinweg, sondern sucht hineinzudringen. „Oftmals," so sagt er selbst, „hat der Text von Aussen ein geringes Ansehen, aber, wenn man stille steht, nachsinnet, und die Worte gegen das Neue Testament hält, so springen daraus so schöne Gedanken, daß die Freude im Herzen nicht auszusprechen ist." — In seine Lebenszeit fallen die in unseren Tagen vielfältig wieder in Erinnerung gebrachten Polnischen Unionsversuche durch den Sendomirschen Consensus (1570) und die Thorner Synodal-Beschlüsse (1595): Herberger hielt übrigens seinerseits fest an der lutherischen Kirchenlehre; aber er war darum seinem Vorgänger im Pastorate, Leonhard Krentzheim, welcher der Hinneigung zum Calvinismus beschuldigt wurde, nicht weniger mit inniger Bruderliebe zugethan gewesen. Zu seiner Zeit geschah es auch, daß die evangelische Gemeinde zu Fraustadt auf landesherrlichen Befehl die Pfarrkirche der Stadt räumen mußte: diese war ihr bei Einführung der Reformation in Ermangelung aller katholischen Einwohner zugefallen und seit einem halben Jahrhundert in ihrem Besitz gewesen. Später hatten sich aber wieder einige wenige Katholiken in der Stadt niedergelassen, diese reklamirten die Kirche als ihr Eigenthum, diesen mußte sie ausgeantwortet werden. Den Evangelischen blieb nichts übrig, als mit Anstrengung aller ihrer Kräfte ein klein Kirchlein zu erbauen, welches am 25. December 1603 zum Weihnachtsfeste eingeweiht, und von Herberger Kripplein Christi genannt wurde, denn wie das Christkindlein selbst am ersten Weihnachtsfeste vor 1603 Jahren in der Fremde zu Bethlehem, die doch sein Eigenthum war, keine andere Wiege als die Krippe im Stalle gefunden hatte, so sollte nun auch seine Gemeinde zu Fraustadt, aus der Stadtkirche vertrieben, in einem geringen Hause ihr Unterkommen finden.

Von den zahlreichen Schriften Valerius Herbergers, wozu er bei aller seiner rastlosen Pastoralthätigkeit Zeit gefunden, nennen wir 1) die evangelische Herzpostille, noch jüngst in Sorau 1840 von Tauscher, in Berlin 1853 von C. R. Bachmann neu herausgegeben, 2) die epistolische Herzpostille, zuletzt in Berlin 1852 neu aufgelegt, 3) Geistreiche Stoppelpostille aller und jeder evangelischer Texte, die an den heiligen Sonn- und Festtagen nicht vorkommen, ein Posthumum, 4) Magnalia Dei. De Jesu scripturae nucleo et medulla, d. i. die großen Thaten Gottes, von Jesu, der ganzen Schrift Stern und Kern. Sie enthalten Betrachtungen über die Bücher Moses, Josua, Richter und Ruth. Davon ist jetzt (1854) in Halle der erste Theil wieder neu herausgekommen. 5) Passionszeiger: in letzter Auflage von Ledderhose herausgegeben (Halle, 1854), 6) Geistliche Trauerbinden, sieben Theile, lauter Leichenpredigten. Davon sind 32 Leichenpredigten von Ledderhose neu herausgegeben (Halle, 1854). 7) Erklärung des Jesus Sirach in 95 Predigten. 8) Psalterparadies zur Erklärung der Psalmen, womit er aber nur bis zu Psalm 23. „Der Herr ist mein Hirt," und zwar bis zu V. 3. gekommen ist. „Er erquicket meine Seele: er führet mich auf rechter Straße um seines Namens willen." Es ist erbaulich zu lesen, wie der alte Mann im Vertrauen auf die Hirtentreue des Herrn mit V. 3. schließt, und wie nun

sein Sohn Zacharias, sein nächster Amtsgenosse als Diakonus, und nach seinem Tode sein Amtsnachfolger im Pastorate, das Werk des Vaters fortsetzt von den Worten an: „Und ob ich schon wanderte im finstern Thale 2c.“ bis zu Ps. 28. „Wenn ich zu Dir rufe, Herr, mein Hort, so schweige mir nicht.“ — Valerius Herberger pflegte Abends und Morgens einen Psalm zu beten: so hatte er bereits im Jahre 1598 am Tage aller Heiligen ausdrücklich gelobt. „Der Psalter,“ so sagte er, „ist mir das liebste Buch in meiner Liberei, mein erkorner „Kompan oder Gefährte, mein Vademecum und stetes Handbuch zu Hause und auf der Straße. Kein Tag gehet weg, da ich nicht etwas darin lese: sonst würde ich mit Titus Vespasianus sagen müssen: Diesen Tag habe ich verloren.“ — Und zu allen diesen Schriften kommt nun noch 9) sein einziges geistliches Lied: „Valet will ich dir geben, du arge, falsche Welt 2c.,“ welches er im J. 1613, während die Pest in Fraustadt wüthete, in einer gesegneten Stunde, nach seinem Symbolum: Munde maligne, vale. verfaßt, und — durch die Anfangsbuchstaben der Strophen seinen Taufnamen zum Andenken an den Tod eingewebt hat. Die Melodie dazu ist von dem damaligen Kantor am Kripplein Christi, Melchior Teschner, nachmaligem Pfarrer in Ober-Prietschen.

Das Andenken Valerius Herbergers ist auch durch viele Biographieen über ihn unter uns erhalten worden. Den Anfang dazu hat einer seiner Amtsnachfolger gemacht, und eben so hat auch bis jetzt den Schluß dazu der gegenwärtige Amtsnachfolger gemacht. Voran ging Samuel Friedrich Lauterbach: Vita, Fama & Fata Valerii Herbergeri. 1708. 1711. Eben dieser Fraustädter Pfarrer Lauterbach ist auch Verfasser eines Fraustädtischen Zions, und — Stifter des dasigen Waisenhauses. Den Schluß der Biographieen macht jetzt: „Der neue Zion, oder die Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinde am Kripplein Christi zu Fraustadt. Herausgegeben zu der dreihundertjährigen Reformations-Jubelfeier dieser Gemeinde am 18. Mai 1855 von Johann Friedrich Specht, Past. prim. am Kripplein Christi. Fraustadt, 1855.“ — Ausserdem nennen wir von biographischen Abrissen 1) aus dem J. 1830. die evangelische Kirchen-Zeitung Nro. 62. 63. 64. 74., 2) aus dem J. 1840 Tauscher's Biographie, als Anhang zu der evangelischen Herzpostille, 3) aus dem J. 1852 Koch, Geschichte des Kirchenliedes I. 1852 S. 185 flg. Dazu kommt noch C. Fr. Ledderhose: Leben Valerius Herbergers in der Sonntagsbibliothek Bd. IV. Heft 5. 6. Bielefeld, 1851. — Daraus ist auch zu ersehen, daß Valerius Herbergers Geschlecht mit seinem Enkel, dem Sohne Zacharias Herbergers, welcher auch Valerius hieß, erloschen ist: der Enkel starb im 24. Jahre seines Lebens am 8. November 1641 in Königsberg: er hat vor seinem Ableben noch durch Testament ein Stipendium von 1000 Speciesthalern für unvermögende zum Studiren tüchtige Fraustädter, welche der reinen, unveränderten Confession zugethan sind, gestiftet: das Stipendium besteht noch. — Es gehört übrigens recht zu dem Bilde des Fraustädter Predigers, wenn wir jetzt mit dem Reimworte schließen, welches er nach seiner Gewohnheit der Predigt vorgesetzt hat, die er zum Andenken an seinen längst verstorbenen Vater († 1571 8. Febr.) seinen „Trauerbinden“ eingebunden: es beziehet sich auf seinen Namen: „Mein Herzhaus und mein Herzberg Ist Gottes liebste Herberg. — Gut Herzgebäu ist das klügste Gebäu, Drin herbergt Gott g'wiß ohne Scheu.“ Göschel.

Herbert, s. Deismus.

Herder (Joh. Gottfr.). Nicht leicht begegnet uns in der Geschichte der theologischen Wissenschaft ein Name, der so allseitig in die verschiedenen Gebiete derselben eingegriffen, als Herders Name. Herder war eine universelle, eine encyklopädische Natur. Philosophie, Geschichte, Sprache, Literatur, Religion und Theologie umfaßte sein weiter Geist mit lebensfrischer, jugendkräftiger Innigkeit und Genialität, deren persönliches Gepräge wir unschwer in allen seinen Schriften wieder erkennen. Mit dem Streben nach Allseitigkeit, das wohl der Gründlichkeit der Untersuchung in einzelnen Zweigen Eintrag thun mochte, verband er gleichwohl ein Dringen in die Tiefe, in den Kern der Dinge, das ihn von den oberflächlichen Vielwissern auf das Bestimmteste unterscheidet.

Neben einer bisweilen schroff absprechenden Keckheit des Urtheils findet sich in ihm wieder eine jungfräuliche Zartheit und Weichheit der Seele, die ihn nicht nur vor allen Rohheiten der Polemik bewahrte, sondern selbst da ihm die Geister zuwenden mußte, wo er für seine Behauptungen den strengen Beweis schuldig blieb. Freisinnig und weit in seinen Ansichten, leistete er den destructiven Tendenzen des Jahrhunderts den muthigsten Widerstand und schützte das Ansehen der Bibel ebensowohl gegen den Frevel des Unglaubens, als er eine freie wissenschaftliche Behandlung derselben gegen die Geistlosigkeit des Schulpedantismus und die Macht vererbter Vorurtheile sicher zu stellen suchte. In den verschiedenen Perioden seines Lebens und je nachdem er einem Gegner sich gegenüber gestellt sah, erscheint er das einemal als der Vertreter der biblischen Orthodoxie und des kirchlichen Conservatismus, das anderemal als der Wortführer der Aufklärung, der Humanität und des Fortschrittes. Mit Recht ist er daher als „der prophetische Vorläufer der neuern Theologie" bezeichnet worden, der Theologie nämlich, die ihren Standpunkt über dem abstracten Gegensatz des s.g. Rationalismus und Supranaturalismus zu nehmen und ihn nicht nur äußerlich zu vermitteln, sondern innerlich zu überwinden sucht. Wie man auch immer über Herder und seine Theologie urtheilen möge, so viel bleibt gewiß, daß Herder ein wichtiges, nicht leicht zu überspringendes Glied in der Entwicklung der neuern Theologie bildet, daher das Studium seiner Werke noch immer den Jüngern der Wissenschaft als ein anregendes, erfrischendes und belebendes empfohlen werden muß.

J. G. Herder, der Sohn eines armen Cantors und Mädchenschullehrers, wurde den 25. Aug. 1744 zu Mohrungen in Ostpreußen geboren. Der Vater war streng und gewissenhaft, die Mutter zart und fein fühlend. Beide hielten auf christliche Zucht und Sitte, und so wurde auch Herders Geist und Gemüth frühzeitig mit biblischem Stoffe gesättigt und befruchtet. Unter dem etwas finstern, aber wackern Trescho (dem Verf. einer damals viel gebrauchten „Sterbebibel"), bei dem er die Dienste eines Famulus versah, lernte er schon Manches, das ihm später zu Statten kam. Der Versuch seiner Eltern, ihn Chirurgie studiren zu lassen (weßhalb man ihn einem Regimentschirurgus in Königsberg in die Lehre gab), zeigte sich bald als ein verfehlter; Herder fiel bei der ersten Operation in Ohnmacht. Er wandte sich nun dem Studium der Theologie zu, und zwar in Königsberg, wo Kant und Hamann, jeder nach seiner Weise, den Geist des Jünglings anzogen. In der eigentlichen Theologie war Lilienthal (der bekannte Apologet) *) sein vorzüglichster Lehrer. Die äußere Lage Herders verbesserte sich dadurch, daß ihm eine Gymnasiallehrerstelle am Friedrichscollegium übertragen wurde. Hier erfuhr er an sich die Wahrheit des Wortes: docendo discimus. Sein Geist entfaltete sich rasch und die anfängliche Blödigkeit seines Wesens wich dem jugendlichen Selbstvertrauen. Im Herbst 1764, erst zwanzig Jahre alt, ward er Collaborator an der Domschule zu Riga, und bald darauf (1767) Nachmittagsprediger in einer Kirche der Vorstadt. Schon hier begründete er seinen Ruf als Prediger (die Kirche sollte seinetwegen erweitert werden) und als Schriftsteller, wozu ihm sein Freund, der Buchhändler Hartknoch, als Verleger behülflich war. Die „Fragmente über die deutsche Literatur" und die „kritischen Wälder", in denen Herder gleich mit scharfen Urtheilen über literarische Größen seiner Zeit hervortrat, erweckten ihm auch manche Verdrießlichkeiten. Um dieser los zu werden, entschloß er sich zu einer Reise in's Ausland. Er nahm seinen Abschied und ging nach Paris. Dort erhielt er den Antrag, den Prinzen von Holstein-Eutin auf einer größern Reise nach Frankreich und Italien zu begleiten. Ein Augenübel hielt ihn in Straßburg zurück, wo er sich einer schmerzhaften und dennoch erfolglosen Operation unterwarf. Hier lernte er Göthe und Jung-Stilling kennen. Hier erhielt er auch einen Ruf als Hofprediger, Consistorialrath und Superintendent nach Bückeburg, der Residenz des Grafen von Schaumburg-Lippe. Im Jahr 1771 trat er die Stelle an; er gewann einen bedeutenden geistigen Einfluß auf die Gräfin Maria, deren christlich-religiöse Bildung er durch einen Brief-

*) Verf. des Werkes: „Die gute Sache der Offenbarung." 1750—82.

wechsel mit ihr zu leiten suchte. Sie nannte ihn nur ihren „Lehrer“ und ehrte ihn als solchen. Zugleich begründete er hier seinen Ruf als theologischer Schriftsteller, so daß der gelehrte Heyne sich bemühte, ihn als Professor der Theologie nach Göttingen zu ziehen. Die Sache zerschlug sich indessen, indem Herder sich nicht leicht dazu verstehen konnte, einem Colloquium sich zu unterwerfen, das man von ihm forderte. Eben zu rechter Zeit kam für ihn, der sich unterdessen auch verheirathet hatte, der Ruf nach Weimar*), wo ihm die Stelle eines Hofpredigers, Generalsuperintendenten und Oberconsistorialraths durch Göthe's Verwendung übertragen wurde. Die Bedeutung des Weimarischen Hofes unter Amalia's und Karl Augusts Regierung in der Geschichte der deutschen Literatur ist bekannt genug. Herder bildete von da eines der Glanzgestirne an diesem „deutschen Athen“ und dessen Umgebung neben Wieland, Schiller, Göthe, Jean Paul, Knebel u. a. Im Jahr 1793 wurde er Vicepräsident und 1801 Präsident des Oberconsistoriums, welche letztere Stelle bisher von keinem Bürgerlichen war bekleidet worden; noch kurz vor seinem Tode wurde er von dem Kurfürsten von Bayern in den Adelstand erhoben. Er starb den 18. Dec. 1803. So weit die äußern Umrisse seines vielbewegten Lebens.

Unsere Aufgabe ist, Herder als Theologen zu karakterisiren. Schon um dieser Aufgabe zu genügen, müßte ein Buch geschrieben werden. Wir beschränken uns auf Folgendes: Herders Bedeutung auf dem theologischen Gebiete ist, wie schon angedeutet, weniger in der Förderung einzelner Zweige theologischer Gelehrsamkeit, als in dem Geist zu suchen, den er den verschiedenen Disciplinen der Theologie und dem Ganzen der Wissenschaft einhauchte. Seine Wirksamkeit war, wie sie richtig ist bezeichnet worden, mehr eine anregende, als eine systematisch aufbauende und zu irgend einem Abschluß führende; weßhalb man sich auch über ungelöste Räthsel, ja über theilweise Widersprüche nicht wundern darf, die bei ihm anzutreffen sind. Allervorderst ist schon die Stellung, welche er dem Geistlichen und dem Theologen in der menschlichen Gesellschaft anweist, eine bedeutsame. Im direkten Widerspruch mit der Zeitströmung, welche in dem Prediger höchstens einen nützlichen Staatsbedienten sehen wollte (eine Auffassung, der selbst der edel gesinnte Spalding einen Ausdruck verlieh),**) faßte Herder den Geistlichen vom höchsten idealen Standpunkte auf, indem er ihn in den „Priestern“ und „Propheten“ des alten Bundes sein Vorbild erblicken ließ (vgl. die Provinzialblätter an Prediger. 1774.)***). Und so suchte er denn auch in den Schriften, welche die Jünglinge in das Studium der Theologie einzuführen bestimmt waren, wie namentlich in den „Briefen über das Studium der Theologie“ (1780. 2. Aufl. 1785) und andern kleinern Schriften†) den Sinn über das Gemeine und Alltägliche zu erheben und ein Theologengeschlecht heranzuziehen, das die von ihm so hoch gepriesene „Humanität“ mit dem Ernste christlicher Gesinnung harmonisch zu verbinden wüßte. Vor allen Dingen wollte er das Bibelstudium dadurch fruchtbar machen, daß er es von den Fesseln des theologischen Dogmatismus zu befreien und in den Dienst einer alles „Menschliche“ mit Begeisterung umfassenden Wissenschaft zu stellen bemüht war. Vielfache Winke hiezu finden sich in den angeführten Briefen. Vorzüglich hat er die ästhetisch-menschliche Seite der Bibel, die ihm durchaus keinen Gegensatz zu ihrer göttlichen Autorität bildete, sondern vielmehr dieser zur Folie dienen

---

*) Das Nähere über diese Berufung bei Peucer, im Herder-Album S. 49 ff. Dort findet sich auch seine in Weimar gehaltene Antrittsrede. S. 67 ff.

**) Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes. 1772.

***) Abgedruckt in den Werken zur Rel. u. Theol. Bd. 10.

†) Entwurf einer Anwendung dreier akademischer Lehrjahre — Briefe an Theophron — Gutachten über die Vorbereitung junger Theologen zur Akademie — (mit den oben angeführten Provinzialblättern u. a. zusammengedruckt im 10. Band der sämmtlichen Werke unter der Ueberschrift: Vom Studium der Theologie und dem christlichen Predigtamt. — Die Briefe über das Studium der Theologie finden sich im 9. und der Schluß in eben diesem 10. Bande.

sollte, in dem Werk vom Geist der ebräischen Poesie (1782) hervorgehoben*). Den Sinn für die dichterischen Schönheiten der Bibel, die ihm nicht als müßiger Schmuck, als elegante Zuthat, sondern vielmehr als im innersten Wesen der alttestamentlichen Offenbarung gegründet erschienen, unablösbar von der richtig gefaßten Inspiration des Inhaltes, hat er zuerst gründlich geweckt; denn wenn auch Andere vor ihm, wie der Engländer Lowth, von einer Poesie der Hebräer gehandelt haben, so hat er doch erst in die verborgenen Tiefen derselben mit geistesverwandtem Blicke hineingeschaut und recht eigentlich ihren „Geist" heraufbeschworen.

Durch die poetische Auffassung der alttestamentlichen Geschichten und des auf diese Geschichte gegründeten Kreises von religiösen Vorstellungen hat er die Bibel den Mißhandlungen solcher Exegeten entzogen, die, wie Michaelis u. A., in ihr einen prosaischen Lehrcodex erblickten, den sie, wenn auch mit Gelehrsamkeit, doch ohne Geist und Geschmack, dem steifen Schematismus ihrer Schule anzupassen suchten. Eine eigentliche Revolution auf dem Gebiete der alttestamentlichen Exegese hatte schon früher seine im Jahr 1774 erschienene „älteste Urkunde des Menschengeschlechts, eine nach Jahrhunderten enthüllte heilige Schrift"**) hervorgerufen, ein Werk, in welchem er die Schöpfungsurkunde (Gen. 1.) nach ganz andern, als den bisher herrschenden Gesichtspunkten zu deuten unternahm. Eine Seereise von Riga nach Nantes (1769), wo er öfters die Tagwerdung auf dem Meere beobachten konnte, führte ihn auf den Gedanken, daß dem Schöpfungsberichte, nach welchem erst das Licht erscheint und sonach Eins um das Andere in den Gesichtskreis tritt, eine ähnliche Wahrnehmung zum Grunde liege, und daß man die ganze Poesie und so auch die eigentliche religiöse Wahrheit dieses Berichtes zerstöre, wenn man aus demselben eine gelehrte physikalisch-kosmologische Abhandlung machen wolle, was sie durchaus nicht sey. Aller „physische und metaphysische Kram, den man diesem merkwürdigen Urstücke angestrichen" erschien ihm als „Schande der menschlichen Vernunft und Sünde gegen die einfältige, unverwirrte Offenbarung Gottes." Er faßte dasselbe als eine sinnreiche Hieroglyphe.

Bei all dem Hypothetischen, das im Einzelnen der Herder'schen Exegese sowohl hier als anderwärts mag gefunden werden, bleibt ihm das unbestreitbare Verdienst***), eine Bahn eingeschlagen zu haben, auf der ihm neuere Forscher gefolgt sind und die man erst jetzt wieder, aber sicherlich zum Nachtheil der Wissenschaft wie der Religion verlassen zu wollen scheint. So hat er auch das hohe Lied, das die Einen zu allegorischen Deuteleien mißbrauchten, während die Andern sich seiner Stellung in der Bibel schämen zu müssen glaubten, als den Ausdruck zartester Liebesdichtung gefaßt in seinen „Liedern der Liebe" 1778†). Auch die neutestamentliche Exegese sucht er aus dem Geiste des Orients heraus zu beleben und zu vertiefen, wie dies in seinen „Erläuterungen zum N. T. aus einer neu eröffneten morgenländischen Quelle (des Zend Avesta) 1775 geschah, worin er einen erweisbaren Einfluß des Parsismus auf die hebräische und beziehungsweise christliche Denkweise behaupten zu müssen glaubte.††) Im Besondern hat er die Briefe Jacobi und Judä u. d. T. „Briefe zweier Brüder Jesu in unserm Kanon" (1775)†††) und die Offenbarung Johannis in dem geistreichen Buche: *Μαραν Ἀθα*, das Buch von der Zukunft des Herrn, des Neuen Testamentes

---

*) Werke zur Rel. u. Theol. 1. u. 3. Bd. — Das Buch erschien erst in Dessau 1782—83 und dann in einer neuen Auflage von Justi. Lpz. 1825.

**) Werke zur Rel. u. Theol. Bd. 5. u. 6., wo die Vorrede des Herausgebers (J. G. Müller) über Entstehung und Geschichte des Buches zu vergleichen.

***) „Die Verdienste Herders sind und bleiben unschätzbar, wie weit auch sein Standpunkt in der kritischen Behandlung des Einzelnen überflügelt ist." Weiße, phil. Dogmatik. S. 133.

†) Werke zur Rel. u. Theol. Bd. 7.

††) Werke zur Rel. u. Theol. Bd. 8.

†††) Ebenda.

Siegel (Riga 1779)*), bearbeitet. In dem erstern Werke erklärte er sich für die leibliche Bruderschaft der beiden Jünger mit dem Herrn, und in dem letztern gab er seine Meinung dahin ab, daß die Weissagungen der Apokalypse mit der Zerstörung Jerusalems erfüllt seyen. Ueberdies hat Herder einzelnen Punkten der neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte und der biblischen Dogmatik seine Untersuchungen zugewendet. So namentlich in den „christlichen Schriften“ (von der Gabe der Sprachen am ersten christlichen Pfingstfeste; von der Auferstehung, als Glaube, Geschichte und Lehre; vom Erlöser der Menschen nach den drei Evangelien; von Gottes Sohn, der Welt Heiland; vom Geiste des Christenthums; von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen u. s. w.)**). Es läßt sich nicht leugnen, daß es bei Herder zu einer vollen und durchgebildeten Einsicht in das eigenthümliche Wesen des Christenthums nicht gekommen, daß er namentlich in seiner Christologie auf einem Standpunkte stehen geblieben ist, bei dem die heutige Theologie sich schwerlich wird befriedigt finden; so dürften auch seine von exegetischer Willkür nicht ganz freizusprechenden Erklärungen des Auferstehungs- und des Pfingstwunders sich kaum mehr eines unbedingten Beifalls erfreuen. Gleichwohl ist sein Streben, den „Sohn Gottes“ als „Menschensohn“ im edelsten und vollesten Sinn des Wortes zu begreifen, ihn als das vollendete Musterbild der Humanität darzustellen, ein höchst bedeutsames, und bildet einen nothwendigen Durchgangspunkt aus der altorthodoxen, das Menschliche in Christo allzusehr zurückdrängenden Anschauungsweise in die moderne, welche die historisch-psychologische Aufgabe, wie Herder sie sich stellt, nicht mehr von sich abweisen kann. Oder hat nicht auch hier Herder der neuern Theologie eine Bahn eröffnet, auf welcher Schleiermacher, Ullmann, Hase, Weiße u. A. ergänzend und berichtigend fortgeschritten sind?***) — Eine zusammenhängende Glaubenslehre hat Herder nicht geschrieben und konnte sie nicht schreiben. Was Augusti unter dem Namen: Herders Dogmatik (Jena 1805) herausgegeben hat, ist nur eine auf den Faden der dogmatischen loci gereihte Anthologie aus dessen Schriften. Und doch hat sich gewiß auch die systematische Theologie, so gut als die exegetische und mittelbar auch die historische†) aus dem Herder-schen Geiste erneuert und erfrischt. Schon was den Religionsbegriff an sich betrifft, so hat Herder durch seine (wenn auch vielleicht allzu vage) Unterscheidung der Religion von Lehrmeinungen und Gebräuchen einen mächtigen Schritt gethan, der neuern Theologie entgegen.

Sehen wir zuletzt noch auf die praktische Theologie, so finden sich in Herders Schriften, namentlich in den zuvorgenannten encyklopädischen, viele treffliche Winke zur Homiletik, Katechetik und Liturgik. Wie hat er nicht die Predigt aus der Schnürbrust willkürlicher Satzungen befreit, im Katechismuswesen dadurch aufgeräumt, daß er den „schluddrigen“ Katechismen der Neuzeit den von ihm bearbeiteten Luther'schen Katechismus entgegensetzte, und wie hat er vollends den Sinn für die alten Kernlieder der Kirche wieder geöffnet, obgleich er von der Thorheit weit entfernt war, alles Alte durchaus unverändert zu lassen, nur weil es alt ist††). Auch für die Pastoraltheologie und das Kirchenregiment (selbst die Kirchenzucht) enthalten seine Gutachen, seine Hirtenbriefe (Programme zu den Bußtagen u. s. w.) viel Treffliches, sowie auch seine „Schulreden (Sophron) von seiner tiefen pädagogischen Einsicht Zeugniß ablegen. Ueber

*) Im 7. Bd. der Werke zur Rel. u. Theol.

**) Werke zur Rel. u. Theol. Bd. 11. u. 12.

***) Wo das „Leben Jesu,“ wie in der neuern Zeit durchgängig geschieht, als eine besondere Disciplin behandelt wird, da werden jene beiden Schriften „vom Erlöser der Menschen“ und „von Gottes Sohn“ immer als die ersten Grundsteine genannt werden.

†) Man vergleiche die verschiedenen, die Kirchengeschichte betreffenden Aufsätze in der „Adrastea“ und anderwärts. Auf wie Vieles hat er die Aufmerksamkeit hingelenkt! wie viele landläufige Urtheile berichtigt!

††) Vgl. die Vorreden zum Weimarer Gesangbuch von 1778 und 1795.

Herder als Prediger sind schon eigene Abhandlungen geschrieben worden*). Seine „christlichen Reden" enthalten eine Fülle fruchtbarer Ideen. Die Form betreffend, hob er bekanntlich die Homilie wieder hervor. Die im Druck vorliegenden Predigten haben mehr etwas Skizzenartiges, Rhapsodisches; im Vortrag mag sich manches anders ausgenommen haben. Jedenfalls war der persönliche Eindruck, den Herder auf der Kanzel machte, ein gewaltiger, obgleich er sich, in Absicht auf die Geberde, sehr ruhig verhielt**). Wie weit die Umgebungen Herders am Weimarischen Hofe ihm in der Geltendmachung seiner geistlichen Stellung hinderlich seyn mochten, wie weit der Theologe und Prediger hinter den gefeierten Schriftsteller und Dichter zeitweise zurücktreten mochte, ist hier nicht weiter zu beurtheilen. Schmerzhaft ist es, ihn am Ende seiner Tage über „ein verfehltes Leben" klagen zu hören; doch spricht dies eher für den Adel seiner Natur und die Strenge der Forderungen, die er an sich stellte, als für das Gegentheil.

Schreiten wir noch einen Augenblick über den engern theologischen Kreis der Herder'schen Wirksamkeit hinaus, so stehen auch mehrere seiner übrigen schriftstellerischen Leistungen in enger Beziehung zur Theologie. Seine „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1785), das Buch, das vielleicht unter allen Herder'schen Schriften die meiste Berühmtheit erlangt hat***), lassen zwar das tiefere christliche Fundament vermissen, auf das eine Philosophie der Geschichte sich zu stellen hat, wenn sie ihrer Aufgabe gerecht werden will; doch haben sie bedeutend in die Zeit eingegriffen und fruchtbare Gedanken ausgestreut. Daß sodann Herder durch seine Sammlung der „Stimmen der Völker" den Sinn für volksthümliche Poesie wieder weckte, kam auch der Auffassung religiöser Eigenthümlichkeiten der Völker und Zeiten, mithin der Religionsphilosophie und Theologie zu gut, wie er denn auch namentlich den fast erstorbenen Sinn für die christliche Legende wieder zu beleben wußte und auf die hohe geistige Bedeutung eines Shakespeare die Zeitgenossen hinwies. Als Dichter hat er selbst mehrere der schönsten kirchlichen Sagen bearbeitet und auch seine übrigen Dichtungen (wenn auch keine eigentlichen Kirchenlieder sich darunter befinden) †) athmen einen tief religiösen Geist und sind voll zarter Innigkeit der Empfindung. Sein „Cid" ist ein christliches Epos zu nennen. Was endlich die Stellung Herders zur Philosophie seiner Zeit betrifft, so hat er ebenso wenig an eines der bestehenden Systeme sich angeschlossen, als ein eigenes erfunden. Seine Stellung war eine eklektisch-kritische. Den Spinoza hat er in seiner Schrift „Gott" gegen die Angriffe der Philosophen und Theologen in Schutz genommen; wobei er mit seinem Freund Jacobi in Widerspruch gerieth. Der Kantischen Philosophie trat er in seiner „Metakritik" und auch anderwärts mit Entschiedenheit, ja fast mit Leidenschaft, wenn auch ohne großen Erfolg, entgegen. Erfahrungen, die er in Absicht auf die Früchte dieser Philosophie an jungen Candidaten des Predigtamtes gemacht hatte, mochten ihn besonders verstimmt haben, obgleich er die Person seines frühern Lehrers stets hochachtete. Auch gegen Fichte half er mit, einschränkende Maßregeln zu treffen. Herder war der abgesagte Feind aller Scholastik ††). Er fühlte sich mehr zu einer mystisch-intuitiven Philosophie in der Weise Hamann's hingezogen; darum finden wir auch in seinen eigenen Philosophemen mehr Orakelsprüche, als sorgfältige dialektische Erörterung und Begründung. Eine Schule hat Herder

---

*) So von Schwarz im Herder-Album. S. 169 ff.

**) Das Ideal eines Predigers, wie er es sich dachte, hat er in dem „Redner Gottes" geschildert (im 10. Bd. der Werke).

***) Neue Ausg. mit Luden's Einl. Leipz. 1821.

†) Es sind theils Oden und Hymnen, theils Cantaten oder auch Parabeln, Paramythien und Sinngedichte.

††) Vgl. die Abhandlung „vom Erkennen und Empfinden" (Werke zur Phil. und Geschichte. Bd. 8.), wo er sich energisch gegen die „tauben Wörter" erklärt, die man in die Philosophie eingeführt habe und bei denen man sich nichts denke, gleichwohl aber mit ihnen fortrechne, wie mit bekannten Größen.

nicht gestiftet; doch hat er nach vielen Seiten hin anregend gewirkt. Der Schaffhausische Theologe J. G. Müller*) (Bruder des Geschichtschreibers Joh. v. Müller) hat die beste und vollständigste Ausgabe seiner Werke besorgt. In dieser findet sich auch die von Herders Gattin, einer geb. Flachsland, geschriebene Biographie ihres Gatten (Tübing. 1820). — Vgl. überdies außer den verschiedenen Literaturgeschichten von Gelzer, Gervinus, Vilmar u. s. w. die Karakteristik Jean Paul Richter's in den Heidelberger Jahrbüchern 1812; sodann: Döring, Herders Leben. Weimar 1823. Danz und Gruber, Karakteristik Herders. Leipz. 1805 und besonders Weimarisches Herder-Album. Jena 1845 und darin die Abhandlung von J. G. Müller (Prof. in Basel): Welche Bedeutung hat Herder für die Entwicklung der neuern deutschen Theologie? — Auch meine Vorl. über die K.G. des 18. Jahrh. 2. Aufl. 2. Thl. S. 11 ff. mögen mit diesem Artikel verglichen werden. Hagenbach.

Heriger, Abt von Lobbes. Gegen Ende des 10. Jahrhunderts fand ein Aufblühen der Wissenschaften statt, welches noch viel zu wenig beachtet ist und mit Unrecht auf die Leistungen des einzigen Gerbert beschränkt zu werden pflegt. Am Niederrhein, in Lothringen und in Nordfrankreich widmete man sich fast in allen Domschulen und Klosterschulen klassischen, dialektischen und mathematischen Studien mit großem Eifer. Lüttich wurde vorzüglich als Sitz der Musen gepriesen und das mit dem Lütticher Bischofstuhle eng verbundene Kloster Lobbes oder Lobach an der Sambre in Hennegau war fast als die hohe Schule der Kleriker von Lüttich angesehen. Der hervorragendste Gelehrte in Lobbes war aber Heriger. Er mag im fünften Jahrzehnt des 10. Jahrhunderts geboren seyn, das kann man aus der Angabe seines Alters bei seinem Tode schließen. Aber woher er stammte und zu welcher Zeit er in das Kloster Lobbes gekommen ist, läßt sich nur vermuthen. Der außerordentlich verwahrloste Zustand der Mönche von Lobbes bis zum Jahre 960 macht es fast zur Unmöglichkeit, daß Heriger vorher einer der ihrigen gewesen sey und bei ihnen sich seine Kenntnisse erworben habe. Aus der Abtei des heil. Bertinus in Flandern wurde nun im Jahre 965 der noch sehr junge Fulkuin nach Lobbes verpflanzt und daselbst als Abt eingesetzt. Fulkuin hat eine ähnliche literarische Thätigkeit entwickelt, wie wir sie bei Heriger finden. Es empfiehlt sich also die Annahme, daß Heriger mit Fulkuin 965 von Westen gekommen sey und seine gelehrte Bildung in Flandern erworben gehabt habe. Aber das innige Freundschaftsverhältniß, welches zwischen dem Bischof Notger von Lüttich und Heriger stattfand, läßt es auch als möglich erscheinen, daß Heriger mit Notger erst im Jahre 972 vom kaiserlichen Hofe oder von St. Gallen nach Lothringen versetzt worden ist. Heriger war bald in Lobbes und Lüttich ein sehr angesehener Mann und in weitem Umkreise der gesuchteste Lehrer und der geachtetste Schriftsteller. Er wurde Scholastikus in seinem Kloster und wandte seine Aufmerksamkeit und Thätigkeit der heimischen Geschichte zu. Er ist hierin mit seinem Freunde und Abte Fulkuin zusammenzustellen, der sich durch seine Geschichte seiner Vorgänger große Verdienste erworben hat. Gewiß ist ihm dabei Heriger an die Hand gegangen und hat sich dadurch in der Historie der kirchlichen Stiftungen jenes Landes gründliche Kenntnisse erworben. Zuerst scheint er geschichtliche Stoffe zu erbaulichen Zwecken und im Interesse der Schule poetisch behandelt zu haben. Eine vita S. Ursmari und ein die ganze Heilsgeschichte berührendes Werk de S. Servatio schrieb er in Versen. Aber er ging schnell zu einer Geschichte der Bischöfe von Lüttich (Gesta episcoporum Tungrensium, Trajectensium et Leodiensium) über, die er mit sorgfältiger Benutzung der zugänglichen Quellen, nicht ohne Kritik, mit Zierlichkeit, aber nicht ohne gesuchte Verschränktheit des Stils und mit einigen überraschenden dialektischen und mathematischen Zuthaten um das Jahr 979 verfaßte. Doch ist Heriger in diesem Ge-

*) Reiste doch J. G. Müller als Student zu Fuß von Göttingen nach Weimar, um sich mit Herdern über seine Studien zu berathen. Dieser überreichte ihm den eben aus der Presse gekommenen ersten Theil seiner „Briefe über das Studium der Theologie."

schichtswerke nur bis in das 7. Jahrhundert vorgerückt und hat sich ohne alles Verhältniß über das Leben des heil. Remaklus verbreitet. Das ganze Buch und die abgesonderte Lebensbeschreibung des heil. Remaklus existiren, mit einem einleitenden Briefe an den Abt Werinfried von Stablo versehen, auch als Werke Notgers, unter dessen Autorität sie geschrieben sind. Im Jahre 980 schrieb Heriger im Auftrage und unter dem Namen seines Bischofs Notger eine vita S. Landoaldi für den Abt Womarus zu Gent. Das sind die Schriften Heriger's, welche geschichtlichen Inhalt haben, und auf welche er in der ersten Zeit seinen Fleiß gewandt zu haben scheint. Sie reichen nicht in eine Periode, in der er als Augen- und Ohrenzeuge wichtige Materialien zu einer Geschichte Lothringens, Frankreichs, Deutschlands und Italiens hätte sammeln können. Die schweren Verwickelungen, welche durch Lothringen in das Verhältniß zwischen Frankreich und Deutschland gebracht wurden, hat Heriger durchlebt und der Umstand, daß er als Freund und Berather Otto's III. daraus hervorgegangen ist, zeigt, daß er nicht parteilos gewesen war und dem Reiche gegen Herzog Karl und gegen den verdächtigen Gerbert Treue bewahrt hatte. Wir finden ihn im Jahre 989 mit dem Bischofe Notger an der Seite Otto's III. in Italien, aber schon im darauf folgenden Jahre wieder zu Hause. Abt Fulkuin starb und die Mönche von Lobbes wählten den Heriger, den schon Viele von ihnen als ihren Lehrer und Erzieher verehrten, einstimmig zum Nachfolger Fulkuins. Die darum gebetenen Bischöfe von Lüttich und Cambray ertheilten ihm am 21. Dezember 990 die Weihe. Von da an beschäftigte sich Heriger mit Vorliebe mit Problemen, welche auf mathematischem und dialektischem Wege gelöst werden mußten, und befand sich mitten in dem Strome der wissenschaftlichen Bewegung, die ihren Hauptförderer in Gerbert hatte. Die Berechnung des Ostertermins und der Ausdehnung der Adventszeit gab dem Heriger zu zwei Schriften Veranlassung. Ein Mönch, Namens Hugo, hatte ihn um Beseitigung der Differenz gebeten, welche zwischen der Osterberechnung Dionysius des Kleinen und dem Evangelium zu seyn schiene. Da entstand epistola Herigeri ad quemdam Hugonem monachum, an deren Schlusse dem Hugo sieben andere chronologische Fragen vorgelegt wurden. Solche Räthsel mag Heriger gern aufgegeben haben und darauf scheint sich zu beziehen, was der Fortsetzer der Chronik Fulkuins alia quaedam quae composuit, sed non exposuit nennt. Die Schrift an Hugo ist, weil Gerbert darin erwähnt, aber nicht als Pabst bezeichnet wird, vor dem Jahre 999 geschrieben. In dieselbe Zeit gehört auch Dialogus Herigeri et Adelboldi Trajectensis postero tempore episcopi de adventu Domini celebrando. Man stritt sich nämlich über die Anzahl der Adventssonntage und Heriger bewies, daß man nicht mehr als vier Adventssonntage feiern dürfe. Das Studium der Mathematik verdankt ihm eine unmittelbare Beförderung wegen seiner Regulae de abaco oder Regulae numerorum super abacum Gerberti, welche Schrift freilich später nach beträchtlichen Fortschritten in dieser Wissenschaft nur mit Lächeln betrachtet worden ist. Endlich haben wir noch Herigers Theilnahme an der dogmatischen Entwickelung seiner Zeit in Betracht zu ziehen. Ratherius, Bischof von Verona und Lüttich, hatte während seines Exiles in dem kleinen Kloster Alna bei Lobbes im Jahre 957 das berühmte Buch des Paschasius Radbertus hervorgezogen und in Verbindung mit seiner eignen Beichte und einem Anhange von Gebeten herausgegeben. Dadurch war das Dogma vom heiligen Abendmahle von Neuem Gegenstand der Untersuchung geworden. Die Lehre des Paschasius war noch weit davon entfernt, allgemeine Kirchenlehre geworden zu seyn. Man nahm Anstoß an dem Begriffe der Wandelung selbst und an der behaupteten Identität des Leibes Christi im Himmel mit dem Leibe Christi im Sakramente. Daß das Brod nach der Wandelung dasselbe Fleisch Christi sey, welches Er im Leibe der Maria angenommen, hier auf Erden gehabt und bei seiner Auffahrt zum Vater in den Himmel erhoben habe, wurde in den meisten Schulen verworfeu und man stützte sich dabei auf gewisse Aussprüche von Kirchenvätern. Man suchte ferner die Lehre durch den Sterkoranismus lächerlich zu machen. Kurz, Ratherius hatte durch seine neue Ausgabe der Schrift des Radbertus

de corpore et sanguine Domini den Anlaß zu einer neuen Bestreitung des genannten Dogma's gegeben, welche später von Berengar von Tours aufgenommen wurde. In der Lütticher Diöcese hat diese Bestreitung mit dem Siege des von dem heimischen Ratherius zu Ehren gebrachten Radbertus geendigt; Berengar's Gegner, Adelmann, war einst in Lüttich Scholastikus gewesen. Nun heißt es von Heriger: congessit etiam contra Ratbertum multa catholicorum patrum scripta de corpore et sanguine Domini, und man hat unter Herigers Namen mehrere handschriftliche Exemplare einer diesen Gegenstand behandelnden Schrift, welche man früher einem Anonymus Cellotianus, später auf Grund eines Manuscripts dem Gerbert zuschrieb. Daß sie wirklich von Heriger herrührt, ist schon von Mabillon bewiesen worden. Heriger verfährt darin freilich nicht polemisch gegen Radbert, sondern mehr apologetisch. Er sucht die behauptete Differenz zwischen Radbert und einigen Kirchenvätern zu heben oder doch die Autorität der betreffenden Kirchenväter neben Radberts Lehre aufrecht zu halten. Außerdem vertheidigt er die letztere durch eine dialektisch-mathematische Construktion und weist die Folgerungen des Sterkoranismus ab. Man erkennt aus dieser Schrift den Stand der Dogmenentwickelung gegen Ende des 10. Jahrhunderts. Genauer wird sich nämlich nicht bestimmen lassen, wann Heriger die meisten Schriften des Ratherius und darin auch die Schrift des Radbertus eigenhändig abschrieb, die Sache beider als eine Ehrensache der Abtei Lobbes ansehen lernte und sich in der angegebenen Weise in den Streit mischte. Nach der Behauptung des Tritthemius verfaßte er auch noch zwei Bücher de divinis officiis. Sehr zweifelhaft ist seine Autorschaft bei einer vita S. Berlendis, einer vita S. Landelini, einer vita Hadelini. Er starb am 31. Oktober des Jahres 1007 und wurde in der Kirche des heil. Ursmar bei Lobbes vor dem von ihm erbauten Altar des heil. Thomas begraben. — Siehe über Heriger den Fortsetzer Fulkuins, Sigebert's de viris illustribus c. 137. Trittenheim's de scriptoribus ecclesiasticis c. 306. chron. Hirsaug. ad a. 979. Mabillon's Annales ord. S. Bened. IV. 60. 178. Histoire littéraire de France VII. 194—208. 472—476. Köpke's Einleitung zu Herigeri et Anselmi Gesta Episcoporum Tungrensium etc. in Monum. Germ. histor. Script. T. VII. p. 134 sq. und des Unterzeichneten Ratherius von Verona und das 10. Jahrhundert I. 238. 239. II. 8. 46—49. Albrecht Vogel.

Hermann von dem Busche gehörte zu den eifrigen Anhängern Reuchlins und den Vorkämpfern desselben, hatte ein bewegtes Leben und ist auch dadurch noch merkwürdig geworden, daß er zu seiner Zeit der erste Adlige in Deutschland war, der als Lehrer an gelehrten Schulen für die Verbreitung von Licht und Aufklärung durch die Förderung der classischen Bildung und Wissenschaft thätig war, ohne den Spott und die Verachtung des damaligen in Unwissenheit und Rohheit versunkenen Adels zu scheuen. Sein Anschluß an die Humanisten, deren Mittelpunkt Reuchlin war, so wie seine Reisen in das Ausland, nach Italien, Frankreich, in die Niederlande und nach England brachten ihn in Verbindung mit zahlreichen Gelehrten seiner Zeit und eröffneten seinem Drange nach wissenschaftlicher Thätigkeit ein weites Feld. Er stammte aus einer alten adligen Familie, sein Vater hieß Burchard von dem Busche, seine Mutter Barbara, geb. von Schedelich; er hatte einen Bruder, Namens Burchard, der späterhin Domherr zu Minden wurde und ihn überlebte. Hermann wurde 1468 in Sassenberg im Münster'schen Gebiete geboren. Frühzeitig kam er in Verbindung mit dem Domherrn von Münster, Rudolph von Lange, auf dessen Veranlassung er die damals berühmte Schule zu Deventer besuchte, die von Alexander Hegius geleitet wurde. Von da ging er nach Heidelberg und bildete sich, namentlich durch das Studium der classischen Schriften Cicero's, unter der Leitung von Rudolph Agricola, wissenschaftlich weiter aus. Hier blieb er bis 1485, darauf unternahm er mit Rudolph von Lange eine Reise nach Italien, lernte daselbst viele gelehrte Männer kennen und begab sich nach seiner Rückkehr nach Deutschland wieder nach Heidelberg, wo er jetzt zum Magister der freien Künste promovirte und durch die Herausgabe s. Carminum Lib. II., die ohne Angabe einer Jahreszahl und des

Druckortes wahrscheinlich 1490 erschienen, zuerst literarisch auftrat. Erfüllt von der Begeisterung für die humanistischen Studien beschäftigte ihn bereits der Plan, als Lehrer derselben thätig zu werden; sein Freund, der gelehrte, zu den Reuchlinisten gehörende Graf Hermann von Nuenar, damals Domherr von Köln, berief ihn, als er eben auf einer Reise nach Frankreich begriffen war, als Lehrer der classischen Sprachen in seine Residenz. Hier gerieth er indeß bald mit Hoogstraten (s. d.), gegen den er mit Energie und unerschrockenem Muthe sich erhob, in den heftigsten Kampf, und weder Nuenar noch dessen Freunde vermochten es, ihn vor dem Gegner zu schützen, so daß Hermann Köln verließ und als Lehrer der classischen Sprachen in verschiedenen Städten, in Hamm, Münster, Osnabrück, Bremen, Hamburg, Lübeck und Rostock wirkte. Aus der zuletzt genannten Stadt vertrieb ihn der kleinliche Neid und die Eifersucht eines dortigen Lehrers, Tilemann Heverling, da er bereits einen hohen Ruhm durch seine Kenntnisse sich erworben hatte. Diesen Gegner züchtigte er durch Epigramme, die er herausgab (Epigrammatum Lib. tert. Lps. 1504, unt. d. Tit. Oestrum). Er begab sich nun nach Greifswalde, wo damals Johann Bugenhagen sich aufhielt, der ihn hörte, dann ging er nach Frankfurt an der Oder, Erfurt und Leipzig. Jetzt erhielt er (1510) einen Ruf nach Wittenberg, hier aber gerieth er abermals in Streitigkeiten, in Folge deren er die Stadt wieder verließ und nach Leipzig zurückkehrte. Da ihn aber auch hier Neid und Eifersucht verfolgte, wurde ihm der längere Aufenthalt in Leipzig unmöglich gemacht; er begab sich daher nach Magdeburg, dann nach Braunschweig und Hildesheim, unternahm eine Reise in die Niederlande, wo er sich namentlich in Amsterdam aufhielt, und nach England. Nach seiner Rückkehr nach Deutschland rief ihn der Graf Hermann von Nuenar 1517 abermals zu sich, aber bald vertrieb ihn die Partei der Finsterlinge, Hoogstraten an der Spitze, zum zweiten Male von hier weg und jetzt übernahm er, auf Nuenars Rath, das Rectorat der Schule zu Wesel 1518, das er ein Jahr lang verwaltete. Hier verfaßte er seine Apologie für die humanistischen Studien in dem Werke Vallum humanitatis Col. 1518. Frcft. ad. M. 1719., las mit dem größten Eifer die Schriften Luthers und Melanchthons, und sah sich dadurch zugleich veranlaßt, auch die heil. Schrift und die Kirchenväter zu studiren. Von diesen Studien wurde er so eingenommen und angeregt, daß er 1522 seine bisherige Stelle wieder niederlegte und nach Wittenberg ging, um sie unter Luther und Melanchthon fortzusetzen. Hier blieb er, während er zugleich Vorlesungen über alte Classiker hielt, bis zum J. 1526, da berief ihn der Landgraf Philipp von Hessen an die eben errichtete Universität Marburg als Lehrer der Geschichte. In dieser Zeit verheirathete er sich auch, obschon er bereits im vorgerückteren Lebensalter stand, und ward Vater eines Sohnes, Hieronymus. Hermann bekannte sich zur lutherischen Lehre und Kirche, legte nach einigen Jahren seine Stelle in Marburg wieder nieder und zog sich auf seine Güter zu Dülmen im Münster'schen zurück. Der Magistrat von Münster forderte ihn 1533 zu einem Gespräche mit den Anabaptisten auf und Hermann widerlegte hier einen Wortführer jener Schwärmer, Bernhard Rothmann. Wahrscheinlich rief das Gespräch eine heftige Gemüthsbewegung in ihm hervor, denn während desselben überfiel ihn eine große Schwäche, die ihm selbst den Spott seiner Gegner zuzog, und kaum war er nach Dülmen wieder zurückgegangen, als er auch schon starb 1534. Kurz vor ihm war bereits sein Sohn gestorben. Die Bibliothek Hermanns kam durch dessen Bruder an das Domcapitel von Münster. Außer den genannten Schriften verfaßte Hermann theils noch mehrere andere poetische Werke (z. B. Epigrammation, wahrschl. Köln 1498; Triplex Hecatostichon), theils Commentare zu den Classikern (z. B. Scholia in Aeneida; Annotationes ad Juvenalem u. m. a.); andere Schriften s. in Meiners Lebensbeschreibungen berühmter Männer II. S. 392. Sein Briefwechsel war sehr ausgedehnt, lebhaft namentlich mit Reuchlin und Nuenar; vgl. Epistolae trium virorum (Reuchlini, Hermanni Buschii, Hutteni) ad Herm. Comitem de Nuenar. Ejusdem responsoria una ad Joh. Reuchlinum et altera ad lectorem. Col. 1518, Selstadii 1519; Mogunt. ohne Ang. d. Jahrszahl. Mit Erasmus hörte sein

Briefwechsel bald auf; s. darüber seinen Brief an Hutten in Knapp's Nützliche Urkunden zur Reformationsgeschichte II. S. 425. Vgl. übrigens *Hamelmann,* Oratio de vita, studiis, itineribus etc. Hermanni Buschii, in *Joh. Goes,* Opuscula varia de Westphalia ejusque doctis viris aliquot. Helmst. 1668 in 4. Neudecker.

Hermann von Fritzlar, ein Mystiker, gebürtig aus dem Städtchen gleiches Namens an der Edder in Niederhessen, lebte um die Mitte des 14. Jahrhunderts. Ueber seinen Stand und seine Lebensverhältnisse ist mit Sicherheit nichts bekannt; wahrscheinlich war er, gleich dem Nikolaus von Basel und Rulman Merswin von Straßburg, ein begüterter Laie, der durch die politischen und religiösen Wirren, vielleicht auch durch eine unglückliche Ehe bewogen, sich von der Welt zurückzog und im Umgang und Verkehr mit geistlichen oder gleichgesinnten Freunden zur Lectüre theologischer Schriften und zu schriftstellerischer Thätigkeit veranlaßt ward. Ein früheres Werk, dessen er selber gedenkt, die Blume der Schauung (also ohne Zweifel spekulativen Inhalts), hat sich bis jetzt nicht auffinden lassen und scheint verloren. Erhalten hat sich dagegen sein Heiligenleben (aus der in den Jahren 1343—1349 unter seinen Augen geschriebenen Heidelberger Handschrift abgedruckt in Pfeiffers deutschen Mystikern des 14. Jahrhunderts 1, 1—258), ein aus den verschiedensten, zum Theil nun verlornen Quellen geschöpftes Sammelwerk, das, neben seinem großen sprachlichen Werth, besonders durch die dem legendarischen Theil gewöhnlich angehängten mystischen, d. i. spekulativen und metaphysischen Deutungen und Erörterungen für die geschichtliche Entwickelung und Ausbildung der deutschen Mystik im Mittelalter von nicht geringer Wichtigkeit ist. Pfeiffer.

Hermann von Lehnin wird der Verfasser der berüchtigten Lehnin'schen Weissagung in der Ueberschrift derselben genannt, und als ein Mönch des Klosters Lehnin in der Mark Brandenburg bezeichnet, der um das Jahr 1300 gelebt haben soll. Der Inhalt des lateinischen aus 100 leoninischen Hexametern bestehenden Gedichts bezieht sich auf die zukünftigen Schicksale des Klosters Lehnin und seines Landes überhaupt. Der Anfang lautet also:

1) Nunc tibi cum cura, Lehnin, cano fata futura,
2) Quae mihi monstravit Dominus, qui cuncta creavit.
Jetzt sing ich Dir mit Sorgen, Lehnin, was die Zukunft verborgen,
Wie mir's der Herr enthüllet, der Schöpfer, der Alles erfüllet.

Die Tendenz aller 100 Verse ist, im Interesse der römischen Hierarchie, gegen sämmtliche auf einander folgende Dynastieen der Brandenburgischen Lande seit dem Ende der Askanier (1321) gerichtet, aber besonders, in fortlaufenden Klagen, gegen die Hohenzollern von dem Kurfürsten Friedrich I. an, der als Burggraf von Nürnberg und Kurfürst von Brandenburg bezeichnet wird.

28) Ex humili surgis, binis nunc inclyte Burgis,
28) Accendisque facem, jactando nomine pacem.
Klein hast Du begonnen, und stracks zwei Burgen gewonnen,
Der Du die Fackel entzündest und Frieden im Namen verkündest.

Erst in späteren Zeiten wird die neue Macht durch Magdeburg zu drei Burgen aufsteigen:

72) Tunc veniunt, quibus de burgis nomina tribus.
Die nachfolgen, können sich nach drei Burgen benennen.

Aber der eigentliche Kern der Polemik entbrennt in prophetischem Eifer gegen den Abfall des Hauses und Landes von der römischen Kirche unter Joachim II. (1539), sowie gegen den anderweiten Religionswechsel des Hauses unter Johann Sigismund, der Haus und Land spaltet (1613). Die gottselige Kurfürstin Elisabeth, Kurfürst Joachim's I. Gemahlin, wird als die neue Eva geschildert, die das Gift der Schlange in's Land bringt, weil sie sich zuerst zur Reformation bekennt.

42) Inferet at tristem patriae tunc foemina pestem,
43) Foemina serpentis tabe contacta recentis.

Schlimme Pest und Schande bringt dann ein Weib Deinem Lande,
Angestecket vom Gift, durch die neue Schlange beflecket.

Und dieser Schaden wird dauern bis zum elften Gliede ihrer Nachkommenschaft.

49) Hoc et ad undenum durabit stemma venenum.
Dauern wird der Schade des Gifts bis zum elften der Grade.

Von dem Kurfürsten Joachim II. heißt es:

52) Ecclesiam vastat, bona religiosa subhastat
53) Ite, meus populus, protector est tibi nullus,
54) Hora donec veniet, nova quâ restitutio fiet.
Wehe! die Kirche verheert er, die Güter der Kirche verzehrt er.
Gehe, mein Volk, der sich Deiner erbarmt und Dich schützet, ist keiner,
Bis die Stunde wird nahen, die Restitution zu empfahen.

Der Uebertritt des Kurfürsten Johann Sigismund zur reformirten Kirche und das darüber erlassene Edikt wird in Verbindung mit des Kurfürsten Thätlichkeit gegen den Pfalzgrafen Wolfgang Wilhelm von Neuburg bei der Zusammenkunft in Düsseldorf als ein noch tieferer Sünfenfall bezeichnet, der aber endlich zum Besseren umschlagen würde.

65) Multa per edictum, sed turbans plura per ictum.
66) Quae tamen in pejus mutantur jussibus ejus,
67) In melius fato converti posse putato.
Ein Edikt bringt viel Schaden, ein Schlag wird noch übler gerathen.
Doch was zum schlimmern Fehle sich kehrt auf des Fürsten Befehle,
Wird durch höhere Sendung, glaub's nur, zum Bessern die Wendung.

Das Nächste war nämlich, daß nun der junge Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm zur römischen Kirche übertrat: aber die Prophezeihung bezieht sich auf dieselbe vermeintliche Rück- und Umkehr der Mark Brandenburg selbst in der fernen Zukunft. Denn endlich wird, so schließt die angebliche Weissagung, der Pabst doch wieder zur Herrschaft kommen, Deutschland ein Königreich werden, die Mark alles Zuzugs von Fremden sich entledigen, und der Ihrigen sich erfreuen, das Kloster Lehnin sammt Chorin wieder auferstehen, der Klerus neu erglänzen, und kein Wolf dem Schaafstalle nahen. Damit endet das Lied, das Werk zu krönen.

100) Nec lupus nobili plus insidiatur ovili.
Dann wird der Lämmerheerde der Wolf nicht mehr zur Beschwerde.

Dieses Gedicht hat theils durch das ihm zugeschriebene Alter, wodurch es zur Weissagung wird, theils durch seinen Inhalt, welcher wenigstens theilweise in die Zukunft reicht, zu verschiedenen Zeiten, aber besonders in den neuesten, nach seiner politischen, wie nach seiner kirchlichen Seite viel Aufsehen erregt, und demnächst auch die historische Kritik vielfach beschäftigt. So viel ist jetzt ermittelt, daß es erst in den letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts, und zwar in Berlin, zum Vorschein gekommen, und auch nicht früher verfaßt worden ist. Die älteste Handschrift stammt aus dem Nachlasse des Kammergerichtsraths Martin Friedrich Seidel († 1693), welcher dem Texte mehrere Randbemerkungen beigefügt hat. So stehen namentlich bei dem Verse

95) Et *pastor* gregem recipit, Germania regem,
Nun kehrt die Heerde zum Hirten, Deutschland zu Königreichs-Würden,

am Rande die Worte: *Papa* Romanus. Nisi me mea vehementer opinio fallit, intra 50 annos nullus Reformatus, et intra 100 annos nullus Lutheranus in Marchia erit. Sed papatui omnia subjecta erunt, *nostri* enim homines nec calidi sunt, nec frigidi: igitur evomet Deus. — Hiernach fürchtet und beklagt die Marginal-Note, was der Text hofft und wünscht: der Text scheint indessen nach allen äußeren und inneren Zeichen nicht viel älter als die Note, wenn gleich, wenigstens von ultramontaner Seite, der Ursprung des Vaticiniums aus dem Kloster Lehnin und von einem dasigen Abt Hermann abgeleitet, und bis in den Anfang des 14. Jahrhunderts zurück versetzt worden ist. Ist aber auch der neuere Ursprung unzweifelhaft, so hat doch die historische Kritik den Verfasser noch nicht mit Zuverläßigkeit ermitteln können. Der Ober-Bibliothekar Wilken in

Berlin bezeichnet als Autor den Kammergerichtsrath Seibel selbst, Prof. Giesebrecht in Stettin den Rittmeister Oelven († 1727), Prof. Gieseler in Göttingen (1849) den Abt von Huysburg, Nikolaus von Zitzewitz († 1709), einen Konvertiten, Dr. Guhrauer (1850) den Jesuiten Peter Friedrich Wolf in Breslau († 1708), Otto Wolf (1850) den Berliner Propst zu St. Petri Andreas Fromm († 1685), welcher ebenfalls, wie von Zitzewitz, in Folge der durch den Helmstädter Professor Calixtus veranlaßten Bewegung zur römischen Kirche abgefallen war, um aus langen Schwankungen zur Ruhe zu kommen.

Fast noch merkwürdiger, als das sogenannte Vaticinium b. fratris Hermanni selbst, ist die ebenso zahlreiche als erfindungsreiche Literatur darüber, sowohl die historisch-kritische, als die politisch- und kirchlich-tendenziöse. War die Presse vor dem Regierungsantritte Königs Friedrich des Großen nur leise und fragmentarisch aufgetreten, so erhob sie sich desto ergiebiger seit 1740, aber nur auf kurze Zeit: die Theilnahme blieb beschränkt, der Gegenstand wurde als Curiosität angesehn. Erst nach der Schlacht bei Jena (1806) wurde die fast vergessene Weissagung wieder hervorgesucht, und König Friedrich Wilhelm III. als das elfte Glied seit Joachim I., und mithin als der letzte seines Stammes bezeichnet:

93) Tandem sceptra gerit, qui stemmatis ultimus erit.
Nun kommt zum Regimente, mit welchem der Stamm geht zu Ende.

Zwei und vier Jahrzehnte später erhob sich auch der Ultramontanismus in Belgien mit dieser neuen Waffe. Louis de Bouverot trat in diesem Sinne mit mehreren französischen Schriften (1827. 1846.) stürmend hervor. Bald mischte sich auch das politisch-revolutionäre Element in die Bewegung, wozu Dr. Arnold Rennew (Wenner) 1845 den Anfang machte, und kurz hernach die Tagesliteratur seit dem J. 1848 theils im Bunde mit dem Ultramontanismus, theils in reinrevolutionärem Interesse die Fortsetzung lieferte. Wurde doch selbst der Vers von der endlichen Befreiung der Mark durch Ausscheidung alles Fremden

97) Ipsa suos audet fovere, nec advena gaudet,
Sieh', wie die Ihren sie pfleget, und nicht mehr die Fremdlinge heget,

auf die Volksherrschaft gedeutet.

Waren übrigens schon früher, nämlich nicht lange nach den Oktobertagen des Jahres 1806, durch die nachfolgenden flüchtigen Flugschriften gewichtigere historische Studien veranlaßt worden, — von Valentin Heinrich Schmidt (Berlin, 1820) und vom Ober-Bibliothekar Wilcken (Schmidt's, allgemeine Zeitschrift für Geschichte, Bd. VI. S. 176 fg.), — so wurden nun durch die neuesten literarischen Demonstrationen anderweite historische Schriften hervorgerufen, welche zum Theil auch die frühere Literatur nebst den mannigfachen Tendenzschriften der Neuzeit in ziemlicher Vollständigkeit nachweisen. Von diesen Schriften nennen wir: 1) Dr. Gieseler: die Lehninsche Weissagung. Erfurt 1849. 2) Dr. Meinhold, evangel. Pfarrer: a) Das Vaticinium Lehninense, metrisch übersetzt und kommentirt; b) die Weissagung des Abts Hermann von Lehnin um's Jahr 1234 über die Schicksale des Brandenburger Regenten-Hauses, wie über den Beruf Friedrich Wilhelm's IV. zum deutschen König. Vorausgehend eine religiös-philosophische Einleitung. Leipzig, Fritzsche 1849. 3) Dr. Guhrauer: die Weissagung von Lehnin. Breslau 1850. 4) Otto Wolf: die berühmte Lehninsche Weissagung. Grünberg, 1850. 5) Dr. M. W. Heffter: die Geschichte des Klosters Lehnin. Nebst einem Anhange, worin die „Lehninsche Weissagung“ und die „Regesta des Klosters.“ Brandenburg 1851.

Aber damit wird die Literatur nicht geschlossen seyn, es heißt auch hier: Habent sua fata libelli. Und so ist denn eben wieder — durch die „historisch-politischen Blätter“ von München (1855 Heft 8. Nr. LXIV. S. 732—741) — ein solches Fatum über jene 100 Verse gekommen, oder wenigstens über zwei, von welchen sich einer auf die angeblich vorletzte, der andere auf die angeblich letzte Regierung im elften Gliede bezieht. Die Verse lauten:

92) Et Princeps nescit, quod nova potentia crescit.
94) Israël infandum scelus audet morte piandum.
Nicht nimmt der Fürst in Acht, welche neue Macht sich heranmacht.
Israël wird sich erfrechen zum Todeswürd'gen Verbrechen.

Bisher ist jene neue Macht, welche der angebliche Prophet im Interesse der römischen Kirche verkündet, auf die in den Brandenburgischen Landen anwachsende katholische Bevölkerung, und Israël — abgesehen von mehrfachen Veränderungen der Lesarten — auf die von dem Kurfürsten Johann Georg (1572) verbannten, vom Kurfürst Friedrich Wilhelm (1653) ausdrücklich tolerirten, und durch die Aufnahme der aus Oestreich vertriebenen Judenfamilien (1671) noch ansehnlich vermehrten Juden, die den Schutz durch ein schweres Verbrechen mit Undank vergelten würden, gedeutet worden: jetzt wird aber, sey es im bittern Ernst, sey es im bittern Scherz, die neue Macht auf die angeblich letzte, jetzt innestehende evangelische Lebensregung in Preußen bezogen, Israël im ironischen Sinne auf die protestantische Einbildung, das neue Israël zu seyn, und die von diesem neuen Israël ausgehende Sünde zum Tode, infandum scelus morte piandum, auf Preußen's dermaliges Verhalten zu Oestreich in dem türkisch-westmächtlichen Kriege wider Rußland gedeutet, welcher dem ungeachtet in letzter Instanz — mit Unterdrückung des preußischen Protestantismus und des orientalischen Schismatismus enden werde, wozu Oestreich eigenst berufen sey. So viel dürfte jedenfalls nicht zu bestreiten seyn, daß diese Deutung und jene Prophetie einem Geiste angehören, welchen die evangelische Kirche nicht als evangelisch anerkennen kann. C. F. Göschel.

Hermann von Salza gehörte dem Thüringischen Herrengeschlechte dieses Namens an, welches vor Alters in Salza an der Salza (jetzt Langensalza) seßhaft war. Von seinem Geburtsjahre und Geburts-Orte, von Vater und Mutter, von seiner Kindheit und Jugend sagt uns die Geschichte nichts, sie versetzt uns sogleich, ohne rückwärts zu blicken, in die Mitte seines Lebens, wo sie ihn uns zu allererst im gelobten Lande, aber noch ausserhalb der Stadt Jerusalem und zwar alsbald in seiner höchsten Würde zeigt, mit der er sofort an das Licht tritt. Es war im J. 1210, da er dort zum Hochmeister des zwanzig Jahre vorher vor Akkon gestifteten deutschen Ritterordens gewählt wurde, der vierte in der successiven Reihe. Die Bestimmung des jungen und damals noch sehr geringen Ordens war einerseits christritterlicher Kampf unter dem Kreuze und für das Kreuz gegen die Ungläubigen, andererseits thätige Liebes-Sorge für erkrankte Pilger und deren Pflege: er bestand aus Deutschen und war für die Deutschen im Elende bestimmt, während die älteren Orden der Johanniter und der Templer romanischen Ursprungs, romanischer Bestimmung waren. Seit dieser Erhebung des Ritters zum Meister finden wir ihn in treuster Erfüllung aller seiner Ordenspflichten: er versieht die höchsten und die geringsten Dienste nach der Vorschrift. Flugs erhebt sich jetzt der Orden, der ihn erhoben hatte, zu einer vorher nicht geahnten Höhe und Macht. Und nun finden wir den Meister bald im Morgenlande, als der Wiege seines Ordens und seiner eigenen zweiten Heimath, bald im Abendlande, jetzt in Italien, jetzt in Deutschland, bei dem Kaiser und dem Pabste. Im Orient nahm er später (1219) an der Eroberung Damietta's den vorzüglichsten Antheil, und zehn Jahre hernach an dem Kreuzzuge Kaiser Friedrichs II., mit dem er am 8. Sept. 1228 in Akkon anlangte, und, nach dem durch ihn vermittelten Waffenstillstande mit dem Sultan el Kamel, am 17. März 1229 dem Einzuge des Kaisers in Jerusalem beiwohnte, welcher um so merkwürdiger war, als K. Friedrich die Stadt ohne neuen Krieg wieder gewann, während er selbst nicht allein das Kreuz Christi, sondern auch, mitten im Dienste der Kirche, des Pabstes Fluch und Bann zu tragen hatte. Im Abendlande finden wir ihn mehr als einmal in den Diensten des Kaisers viel beschäftigt. Im J. 1221 sah er den Kaiser zum erstenmale in Unter-Italien: 1222 war er zu Veroli und Forentino mit den beiden Häuptern der Christenheit: 1223 zog er wieder nach dem Morgenlande: 1224 kam er nach Sicilien zum Kaiser zurück. Im J. 1225 war er bei den Verhandlungen mit dem Pabst Hono-

rius III. zu Germano thätig. Hier erscheint er recht als Friedensstifter, und zugleich als ausdrücklich erwählter Schiedsrichter zwischen Kaiser und Pabst. Damals war der Kreuzzug am 25. Juli von Neuem gelobt worden. Wieder erscheint er 1230 zu Germano bei den Friedens-Verhandlungen, in deren Folge der Kaiser mit dem Pabste Gregor IX. am 1. September zu Anagni persönlich zusammenkam, und zwar, wie berichtet wird, solus cum solo: nur der Meister des Deutsch-Ordens war der dritte im Bunde. — Ausserdem war Hermann mehrmals in Ober-Italien für den Kaiser thätig in Unterhandlungen wegen der lombardischen Unruhen. Noch im J. 1237 wurde er von dem Kaiser zugleich mit dessen Kanzler Peter von Vinea nach Viterbo an den Pabst gesendet, um dessen Verwendung gegen die lombardischen Empörungen in Anspruch zu nehmen. Wie in Italien, so war Hermann auch in seinem deutschen Vaterlande wiederholt anwesend, und zwar schon 1225 als kaiserlicher Gesandter, um an allen Höfen zum Kreuzzuge zu mahnen, und um zugleich den König Waldemar II. von Dänemark aus der Gefangenschaft des Grafen von Schwerin durch gütliche Unterhandlungen zu befreien. Wieder war er 1234 mit dem Kaiser selbst in Deutschland, und zwar gegen des Kaisers Sohn, welcher sich empört hatte. Hermann vermittelte wieder die Aussöhnung zwischen Vater und Sohn zu Worms, aber auf kurze Zeit. Der Sohn widersetzte sich abermals: der Kaiser und der Meister erscheinen wieder in Deutschland, wo in Einem Jahr (1235) der Sohn gefänglich eingezogen, dann des Vaters Vermählung mit Isabella, der Schwester K. Heinrich's III. von England, in Worms am 25. Juli gefeiert, und darauf zu Mainz im August Reichstag gehalten, und statt Heinrich's Friedrich's zweiter Sohn Konrad zum deutschen Könige gewählt wurde.

Aber schon früher war Meister Hermann für so viele Dienste vom Kaiser und Pabst mit vielen Schenkungen und Privilegien zu Gunsten des d. Ordens beehrt, und zugleich für sich und all seine Nachfolger im Deutschmeisterthume in den deutschen Reichsfürstenstand erhoben worden. Es wird übrigens ausdrücklich berichtet, daß er sich fort und fort nach seinem Ordensgelübde herunter zu den Niedern gehalten habe, und der Krankenpflege unvergessen geblieben sey. — Doch Hermann's Bestimmung war nicht auf diese vielfältigen Dienstverrichtungen, nicht auf Italien und Deutschland, auch nicht auf das Morgenland beschränkt, sondern für ein Land im Norden ausersehen, welches er von da ab, wie er selbst sagt, als „das verheißene Land" im Herzen trug, aber gleichwohl mit leiblichen Augen nie zu sehen bekommen sollte. Dies Land war — Preussen. Im J. 1226 nimmt auf Anlaß des Bischofs Christian Herzog Konrad von Masovien die Hülfe des Deutsch-Ordens zum Schutz gegen die feindliche Uebermacht der heidnischen Preussen in Anspruch. Hermann sendet zur näheren Einsicht in die Verhältnisse zwei Ordensritter dahin, während er selbst in der Lombardei beschäftigt ist. Im J. 1228 werden von ihm auf erhaltene günstige Botschaft der Ordensritter mehrere, meist Thüringer und Sachsen, unter dem Deutschmeister Hermann Balk zum Kriegsdienste gegen die Heiden nach Preussen abgeordnet, während der Hochmeister selbst den Kreuzzug mit dem Kaiser antritt. Im J. 1235 wird von ihm eine Verbindung des Liefländischen Schwertbrüder Ordens mit dem Deutsch-Orden zu desto kräftigerer Wehr eingeleitet, während er selbst in Deutschland dem Kaiser zur Seite steht. Im J. 1237 wurden nach erfolgter Botschaft aus Preussen auf Grund eines im J. 1236 zu Marburg gehaltenen Ordens-Convents in Viterbo die Einverleibung des Ordens feierlich vollzogen. Hiermit war noch bei Lebzeiten Hermann's die Mission in Preussen angebahnt, der auch das obrigkeitliche Schwert gegen die heidnischen Gräuel nicht fehlen durfte. Von dieser Mission zeugt der alte Vers:

Hermannus Prussos Christi sub vota coëgit.
Ganz Preussen lag ohn' Christi Wort, Hermann von Salz hat sie bekort.

Hiermit war auch der erste Grund zu der nachmaligen deutschen Ordens-Verfassung in Preussen gelegt, welche nach 300 Jahren der deutschen Reformation Eingang

verschaffen sollte. Der Orden verdankte diesem Vorsteher seine Hebung, Stärkung und Ausbreitung, große Rechte und viele Güter „zu gemeinem Nutzen.“

Aber nun ging auch Hermann's Leben zu Ende, kurz nach Hermann Balk's Tode, noch etliche Jahre vor dem Ableben des Bischofs Christian, welcher der Apostel der Preussen geheißen ist. Im J. 1238 war Hermann noch einmal im deutschen Vaterlande, aber im Spätsommer kehrte er krank nach Italien zurück, wo er in Verona mit dem Kaiser zusammentraf: gleichzeitig kam König Konrad mit ansehnlicher Heeresmacht. Von Verona eilte der Kranke nach Salerno, wo damals die Heilkunst in höchster Blüthe stand: aber der Meister starb daselbst, und zwar nach dem Ordens-Kalender am 20. März 1239 am Palm-Sonntage: wir wissen nicht, wie alt er geworden ist. Am 20. März 1210 war einst sein Amtsvorgänger, Meister Hermann Barth gestorben. Und nun war der 20. März 1239 der Palmensonntag, der einerseits dem Ordensmeister von Salza nach einem vielbewegten Leben zum Einzuge in die Ruhe jener Welt gesegnet war, aber auch andererseits seinen hohen Gönner, K. Friedrich II., von Neuem mitten in die Unruhe dieser Welt versetzte; denn am Palmen-Sonntag 1239 erneuerte der Pabst den Bann gegen den Kaiser, welcher zum grünen Donnerstage feierlich verkündigt wurde, wie schon im J. 1227 geschehen war: es war die Einleitung zu der berüchtigten Bulle In Coena Domini, womit von nun an der grüne Donnerstag gefeiert werden sollte.

Aus diesem kurzen Lebensbilde des deutschen Meisters tritt nächst der Mission in Preussen und der auf Kirche und Staat nachwirkenden deutschen Ordens-Verfassung noch mehr als ein Moment hervor, welches die volle Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt. Dahin gehört erstens des Meisters treufreundliches, ja vertrautes Verhältniß zum Kaiser und zum Pabst zumal. Des Kaisers kirchliche Stellung ist vielfach verdächtigt worden, an dem Meister hat sich auch kein böser Leumund versucht. Der Kaiser wird noch bis auf die neueste Zeit einerseits über alle Grenzen gepriesen, andererseits bis zum fanatischen Excesse verdammt. Könnte nicht auch in diesem Streite Meister Hermann noch einmal sein vielfach bethätigtes Mittleramt verwalten? Könnte nicht Hermann's nie verdächtigte Stellung zur Kirche als ein Moment gelten, welches zur günstigeren Beurtheilung des Kaisers geeignet seyn dürfte? So viel bestätigt sich in der Geschichte wiederholt, daß gerade der entschiedene Glaube, als die Zuversicht, welche nicht zweifelt, dem suchenden Zweifel imponirt, und darum auch diesem zur Rechenschaft und Verantwortung bereit ist. — Ein zweites wichtiges Moment im Leben Hermann's ist sein Schiedsrichteramt über Kaiser und Pabst, welches nach den Preußischen Nachrichten sogar mehrmals stattgehabt haben soll, erst unter Honorius III. (1225), dann unter Gregor IX. (1230). Die Römischen Nachrichten schweigen darüber. Aber wie stimmt es einerseits mit der Infallibilität, andererseits mit der Superiorität des Pabstes, namentlich mit dem System des kaum abgetretenen Pabsts Innocenz III., der sich auch über die schiedsrichterlichen Urtheile in Kirchensachen vielfältig hat vernehmen lassen? So viel lehrt die Geschichte, daß auch in dem Frieden zu Germano wegen der Streitigkeiten zwischen Kaiser und Pabst über Gaëta und Agathe Schiedsrichter vorbedungen wurden. Wir ersehen übrigens, daß Hermann für den Pabst entschied und der Kaiser dem Urtheile sich unterwarf. Aber das Prinzip ist damit nicht gerettet. Die Sache nimmt daher jedenfalls das weitere Nachdenken in Anspruch. — Ein drittes wichtiges Moment ist endlich der unverkennbare innere Beruf Meister Hermanns zum Schiedsrichteramte, zu schiedlich friedlicher Vermittlung zwischen den Parteien, zu unermüdlicher Dienst- und Friedfertigkeit. So versucht er bald Kaiser und Pabst, bald Vater und Sohn, bald Unterthanen und Oberhaupt in Ober-Italien zu versöhnen. In Deutschland weiß er einen königlichen Kriegsgefangenen gütlich zu befreien. In Preussen versteht er dem Deutsch-Orden seiner Eigenthümlichkeit unbeschadet zwei andere Orden, die Dobriner Ritter und die Liefländischen Schwertbrüder so einzuverleiben, daß diese — deutsche Ritter wurden. Im Morgenlande vermittelt er einen Vertrag mit dem Sultan von Aegypten, der den Christen wieder Jerusalem und die heiligen Orte öffnet, worüber dennoch der

Pabst zürnt, weil nicht alles Verlorne auf einmal wieder gewonnen ist, wie wohl so viel, daß heutzutage alle wirklichen Christen dafür loben und danken müßten, wenn es uns wieder würde. Aber wie auch der Meister überall den Frieden sucht, so geschieht es doch, so viel uns bekannt, immer der Wahrheit unbeschadet: er könnte mit vollem Rechte im Sinne der Bergpredigt der Friedfertige genannt werden, als einer, der, wie Luther sagt, „nicht allein friedsam ist, sondern auch Frieden macht, — pacificus, ειρηνοποιος, — der da ein gut Wort verleiht, dort ein gut Wort darlegt, allenthalben stillet und schweiget, wo er Unfrieden oder Zwietracht weiß," ohne irgendwie auf beiden Seiten zu hinken. Wirklich lebt auch Hermann's Name nach 600 Jahren noch immer im frischen Andenken. Auf dem Rathhause zu Culm ist noch ein altes mehrmals nachgebildetes Gemälde von ihm erhalten, während von dem Denkmale in der Kirche zu Leubus, welches ihm der Breslauer Bischof Jakob von Salza und dessen Bruder, der dasige Domherr Wigand von Salza, am Anfange des 16. Jahrhunderts errichtet hatten, nur noch Ueber- und Unterschriften erhalten sind. — Noch in unserm Jahrhundert ist Meister Hermann mehr als einmal der Gegenstand der Poesie geworden: wir nennen nur Zacharias Werner (das Kreuz an der Ostsee), E. Raupach (Kaiser Friedrich und sein Sohn), Carl Hentschel von Langensalza (die Bekehrung der Preussen durch Hermann v. S. Gedicht in 10 Ges.). — Auch die Geschichte hat sich bis auf die neueste Zeit vielfältig bemüht, aus den reichhaltigen älteren Quellen das Bild des deutschen Mannes treu nach dem Leben zu zeichnen. Ausser den *Analecta Saxonica* aus dem J. 1765 (Th. 1. S. 35—73. S. 111—169. S. 186—198. S. 317—330) und ausser den von J. F. Böhmer 1849 neubearbeiteten *Regesta imperii*, nennen wir Johannes Voigt (Geschichte Preussen's unter der Herrschaft des deutschen Ordens Bd. II. S. 68—368), Friedrich v. Raumer (Geschichte der Hohenstaufen Bd. III. VI.), D. Justi und von Gersdorf (die Vorzeit. Jahrg. 1820. 1821. 1822. 1824. 1825. 1826. 1827). Dazu kommt noch ein Schriftsteller aus dem Geschlechte und einer aus dem Stammorte des deutschen Meisters: Carl von Salza aus dem Hause Lichtenau-Wingendorf (die edlen Herren von Salza. Leipzig 1838) und C. F. Göschel (Chronik der Stadt Langensalza, 1818. Bd. I. — Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfs-Acten eines Juristen, Bd. III. Abth. 2. S. 40 flg.). C. F. Göschel.

Hermann, Kurfürst und Erzbischof von Köln, geborener Graf von Wied, weniger gelehrt als vielmehr ausgezeichnet als Mensch und Fürst, mit trefflichen Geistesgaben ausgerüstet, geliebt von seinem Volke wie ein Vater, hochgeachtet von den deutschen Fürsten, selbst vom Kaiser Karl mit Achtung und Schonung behandelt, für Gesetz und Recht begeistert, jeder gesetzwidrigen Bestrebung abhold, von dem Streben nach dem Besseren erfüllt, behutsam und vorsichtig in der Beseitigung verdorbener und verderblicher Zustände, für das Evangelium empfänglich und in der Treue für die erkannte Wahrheit selbst der größten Opfer fähig, ist besonders durch die in seinen Landen mit Hülfe von Melanchthon, Bucer, Pistorius, Hardenberg, Hedio u. a. bewirkte schnelle Einführung der Reformation merkwürdig geworden, die aber auch ebenso schnell wieder unterdrückt wurde, und ihn um die Kurwürde und das Bisthum brachte. Er war der vierte Sohn des Grafen Friedrich I. von Wied, nicht aber ein Sohn des Grafen Wilhelm, wie Seckendorf (Hist. Luther. Lib. III. Sect. 27. §. 107 pag. 435) irrig angibt, wurde am 14. Jan. 1477 geboren, in dem Domcapitel zu Köln für den geistlichen Stand erzogen und nach dem Tode seines wahrscheinlich ältesten Bruders Adam zum Domherren erhoben. Als solcher wohnte er dem von Kaiser Maximilian I. in Trier angefangenen, dann aber wegen der Pest nach Köln verlegten Reichstage (1502) bei, durch den Deutschland in 10 Kreise getheilt wurde. Nach dem Tode des damaligen Kurfürst-Erzbischofs von Köln, Philipp, wurde er zum Erzbischof von Köln erwählt (1515), darauf von Leo X. als Hermann V. bestätigt und vom Reiche als Kurfürst anerkannt. Er war auf der Reichsversammlung in Frankfurt zur Kaiserwahl Karls V. gegenwärtig, überreichte demselben zu Aachen Schwert und Scepter, salbte und krönte ihn; zu derselben Zeit begrün-

dete er mit Pfalz, Mainz und Trier einen Kurfürstenverein. Jetzt und in den folgenden Jahren zeigte er sich in kirchlicher Beziehung nur als Gegner der in Sachsen und in der Schweiz begonnenen Reformation. Auf dem Reichstage zu Worms war er für die Vollziehung der Bannbulle und Achtserklärung gegen Luther thätig, verbreitete letzte auch in seinen Landen und verbot es (1523), Luthers Schriften zu lesen oder zu verbreiten. Indeß scheinen doch manche laut gewordene freiere Aeußerungen, namentlich die nachdrücklichen Klagen, daß Bann und Acht die Unwahrheit noch nicht zur Wahrheit mache, daß die Kirche an Haupt und Gliedern verdorben sey, wie selbst Hadrian VI. zugestanden hatte, wie fruchtbare Keime zu einer neuen Ueberzeugung bereits in sein Gemüth gefallen zu seyn; denn er begann allmählig auf eine Verbesserung der Kirche und der Sitten der Geistlichen Bedacht zu nehmen, ohne jedoch der Lehre der Reformatoren sich anzuschließen. Auf dem Reichstage zu Speier 1529 erklärte er sich für die von den Protestanten geforderte Veranstaltung eines Concils, denn er hoffte von demselben eine Läuterung der Kirche und die Vermeidung einer völligen Kirchentrennung; aus Furcht vor derselben ließ er immer noch selbst mit Härte die reformatorischen Bewegungen in seinem Lande unterdrücken, auch die Hinrichtung der Märtyrer Adolph Klarenbach und Peter Fliestedt durch Feuer soll er bestätigt haben. Noch auf dem Reichstage zu Augsburg 1530 gab er seine Abneigung gegen Luthers Lehre zu erkennen, und mit Härte trat er in der Diöcese Paderborn gegen die Reformation auf, als er hier vom Domcapitel zum Bischofe erwählt worden war (1532). Damals waren auch lebhafte Unruhen im Münsterlande durch die fanatischen Wiedertäufer entstanden; der Bischof des Landes, Franz, vermochte nicht, sie beizulegen, da verband sich Hermann als Administrator von Münster mit einigen anderen Fürsten und half dadurch mit, die Unruhen zu dämpfen. Indeß war Hermann in den zunächst folgenden Jahren bei der um sich greifenden Verbreitung der Reformation doch immermehr zu der Erkenntniß gekommen, daß die Reformation in der Kirche und im kirchlichen Leben allerdings eine Berechtigung habe; daher berief er 1536 die ihm untergebenen Bischöfe von Leiden, Utrecht, Münster, Osnabrück und Minden zu einer Provinzialsynode nach Köln, und hier kamen wirklich Beschlüsse zu Stande, die auf die Einführung des evangelischen Christenthums in Verbindung mit einem geläuterten katholischen Kirchenwesen abzielten. Auch der bekannte Joh. Gropper war hier gegenwärtig. Indeß waren doch viele specifisch römische Bestimmungen in jenen Beschlüssen beibehalten worden, und obschon hohe Würdenträger wie die Cardinäle Contarini und Polus, der Bischof von Verona u. a. mit ihnen einverstanden waren, war doch Hermann durch sie nicht befriedigt. Er wagte es zwar noch nicht, mit einem freieren Reformationsplane offen hervorzutreten, — nach der Aeußerung eines Zeitgenossen „um der leidenschaftlichen Befangenheit der Mönche und Theologen willen, denen noch unschmackhaft war, was nicht aus ihrer Küche kam" — indeß dachte er von jetzt an, entschiedener für eine durchgreifende Reformation thätig zu seyn. Er reiste nach der Synode zu dem Kurfürsten von Brandenburg und von Sachsen; wohl bestärkt in jenem Vorsatze kehrte er wieder zurück (*Seckendorf*, Lib. III. Sect. 15. §. 50. pag. 137), durch Peter Mettmann wurde er jetzt mit Melanchthon bekannt und auf seinen Befehl reiste Mettmann 1539 zu Melanchthon nach Frankfurt, um mit ihm über eine einzuführende Kirchenreformation sich zu berathen, ja ihn selbst an den kurfüstlichen Hof zu berufen, s. Melanchthon's Brief vom 17. März 1539 im Corp. Reform. Vol. III. Hermann reiste darauf 1540 mit Mettmann und Gropper, dem er noch einen redlichen Willen für eine Kirchenverbesserung zutraute, zum Reichstage nach Hagenau; hier wurde er mit Bucer bekannt, den er mit Hedio nach Bonn zu kommen einlud. In Worms und Regensburg wurden die Unterhandlungen zur Vereinigung der getrennten Religionsparteien fortgesetzt; obschon sie erfolglos waren, zogen sie doch für die kölnische Reformation wichtige Folgen nach sich. Hermann berief den Reformator Bucer zu sich; dieser unterredete sich (Febr. 1542) mit ihm, mit Gropper und dem Weihbischof Johann Stapp über die vorzunehmende Kirchenverbesserung des Erzbisthums und reiste dann mit dem Verspre-

chen ab, im nächsten Jahre wiederzukommen. Inzwischen erhielt Hermann Ermunterungsschreiben vom Landgrafen von Hessen und vom Kurfürsten von Sachsen; letzten bat er, ihm auf einige Zeit Melanchthon zu senden. Obschon nun Gropper mit dem kölnischen Klerus die Rückkehr Bucers zu Hermann zu hintertreiben suchte, erfolgte diese doch bereits im December 1542, dann berief Hermann im März 1543 seine Stände zu weiterer Berathung des Reformationswerkes, an der auch Gropper Theil nahm, der sich aber von nun an von Hermann gänzlich lossagte und mit dem kölnischen Klerus gegen Bucer, als einen Ketzer, nachdrücklich sich erhob. Unterdessen kam jetzt Melanchthon in Köln an; außer ihm fanden sich noch Joh. Pistorius, Kaspar Hedio und Erasmus Sarcerius ein, und in Gemeinschaft mit diesen Männern arbeitete Bucer einen Reformationsentwurf aus (*Seckendorf*, Lib. III. Sect. 27. §. 108. pag. 443; Plank, Gesch. des protest. Lehrbegr. III. 2. S. 230 ff.), der auf eine evangelisch-einfache Kircheneinrichtung ohne dogmatisch-einseitige Begriffsbestimmungen in Glaubenssachen hinauslief. Hermann legte den Entwurf dem Capitel zur Prüfung vor, die weltlichen Stände erklärten sich für die Annahme und Ausführung desselben, aber der Klerus erklärte sich dagegen, forderte die Entfernung Bucers und der Mitarbeiter desselben, Gropper und der Carmelit Eberhard Billick schrieben heftige Schriften gegen den Entwurf, gegen die sich Bucer und Melanchthon ernstlich vertheidigten. Melanchthon ging am 28. Juli nach Wittenberg zurück, die übrigen Reformatoren blieben indeß noch bei Hermann, der das begonnene Reformationswerk ohngeachtet des Widerspruches vom Capitel fortsetzte, ja in dem Capitel trat jetzt auch der Domdechant Heinrich, Graf zu Stollberg, mit sechs anderen Capitular-Domherren auf seine Seite. Die eben in Bonn erfolgte Ankunft des Kaisers, der mit dem Herzog Wilhelm von Cleve wegen Geldern und Zütphen im Kriege lag, veranlaßte jedoch, daß Hermann im Aug. 1543 auch Bucer, Hedio und Sarcerius entlassen mußte, — zur Freude des Klerus, der nun glaubte, daß die begonnene Reformation von selbst zerfallen werde. Nicht ohne Grund fürchtete Hermann, daß der Klerus auf dem neuen Reichstage zu Speier 1544 Schritte gegen ihn und gegen die unternommene Reformation einleiten werde; deshalb hatte er von dem kölnischen Rechtsgelehrten Omphalius aus Andernach eine Vertheidigungsschrift abfassen lassen. Die kölnische Reformationssache kam zwar in Speier nicht zur öffentlichen Verhandlung, doch am 9. Okt. legte der Klerus eine Appellation gegen alle Beschlüsse und Vorschritte des Erzbischofs bei dem Kaiser und Pabste ein, gegen die Hermann ein Libellum dimissorium abfaßte (Seckendorf a. a. O. §. 107. S. 442) und die Appellation als unbegründet verwarf. Von jetzt an nahm das Verhältniß zwischen Hermann und dem kölnischen Klerus einen sehr bedenklichen Karakter an; auf erneute Angriffe erließ er neue Gegenschriften, während der Klerus sich und das Erzstift in den Schutz des Kaisers stellte, Hermann aber auch schon erklärte, daß es ihm nicht schwer fallen werde, als Wiedischer Graf zu sterben, wenn er durch List und Gewalt sein Amt verlieren sollte (vgl. dazu Seckendorf a. a. O. §. 108. S. 148). Jetzt trat auch der Kaiser gegen ihn in die Schranken; im März 1545 ließ er ihm sein Mißfallen wegen der Einführung der Reformation zu erkennen geben und ihn auffordern, von derselben abzustehen. Gropper eilte nach Worms zum Reichstage und schürte das Feuer. Darauf erließ der Kaiser (25. Juni 1545) ein Dekret, durch welches er den kölnischen Klerus und das Erzstift in seinen Schutz nahm gegen alle Neuerungen Hermanns, und die Strafe der Acht gegen diejenigen drohte, die sich ferner widersetzen würden. Hermann appellirte am 10. Juli an eine allgemeine Kirchenversammlung, aber schon am 18. Juli erhielt er vom Pabste Paul III. eine Citation, innerhalb 60 Tagen in Rom zu erscheinen. Karl machte auch persönlich dem Erzbischofe noch Vorwürfe und ließ ihm den Befehl zu kommen, innerhalb 30 Tagen in Brüssel zu erscheinen und sich zu verantworten (s. *Sleidani* de statu religionis Comment. Lib. XVI. nach ed. 1556 p. 543; *Seckendorf*, a. a. O. Sect. 31. §. 121. pag. 553 seq.). Hermann ließ sich durch einen Abgeordneten vor dem Kaiser rechtfertigen, steigerte aber dessen Unwillen; der päbstlichen Citation leistete er keine Folge und Paul III. sprach daher

durch ein Breve vom 8. Jan. 1546 die Suspension über ihn aus. Während nun Karl ihn noch einmal gütlich ermahnen ließ, von den bisherigen Unternehmungen abzustehen, hatten die zu Wesel versammelten Kurfürsten des Rheins durch eine Gesandtschaft an den Kaiser für Hermann bitten lassen, doch ihre Verwendung war ebenso vergeblich wie die persönliche Fürsprache des Landgrafen von Hessen. Darauf erklärte ihn der Pabst durch eine vom 16. April datirte Bulle für abgesetzt, dennoch blieb Hermann noch im Besitze seines Amtes und seiner Würde, ja der Kaiser selbst schrieb noch drei Monate später (7. Juli 1546) an ihn, als einen Erzbischof, den merkwürdigen von Sleidan (Lib. XVII. pag. 598) angeführten Brief, durch den er ihn warnte, bei dem bevorstehenden Kriege auf die Seite der Gegner zu treten. Dem Pabste gegenüber erklärte Hermann, der die Bulle erst am 4. Nov. empfing, daß er ihn als Richter nicht anerkenne und abermals appellirte er an ein Concil. Die Appellation und Schutzschriften, die für ihn erschienen, blieben ohne allen Erfolg. Unterdessen hatte der Pabst den Grafen Adolph von Schaumburg zum Erzbischof von Köln ernannt. Das Ereigniß und der Gang des schmalkaldischen Krieges, dazu noch das Drängen des Pabstes veranlaßte den Kaiser, den Statthalter von Geldern, Philipp Lalange und den Rath Viglius nach Köln zu senden, um die Stände in Eid und Pflicht für den neuen Erzbischof zu nehmen. Hermann befreite darauf, um größeres Unheil für sein Land zu vermeiden, seine bisherigen Unterthanen von dem ihnen obliegenden Gehorsam, legte freiwillig sein Amt nieder und zog sich nach Wied zurück, wo er am 15. August 1552 starb; in der Kirche zu Niederbieber, wo seine Eltern ruhten, wurde er beigesetzt. Sein Nachfolger Adolph unterdrückte die Reformation von Köln und wurde daselbst der Wiederhersteller des Pabstthumes. Melanchthon nannte Köln „das deutsche Rom“ und meinte, daß die Reformation hier nicht gedeihen konnte, weil die Stadt von Volksaberglauben, Priestern, Tempeln, Sacellen, Heiligenbildern und Reliquien mehr als irgend eine andere deutsche Stadt angefüllt sey. Vgl. Geschichte der gräflichen und fürstlichen Häuser Isenburg, Runkel, Wied ꝛc. von J. St. Reck. Weimar 1825. S. 137 ff.; J. P. Berg's Reformationsgeschichte der Länder Jülich, Cleve, Berg, Mark, Ravensberg und Lippe, von Ludw. Troß. Hamm 1826. S. 64 ff. Neudecker.

Hermann von der Hardt, ein besonders in den orientalischen und den klassischen Sprachen des Alterthums gründlich gelehrter protestantischer Theologe, welcher sich in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts als akademischer Lehrer nicht bloß durch seine rastlose und unerschöpfliche literarische Thätigkeit, sondern auch durch seine vielfach wechselnden, zum Theil sinnreichen, zum Theil seltsamen und wunderlichen Ansichten einen weitverbreiteten Ruf erworben hat, wurde den 15. November 1660*) zu Melle im Fürstenthum Osnabrück geboren, wo sich seine der Religion wegen aus Geldern vertriebenen Eltern damals aufhielten. Den ersten Schulunterricht erhielt er seit seinem zwölften Jahre anfangs auf dem Gymnasium zu Herfort und dann zu Osnabrück, von wo er sich in seinem 17. Jahre zu seiner weiteren Ausbildung nach Koburg begab. Wohlvorbereitet bezog er hierauf die Universität Jena, wo er sich vorzugsweise dem Studium der Theologie und der morgenländischen Sprachen widmete. Um sich in den letzteren gründlichere Kenntnisse zu erwerben, als ihm die akademischen Vorträge gestatteten, begab er sich, nachdem er eine Abhandlung de oppositione complexa (Coburg 1679. 4.) hatte drucken lassen, auf ein Jahr zu dem grundgelehrten Esra Edzard, einem Schüler des Joh. Buxtorf, nach Hamburg, worauf er im Jahre 1681 nach Jena zurück-

---

*) Daß der 15. November 1660, und nicht, wie Götten u. A. angeben, der 26. November 1659 der Geburtstag von der Hardt's ist, beweist das Verzeichniß der helmstädter Professoren, welches Chrysander zu Helmstädt unter dem Titel: Vulnera Academiae Juliae 1646 hat drucken lassen. Denn daselbst steht am Schlusse: 1746 Febr. 28. hora 10 vesp. obiit *Hermannus von der Hordt*, *Mella-Osnabrugensis*, *Westphalus*, P. LL. Orient. per annos 56. aetat. 85. men. 3. dies. 13.

kehrte, daselbst zwei Jahre später nach Vertheidigung seiner Dissertation über den doppelten Heiland der Juden*) Magister wurde und Privatvorlesungen zu halten anfing. Da der Erfolg derselben indessen den Erwartungen seines lebhaften Geistes nicht ganz entsprach, so verließ er 1686 Jena, um sein Glück als Privatdocent in Leipzig zu versuchen. Nachdem er auch auf dieser Akademie am 4. December durch eine mit Beifall aufgenommene Disputation vom Gewichte der Rede (de δεινώσει τοῦ λόγου s. de pondere orationis, Lips. 1686. 4.) die Rechte eines Magisters erlangt hatte, begann er seine Vorlesungen mit dem lebhaftesten Eifer für die orientalischen und altklassischen Sprachen. In Leipzig hatten sich eben damals unter der Aufsicht des Professors Valentin Alberti mehrere strebsame jüngere Gelehrten der Theologie in der Absicht, die heilige Schrift recht deutlich und erbaulich zu erklären, zu dem bekannten Collegium philobiblicum vereinigt, welches zu den nachherigen pietistischen Streitigkeiten die nächste Veranlassung gab. Einer der ersten und eifrigsten Theilnehmer dieser Gesellschaft war Hermann August Francke. Bald trat auch Hermann von der Hardt voll Enthusiasmus diesem Vereine bei und schloß mit Francke und einigen anderen Mitgliedern einen engen Freundschaftsbund, der eine Zeitlang auf seine weitere Ausbildung einen bedeutenden Einfluß übte. Angeregt durch den täglichen Verkehr mit diesen gleichgesinnten Freunden, wurde er von dem Verlangen nach einem tieferen Verständniß der heiligen Schriften und einer richtigen Erklärung derselben immer lebendiger durchdrungen. Deshalb begab er sich im Jahr 1687 zu Philipp Jakob Spener in Dresden, dessen vertrauten Umgang er mehrere Monate genoß, und der so großes Wohlgefallen an ihm fand, daß er in einem Briefe an Rechenberg (Epp. Speneri ad Rechenb. I, p. 84) schreibt: „Der Magister Hardt wohnt jetzt bei mir; ita se mihi probat, ut pauci alii, consuetudine ejus delector quam maxime.“ Von Dresden reiste er im Oktober desselben Jahres in gleicher Absicht mit H. A. Francke zu dem berühmten lüneburgischen Superintendenten Kasp. Herm. Sandhagen, unter dessen Anleitung er sich zu einem christlichen Exegeten zu bilden suchte. Durch die Verbindung mit den genannten Männern kam er darauf in das allernächste Verhältniß mit dem frommen Herzog Rudolph August von Braunschweig, welcher ihn 1688 als Bibliothekar und Sekretair in seine Dienste nahm und es nun auch bei den übrigen Regenten des braunschweig-lüneburgischen Gesammthauses durchsetzte, daß Hardt um Michaelis 1690 zum ordentlichen Professor der orientalischen Sprachen in Helmstädt ernannt wurde. Ungeachtet sich ihm von jetzt an ein Wirkungskreis eröffnete, der seine ganze Zeit und Thätigkeit in Anspruch nahm, so blieb er doch mit dem Herzoge Rudolph bis zu dessen Tode 1704 fortwährend in näherer Beziehung, wurde oft von demselben zu vertraulichen Berathungen und Gesprächen an den Hof berufen und stand selbst in der Todesstunde diesem hohen Gönner, dessen Gnade er niemals für sich, sondern nur zum Besten der Universität anwandte, tröstend zur Seite.

Mit der Anstellung als Professor in Helmstädt begann H. von der Hardt eine literarische Thätigkeit, die er mit unermüdetem Fleiße bis an sein Ende fortsetzte. Seine Vorlesungen erstreckten sich nicht bloß auf die orientalischen Sprachen und auf die Exegese des Alten und Neuen Testaments, sondern auch auf die hebräischen und kirchlichen Alterthümer und auf die biblischen Wissenschaften im weiteren Umfange. Indeß verließ er sehr bald die pietistische Richtung, die er unter der Leitung von Spener und Sandhagen mit so großem Eifer eingeschlagen hatte; statt dessen gab er sich allmählig immer entschiedener der rationalistischen Ansicht hin, welche, der pietistischen Richtung gegenüber, durch des verdienstvollen Thomasius Einfluß auf sein Zeitalter immer mehr Geltung gewann. Schon aus dem ersten Jahre nach seiner Anstellung in Helmstädt enthalten die Visitationsakten der Universität Andeutungen darüber, daß er durch rücksichtslose Aeußerungen in seinen Vorträgen und Schriften den Verdacht „von allerlei irrigen Leh-

*) Sie erschien unter dem Titel: de fructu, quem ex librorum Judaicorum lectione percipiunt Christiani. Jenae 1683. 4.

ren" erregte und dadurch den Widerspruch des Mitregenten Anton Ulrich veranlaßte. Zwar beschwichtigte er vorläufig die gegen ihn erhobenen Bedenken durch die Erklärung: "er habe wohl allerhand dubia wegen Schriftstellen, wäre aber der Meinung, daß sich nicht gezieme, sie Andern vorzutragen, und würde sich den Statuten conform halten." Da er aber trotzdem fortfuhr, die biblischen Schriften nach seiner Weise mit maßloser Freiheit zu erklären, so gebrauchte das Universitäts-Curatorium den Anstoß, welchen eine von ihm herausgegebene Abhandlung über Jes. 11. allgemein erregte, zum Vorwande, ihm die exegetischen Vorlesungen gänzlich zu untersagen; und als er sich über dies Verbot hinwegsetzte, erfolgte 1713 eine strengere Wiederholung desselben. Doch ward er erst im Jahre 1727 aller akademischen Arbeiten, mit Ausnahme der Bibliotheksgeschäfte, enthoben und gleich darauf auch vollends in den Ruhestand gesetzt. Die unmittelbare Veranlassung zu diesem Schritte hatte ein 1723 von ihm unter dem Titel: Aenigmata prisci orbis in Folio herausgegebenes und aus vielen kleinen Abhandlungen zusammengesetztes Werk gegeben, welches die Regierung nicht allein unterdrückte, sondern auch den Verfasser zu einer Strafe von 100 Rthlr. mit der Weisung verurtheilte, daß er sich künftig weder mit biblischen Erklärungen befassen, noch ohne höhere Genehmigung irgend Etwas der Art drucken lassen sollte. Auch verbrannte er, um, wie er sagte, seinen Gehorsam zu beweisen, acht geschriebene Foliobände seiner biblischen Erklärungen und schickte die Asche derselben zugleich mit dem ihm aufgelegten Strafgelde an die Landesbehörde ein. Nichtsdestoweniger kündigte er, dem geleisteten Versprechen zuwider, im Jahr 1728 eine Erklärung des Hiob an, deren erster Theil sofort nach dem Erscheinen auf Befehl der Regierung confiscirt wurde, obgleich er noch gar nichts von Hiob enthielt, sondern nur gleichsam als Vorbote des beabsichtigten exegetischen Werkes gelten sollte und aus einer Sammlung von kleinern Schriften bestand, welche der Verfasser zur Ehre der griechischen Sprache schon früher einzeln hatte drucken lassen. Seitdem finden wir ihn fast ausschließlich mit der Bearbeitung der Geschichte der Kirchenreformation und des Baseler Conciliums beschäftigt. Beide Werke sind indeß nicht mehr im Drucke erschienen. Das erste, welches bis zur Herausgabe vollendet war, kam später in den Besitz des Kirchenhistorikers Henke, in dessen Bücherkataloge sich dasselbe unter den Handschriften verzeichnet findet*). Das zweite blieb nur eine ungeordnete und unverarbeitete Materialiensammlung**), aus der das Brauchbare und Werthvolle mit vielen anderen Papieren und Büchern durch Erbschaft an des Verfassers Neffen, den Prof. Anton Julius von der Hardt, überging, nach dessen Tode es der Herzog Karl von Würtemberg ankaufen ließ und der Bibliothek zu Stuttgart einverleibte.

Hermann von der Hardt starb im 86. Jahre seines Lebens als Senior der Universität, Probst des Klosters Marienberg, Bibliothekar und Professor emeritus der orientalischen Sprachen am 28. Februar 1746 zu Helmstädt, nachdem er daselbst 56 Jahre ununterbrochen in seltener Gesundheit und rastloser Thätigkeit zugebracht hatte. Wie er im gewöhnlichen Leben eine bizarre Erscheinung war***), so rief er auch durch eine Menge von wunderlichen Ansichten und Behauptungen in seinen Schriften mannigfachen Widerspruch hervor. Ein Zeitgenosse, der gelehrte Literarhistoriker Reinmann, sagt von ihm, er sey „vir portentosi ingenii variaeque doctrinae et indefessae prorsus sedulitatis, sed rerum novarum ita cupidus, ut fere nihil supersit in republica literaria, quod non inverterit," und über seine Schriften urtheilt derselbe Schriftsteller: „quaedam in iis sunt bona et praeclara, multa mediocria, et paradoxa non pauca." Noch schärfer und ungünstiger lautet das Urtheil, welches der gründliche Orientalist Ch. Benedikt

---

*) cf. Catalog. Biblioth. Henkianae P. I. codd. Mscr. Nro. 30. 31. pag. 8.

**) Einen Prodromus concilii Basiliensis hatte von der Hardt schon 1718 auf einem Bogen in 8. drucken lassen.

***) Einen auffallenden Beleg dafür liefert der pfälzische Pfarrer Günther in einem Reisebriefe an Löscher. cf. Epp. ad Loescherum P. II. ep. 143.

Michaelis, freilich der heftigste seiner vielen Gegner, über ihn fällt. Er spreche, sagt derselbe*), aus Mangel gehöriger Gottesfurcht, ohne alle Wahrscheinlichkeit, Mosi ganze Erzählung in Genesi ab und ziehe sie auf einen verkehrten und höchst abgeschmackten Verstand; wolle aus übermäßigem Hochmuth allein klug seyn und verachte alle andere Ausleger; bringe nichts als neue und von aller Wahrscheinlichkeit entblößte Dinge vor: habe viel ingenium und sehr wenig judicium und ergreife daher und vertheidige alle Hirngespinste seines ausschweifenden Kopfes, so daß sein Gehirn ein verworrener Haufe der allerabgeschmacktesten Meinungen, eine Vorrathskammer alberner Erklärungen und eine reiche Mutter der Thorheiten sey." Daß dagegen Hardt auch von manchen seiner Zeitgenossen wegen seiner freiern Ansichten und seines sichtbaren Strebens nach Selbstständigkeit sehr geschätzt wurde, deutete schon Le Clerc an, als er gegen den Professor Breithaupt, den Verfasser der Memoria Hardt's, bei Gelegenheit eines Besuchs äußerte: „Vir hic multum possidet veritatis et longius videt, quam omnes ante ipsum."

Die sämmtlichen Schriften Hardt's, deren Zahl sich über 300 beläuft, sind theils grammatischen und exegetischen, theils geschichtlichen Inhalts. Während die ersteren, wenn gleich sie zur Zeit ihres Erscheinens, in der man noch so sehr am Alten hing, nicht ohne Anregung auf dem wissenschaftlichen Gebiete gewesen sind, nach dem jetzigen Standpunkte der Wissenschaften keinen erheblichen Werth mehr besitzen, verdienen die historischen der fleißigen Quellenforschung wegen immer noch eine wohlbegründete Beachtung. Wir müssen uns jedoch hier darauf beschränken, folgende als die bedeutendsten derselben kurz anzuführen: 1) Authographa Lutheri aliorumque celebrium virorum ab an. 1517 usque ad an. 1546, reformationis aetatem et historiam egregie illustrantia. Tomi III. 8. Brunsw. 1690. 1691. Helmst. 1693, sie enthalten ein schätzbares Verzeichniß von Schriften aus dem Reformationszeitalter. 2) Magnum oecumenicum Constantiense concilium de universali ecclesiae reformatione, unione ex fide, sex tomis comprehensum — ex ingenti antiquissimorum et fide dignissimorum Msct. erutum multisque figg. aeneis exornatum. Francf. et Lips. 1697—1700. 6 Bde. in Folio, wozu 1742 noch das Register kam. Es sind in diesem Werke einige hundert, bisher ungedruckte Urkunden aus den angesehensten Archiven mit vieler Sorgfalt, Genauigkeit und Einsicht als Quellen von dem Verfasser benutzt, und noch gibt es keine ähnliche Sammlung über die Geschichte irgend eines wichtigen Concils. 3) Historia literaria reformationis in honorem Jubilaei, anno 1717, constans quinque partibus. Francf. et Lips. 1717 in Folio, ein literarhistorisches Werk, welches besonders dadurch belehrend ist, daß es eine Reihe von einzelnen, die Reformationsgeschichte betreffenden Aufsätzen enthält, von denen ein großer Theil den Zweck hat, zu zeigen, "wie sehr die Einsicht, die Schriftstellerei und die Streitigkeiten ausgezeichneter Gelehrten jener Tage zur Förderung, Begründung und Beschleunigung der Kirchenverbesserung beigetragen haben. 4) Memoria Jubilaei reformationis evangelicae in Brandenburgensi electorali marchia an. 1739 d. 31 Maji, in Folio**). Außerdem haben sich aus Hardt's Briefwechsel mit Leibnitz einige Briefe erhalten, die im dritten Bande der Leibnitzischen Briefe von Kortholt und im 6. Stück der von J. F. Feller herausgegebenen monumenta inedita mitgetheilt sind. — Vergl. Breithaupt, Memoria Herm. von der Hardt. Helmst. 1746. Götten, gelehrtes Europa Thl. 3. St. 3. S. 484—553 u. S. 689—708. Rathlef, Gesch. jetzt lebender Gelehrten Thl. 1. S. 105—150; Thl. 4. S. 437—494; Thl. 8. S. 434—466. Moser, Beitrag zu einem Lexico der jetztleb. Luther. und Reform. Theologen (Züllichau 1740 in 4.) S. 256

*) Vergl. Unschuldige Nachrichten 1712 S. 691 u. fortges. Samml. 1728 S. 455.

**) Weniger bedeutend ist die kleine Schrift in 8.: „Kaiser Otten des Vierten Visite auf dem Kloster Marienberg." Wohin die Handschriften einer Geographia sacra und eines großen Werkes de jure Judaeorum canonico, an welchem er lange Zeit fleißig gearbeitet hat, gekommen seyn mögen, habe ich nicht ermitteln können.

—261; Biographieen Bd. 8. St. 5. S. 25—33. Rotermund, gelehrtes Hannover, Bd. 2. S. 50—65 im Anhang, wo ein vollständiges chronologisches Verzeichniß der Schriften Hardt's mitgetheilt ist. A. G. Hoffmann in der Halleschen Encykl. von Ersch u. Gruber unter d. Art. Tholuck, akademisches Leben des 17. Jahrh. (Halle 1854) Abth. 2. S. 49—61. G. H. Klippel.

Hermann oder Heriman mit dem Zunamen *Contractus*, der Lahme, war ein Mönch im Kloster Reichenau, einer der gelehrtesten Männer des 11. Jahrhunderts und namentlich einer der besten deutschen Chronisten. Sohn eines frommen Grafen Wolferats II. von Veringen und Hiltruds, einer im Wohlthun eifrigen Frau, war er am 18. Juli 1013 geboren. Schon im 7. Jahre wurde er wegen seiner Gliederkrankheit, vielleicht auch weil er noch 14 Geschwister hatte, dem Mönchsleben gewidmet und vermuthlich damals schon in das Kloster Reichenau gebracht, welches eben unter dem Abt Berno den Ruf großer wissenschaftlicher Bildung erlangt hatte. Er warf sich mit großem Eifer auf die Wissenschaften und Kunst, besonders auf Mathematik, Astronomie, Musik, Poesie und Geschichte, schrieb gelehrte Bücher, dichtete lateinische Lieder, verfertigte Uhren, musikalische und mechanische Instrumente. Seine Zeitgenossen nannten ihn das Wunder des Jahrhunderts. Seine Jahrbücher begann er im Jahre 1048, nachdem er kurz vorher Kaiser Heinrich III. aus Veranlassung der Weihe der Kirche des heiligen Markus in Reichenau gesehen hatte. Sein Werk beruht bis zum Jahr 1044 auf einer Menge älterer, meist noch vorhandener Chroniken, von da an bis 1054, wo seine Aufzeichnungen schließen, enthalten sie selbständige Beobachtungen und sind für die Geschichte Heinrichs III. eine sehr reichhaltige zuverläßige Quelle. Bei seinem reichen Wissen auch in den Angelegenheiten seiner Zeit und als Mitglied einer mächtigen Grafen-Familie war er mit manchen Vorgängen und Verhältnissen besonders in Schwaben näher bekannt. Er schrieb auch eine besondere Geschichte Konrads II. und Heinrichs III., die aber verloren gegangen ist. Seine Chronik wurde nach einer jetzt verschwundenen Handschrift zuerst im Jahr 1529 von Sichard in Basel im Druck herausgegeben, die neueste nach einer Reichenauer und Münchener Handschrift veranstaltete befindet sich im 5. Bande der Pertzischen Monumenta Germaniae und ist nach dieser in der 15. Lieferung der Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit von K. Nobbe übersetzt. Hermann von Reichenau starb im September 1054 und wurde auf seinem väterlichen Gut Alshausen in Oberschwaben neben seinen Voreltern begraben. Klüpfel.

Hermann, Nicolaus, Liederdichter und Componist des 16. Jahrh., „der alte fromme Cantor“ zu Joachimsthal in Böhmen, Freund seines Pfarrers Matthesius, dessen Predigten er je und je zu seinen Liedern benützte. „Wenn Herr Matthesius“ — erzählt Dr. Schleupner — „eine gute Predigt gethan hatte, so ist der fromme Cantor geschwind dagewesen und hat den Text mit den vornehmsten Lehren in die Form eines Gesangs gebracht, und so hat unser Herr Gott dem Matthesius die Ehre gethan wie jenem Engel, der die Geburt Christi predigt, weil sich auf eine gute Predigt ein schöner Gesang gehöret.“ Von seinem äußeren Leben ist wenig bekannt: dem Gezänk der Gelehrten abgeneigt, war er ein einfach-stiller, durch körperliche Leiden in höherem Alter vielgeprüfter Christ, ein ächter christlicher Volksmann und Kinderfreund. Dies ist auch der Karakter seiner Lieder: sie zeichnen sich aus „durch süße Einfalt in Christo“ (A. Knapp) und tragen im Unterschied von dem objektiven Karakter des streng-liturgischen Kirchenlieds mehr das Gepräge volksthümlicher und häuslicher Frömmigkeit in schlichtem oft werktäglichem Gewande, daher er auch selber seine Lieder, die bald an die gewöhnlichen Lebensverhältnisse und Tagesgeschäfte sich anschließen, bald biblische Texte in trockene Reime fassen, nicht für Kirchenlieder, sondern nur für „Kinder- und Hauslieder“ gehalten haben will. Eben dadurch schließt er auch den ersten Zeitraum evangelischer Liederdichtung ab und ist ein Vorläufer späterer geistlicher Dichter. — Nicolaus Hermann ist auch Componist mehrerer Melodieen, z. B. Lobt Gott ihr Christen allzugleich. Er starb den 5. Mai 1561. — Schriften: Evangelia auf alle Sonn- und Festtage in Gesängen aufgestellt, mit Vorr. von Paul Eber. Wittenberg 1560; und: Die Historien von der Sündfluth, Joseph, Mose, Elia,

Elisa, und der Susanna, auch etliche Psalmen und geistliche Lieder in Reime gefaßt; mit Vorr. von Matthesius nach N. H.'s Tod herausg. Leipzig 1563, s. Gervinus, poet. National-Lit. Bd. III.; Wackernagel, deutsch. Kirchenlied von Luther bis Hermann, 1841; Koch, Gesch. des Kirchenlieds, Bd. I.; Ledderhose, Matthesius und Nik. Hermann. Halle 1855. J. Wagenmann.

Hermas. Unter dem Namen des Hermas ist eine Schrift auf uns gekommen, welche den Titel Pastor (ποιμήν) führt, nicht wie Jachmann (der Hirte des Hermas. Königsberg 1835. S. 28) meint, um damit den ethischen Inhalt des Buches zu bezeichnen (Jachmann vergleicht den Namen „Pastoralbriefe“), sondern sicher weil der angelus poenitentiae, von dem Hermas die Offenbarungen erhält, „habitu pastorali“ auftritt und sich selbst mit den Worten einführt: „Ego sum *pastor* ille, cui traditus es“ (Mand. Prooemium). Das Buch, ursprünglich griechisch geschrieben, ist uns, abgesehen von einzelnen Fragmenten, (besonders in der „Doctrina ad Antiochum“ Gallandii Bibl. I, XXVII.) nur in einer lateinischen Uebersetzung erhalten. Ob und wie weit der neulich von Anger und Dindorf herausgegebene griechische Text ächt ist, müssen noch weitere Untersuchungen lehren. Da die Handschrift von dem als Fälscher überführten Simonides herstammt, ist dieselbe zu verdächtig, um sie hier berücksichtigen zu können.

Das Buch selbst hat eine apokalyptische Form (obwohl Jachmann irrig an eine Abhängigkeit von der Offenbarung Johannis denkt S. 60 ff. — Vgl. Lücke, Einleitung in d. Off. Joh. I, 152. 338. — Richtiger ist eine Vergleichung mit dem 4. Buch Esra); es enthält eine Reihe von Visionen, die dem Hermas zu Theil werden, und deren Deutung. Wie dasselbe heute vorliegt, zerfällt es in drei Theile: I. *Visiones;* II. *Mandata;* III. *Similitudines.* Den Ausgangspunkt nehmen die Visionen von den persönlichen Verhältnissen des Hermas, der eine Sünde begangen hat und deßhalb zur Buße ermahnt wird (Vis. I.), aber schon in der ersten Vision erweitert sich der Gesichtskreis auf den Zustand der ganzen Kirche, der dann (Vis. II.) kräftig Buße gepredigt wird, während die beiden folgenden Visionen die treibenden Motive der Buße, die nahe Vollendung des Baues der Kirche (Vis. III.) und die nahende schwere Verfolgung (Vis. IV.) darstellen. Der zweite Theil, die mandata, führt dann den Bußruf im Einzelnen aus, in dem Hermas eine Reihe von Geboten geoffenbart werden, durch deren Befolgung die Kirche sittlich erneuert werden soll. (*Mand. I.:* De fide in unum Deum — *Mand. II.:* De fugienda obtrectatione, et eleemosyna facienda in simplicitate — *Mand. III.:* De fugiendo mendacio — *Mand. IV.:* De dimittenda adultera — *Mand. V.:* De tristitia cordis et patientia — *Mand. VI.:* De agnoscendis uniuscujusque hominis duobus geniis et utriusque inspirationibus — *Mand. VII.:* De Deo timendo et daemone non timendo — *Mand. VIII.:* Declinandum est a malo et facienda bona — *Mand. IX.:* Postulandum a Deo assidue et sine haesitatione — *Mand. X.:* De animi tristitia et non contristando Spiritum Dei, qui in nobis est — *Mand. XI.:* Spiritus et prophetas probari ex operibus, et de duplici spiritu — *Mand. XII.:* De duplici cupiditate. Dei mandata non esse impossibilia et diabolum non metuendum credentibus.) Der dritte Theil endlich (Similitudines) gibt zuerst einige kürzere einfachere Bilder (Sim. I.—IV.), dann ausführlichere Visionen, deren Inhalt wieder die nahe Vollendung der Kirche und das Gericht, so wie der dadurch motivirte Bußruf ist (Sim. V.—IX.). Sim. X. ist endlich anhangsartig als Schluß angefügt.

Um die Bedeutung des Hirten zu erfassen, ist es durchaus nöthig, sich die damalige Lage der Kirche, wie sie das Buch selber schildert, zu vergegenwärtigen. Die Zeit der ersten Frische ist schon vorüber, die Kirche ist alt geworden, als alte Frau erscheint sie dem Hermas (Vis. I, 2. vgl. Vis. III, 11.). Viele sind abgefallen, bei vielen ist die Liebe erkaltet, Reichthum (Vis. III, 6.), Genußsucht eingerissen, daneben finden sich Irrlehrer, namentlich gnostische, die aber wohl ihre größte Macht noch nicht entfaltet haben (Vis. III, 7.: „Qui crediderunt quidem, dubitatione autem sua reliquerunt vitam suam veram, *putantes se meliorem posse invenire*“). Die Kirchenverfassung ist allerdings noch

die ältere einfache. Presbyter stehen an der Spitze der Gemeinde, einen Bischof kennt Hermas noch nicht, nur nimmt Clemens (Vis. II, 4.) eine hervorragende Stellung als primus inter pares im Presbytercollegio ein, indem ihm, wie es scheint, namentlich der Verkehr mit den auswärtigen Gemeinden obliegt. Dennoch klagt Hermas über einen hierarchischen Zug in der Kirche, den Presbytern wird nachgesagt, daß sie nach dem ersten Range trachten (Vis. III, 9.; Sim. VIII, 7. u. ö.), daß sie es unter sich an Zucht mangeln lassen (Vis. III, 9.), daß sie keinen Frieden halten (Vis. III, 9. u. ö. — Paschastreit?). Gegen dieses Verderben erhebt nun Hermas seine Bußpredigt auf Grund der ihm gewordenen Offenbarungen über die nahende Verfolgung und besonders das nahe Weltende. Das Weltende ist nahe, „cito consummabitur turris (Vis. III, 8.), aber Gott hat noch eine Frist der Buße gesetzt, er läßt eine intermissio, dilatio im Bau eintreten (Sim. IX, 5. 14.: „Et ideo intermissio facta est struendi, ut, si hi egeriut poenitentiam, adjiciantur in structuram turris"), damit die Menschen Buße thun können. (Vgl. denselben Gedanken in anderm Bilde Sim. VIII, 2.) Das ist der Inhalt der dem Hermas durch den Pastor, der selbst der nuntius poenitentiae ist, gewordenen Offenbarung, es gibt noch eine Buße (Vis. III, 12.; Mand. IV, 1.), aber diese Buße ist bestimmt begrenzt (habent poenitentiae justorum fines Vis. II, 2.) durch die nahe Vollendung des Thurmbau's. Zu dieser Buße zu mahnen, die Bedingungen dieser Buße darzustellen, ist die Aufgabe und der Inhalt des Buches.

Es vertritt der Hirt mithin eine Reaktion zu Gunsten der alten strengen Sitte gegenüber der eingerissenen Laxheit. Ausgehend von der freien Prophetie (Vis. III, 1.), hinweisend auf das Weltende will er die Kirche durch seine Bußpredigt zur alten Strenge, zur alten Einfachheit in der Sitte, im christlichen Leben, im Kirchenregiment zurückführen. Die Reaktion ist nicht dogmatischer, sondern ethischer Natur, daher der Inhalt auch wesentlich ethisch. Darnach ist dem Hermas sein Platz in der großen, die ganze Kirche durchziehenden ethischen Reaktion des zweiten Jahrhunderts anzuweisen, die ihre Spitze im Montanismus gefunden hat, den man gewiß nicht, wie es früher geschah, als eine isolirte oder gar nur aus zufälligen Ursachen entstandene Erscheinung anzusehen hat. Unser Buch deutet selbst an, daß es nicht so isolirt steht, denn die Schrift, welche unter dem Titel Weissagungen des Heldam und Modal (אֶלְדָּד und מֵידָד 4 Mos. 11, 26.) citirt wird (Vis. II, 3.), kann kaum etwas Anderes gewesen seyn, als ebenfalls ein Produkt dieser von der freieren Prophetie ausgehenden Reaktion, die sich sehr natürlich die 4 Mos. 11. genannten Männer als Vertreter einer gewissermaßen außeramtlichen Prophetie, die als solche von Mose geschätzt werden (V. 29: מִי יִתֵּן כָּל־עַם יְהוָה נְבִיאִים), erkor. Daneben ist nicht zu übersehen, daß nach Mand. IV, 3. von einzelnen Lehrern die strenge Bußtheorie, daß es nach der Taufe gar keine Buße mehr gäbe, vertreten ist. Die Hauptfrage wird die seyn, wie sich der Hirt zum Montanismus verhält, und da gehen die Ansichten noch sehr auseinander. Hatte ihn Cotelier als „propugnaculum fidei catholicae adversus Montani duritiam" bezeichnet, eine Ansicht, die auch heute noch zahlreiche Vertreter hat (vgl. *Hefele*, PP. AA. Proleg. p. LXXXIII.), so kehrte zuerst Dorner (Lehre von der Person Christi I, 189 ff.) das Verhältniß um und machte den Hermas zum Vorläufer des Montanismus, eine Ansicht, die dann Ritschl (Gesch. d. altkathol. Kirche S. 546 ff.) dahin fortbildete, daß Hermas nicht bloß völlig in die Geschichte des Montanismus eingereiht, sondern sogar als denselben noch fortbildend betrachtet wurde. Dagegen hat Hilgenfeld (Apost. VV. S. 178) jeden Zusammenhang des Hirten mit dem Montanismus geläugnet, mit dem er weder freundlich noch feindlich das Geringste zu thun haben soll, und vielmehr als Analogie die von den Ebjoniten unter dem Namen des Propheten Elxai ausgehende Bußaufforderung herbeigezogen. Wie es auch immer mit dem äußeren Zusammenhange zwischen dem Hirten und der bestimmten Erscheinung, die wir Montanismus zu nennen pflegen, bestellt seyn mag, eine innere Verwandtschaft möchte schon nach dem oben angegebenen Zweck und Inhalt des Buches schwer zu verkennen seyn. Es ist dieselbe ethische Reaktion, die in

dem Bewußtseyn der Nähe des Endes, auf Grund einer neuen Prophetie eine strengere Disciplin hervorzurufen strebt, es sind dieselben Fragen, die im Montanismus aufgeworfen werden, die auch im Hermas, die Hauptrolle spielen, die Frage nach der Buße, nach der zweiten Ehe, nach der Ascese, dem Verhältniß von Prophetie und Amt, obwohl die Antwort nicht immer gleich ausfällt. Dagegen ist die Analogie mit dem elxaitischen Judenchristenthum schon um deßwillen nicht passend, weil dessen Streben wesentlich dogmatischer Art ist, während Hermas auch darin dem Montanismus enge verwandt, der dogmatisch Alles unverändert voraussetzt und nur ethisch ein Neues predigt. Allein so bestimmt die Verwandtschaft mit dem Montanismus sich erkennen läßt, so ist doch Ritschl ebenso bestimmt im Irrthum, wenn er im Hermas noch eine Ueberspannung der montanistischen Ideen erblicken will. Im Gegentheil bleibt Hermas überall hinter dem Montanismus zurück, ja bestreitet mehrmal ausdrücklich die weitergehenden montanistischen Ideen. Schon die Stellung zur Kirche zeigt das. Allerdings läßt sich eine schon ziemlich stark hervortretende Spannung zwischen der in Hermas vertretenen Prophetie und dem Amt nicht verkennen (vgl. bes. Mand. XI.), aber er steht doch mit den Presbytern noch in gutem Einvernehmen, seine Offenbarungen sollen durch die Presbyter der Kirche mitgetheilt werden, wie sich denn überall auch noch die Hoffnung ausspricht, die Vorsteher der Kirche zu gewinnen. Die Reaktion ist noch eine innerkirchliche. Während weiter Hermas mit den Montanisten in den novissimis zu seyn glaubt, so ist ihm die Nähe des Endes doch noch nicht so nahe wie jenen, es ist sogar der Inhalt seiner Predigt, daß noch erst eine dilatio eintritt. Diese Zeit ist zur Buße geordnet und ausdrücklich erkennt Hermas noch eine Buße nach der Taufe an, welche die Montanisten läugnen (Mand. IV.). Auch darin ist Hermas zwar dem Montanismus verwandt, daß er das Gefühl hat, die Kirche ist in ein neues Lebensstadium getreten, daß er auf die Entwickelungsstufen derselben unter dem Bilde der alten wieder sich verjüngenden Frau hinweist (Vis. III, 11 sqq.), während jedoch der Montanismus zwar nur Reaktion seyn will (der Paraclet ist nach Tertullian restitutor magis quam institutor), dann aber doch noch über das alte hinaus eine ganz neue Verschärfung der Disciplin eintreten läßt, so daß im Paraclet eine neue höhere Ordnung der Dinge beginnt, so ist davon bei Hermas keine Spur, sein Streben ist bloße Reaktion, die nicht so stark ist, rückwärts über ihr Ziel hinauszutreiben. So sind denn auch die ascetischen Forderungen des Hermas milder, er läßt die zweite Ehe zu, gebietet keine Fasten, fordert noch nicht so strenge das Märtyrerthum u. s. w., wenn ihm freilich die Welt eben so bestimmt als ein sittlich undurchdringliches Gebiet gilt wie dem Montanismus (vgl. Sim. I.). Ist nun so der Hirt eine dem Montanismus verwandte Erscheinung, so ist zwar einerseits nicht zu läugnen, daß er der Zeit nach vor der eigentlichen Ausbildung des Montanismus als Partei fällt, andererseits aber bereits einzelne nachher vom Montanismus in ihrer ganzen Schroffheit geltend gemachten Sätze wie über die Buße und die zweite Ehe kennt und ihnen die mildere Ansicht entgegenstellt, doch scheinen diese nur erst vereinzelt („a *quibusdam* doctoribus audivi, quod alia poenitentia non est etc. Mand. IV, 3.) aufgetaucht zu seyn. Der Hirt bietet jedenfalls eine Parallele des Montanismus, aber eine mildere, noch innerkirchliche Gestalt derselben Reaktion, die dann so schroff im Montanismus hervortrat; und darin liegt das eigentliche Interesse der Schrift, daß sie zeigt, wie weit verbreitet und verschieden sich gestaltend dieser selbige reaktionäre Zug durch die Kirche hingeht, den wir im Montanismus auf seine entscheidende Spitze kommen sehen.

Um den Lehrbegriff des Hermas richtig zu würdigen, ist es nöthig, den Zweck und die Stellung des Buchs bestimmt im Auge zu behalten. Man hat ihn wohl zu sehr als judenchristlich angesehen. Auch abgesehen von Schwegler, der in unserm Buche den treuen Ausdruck des unvermischten Judenchristenthums findet (Nachapost. Z.A. I, 338.), haben ihn Thiersch, Lechler und Hilgenfeld (Ap. V.V. S. 166) bestimmt als judenchristlich bezeichnet. Allein das möchte doch noch zu beschränken seyn, wenn auch andererseits Jachmann, der ihn gern ganz orthodox darstellen möchte und Ritschl, der ihn der paulinischen

Richtung zuweist (altkathol. Kirche S. 298), zu weit gehen. Seine Christologie ist entschieden nicht ebjonitisch. Der Sohn Gottes ist älter als alle Creatur und hat am Werke der Schöpfung Theil genommen (Sim. IX, 12. 14.). Daß Hermas den Sohn Gottes mit dem heil. Geist identificire (Gieseler, K.G. I. 1. S. 152) oder nur den heil. Geist als unmittelbar von Gott ausgehende Kraft kenne (Hilgenfeld a. a. O. S. 167), beruht auf einem Mißverständnisse von Sim. V. Der Sohn Gottes ist nach Sim. IX, 12. erschienen (in consummatione apparuit), hat durch Leiden die Sünde der Menschheit getilgt (Sim. V, 6.) und den Hingang zum Gottesreiche eröffnet, zu dem die, welche seinen Namen annehmen, eingehen (Sim. IX, 12.). Dieses geschieht durch die Taufe, die allerdings stark als magisch wirkend gefaßt wird. Hier weiß Hermas keinen innern Lebenszusammenhang der Christen mit Christo zu gewinnen; der Zusammenhang durch die Taufe ist völlig äußerlich gefaßt, die fides immer nur fides in Deum, nicht in Christum, nur der Glaube an einen Gott und dessen Gebote, daß sie gut sind (Sim. VI, 1.), und so fällt denn alles Gewicht auf die Werke, die Erfüllung der mandata Dei, der nova lex, zu der hier das Christenthum herabsinkt. Sündigt der Mensch nach der Taufe wieder, so bleibt ihm freilich eine einmalige Buße, allein hier wirkt die Erlösung durch Christum gar nicht mehr ein. Der Mensch muß selbst für seine Sünden genugthun (Sim. VI.), Vergebung sich selbst verdienen (Mand. IV, 4.). Offenbar steht dieser Theil seines Lehrsystems bestimmt unter dem Einflusse seiner ganzen oben erörterten Tendenz und in seiner Christologie und Soteriologie einerseits keineswegs judaistisch, sinkt er andererseits bei völliger Verdunkelung des Paulinischen Begriffs vom Glauben in Judaismus zurück.

Nicht minder erklärt sich aus der Stellung der Schrift die Geschichte ihres Ansehens in der Kirche. In hohem Ansehen steht dieselbe bei Irenäus, der sie adv. Haer. IV, 20, 2. als γραφή citirt, bei *Clemens Alexandrinus* (Strom. I, 29; II, 1; VI, 15 u. ö.) und Origenes, der ihren Verfasser bestimmt mit dem Hermas Röm. 16, 14. identificirt (Lit. X. Explan. in Ep. ad Rom. 16, 14.) und die Schrift als „valde utilis et ut puto divinitus inspirata“ bezeichnet, obwohl er sonst ausdrücklich bemerkt, daß dieselbe nicht allgemein angenommen sey (Hom. 8. in Num.; Hom. 1. in Ps. 37.; ad Matth. 24, 32. u. ö.) und von Einigen verachtet werde (De princ. IV, 2, 8. Philocal. c. 1.). Für Rom gibt der Kanon Muratori Zeugniß von dem Buche. Nach ihm soll es zwar privatim gelesen, aber nicht öffentlich in der Kirche vorgelesen werden. Offenbar ist es schon ein Zeichen seines sinkenden Ansehens, das um so mehr schwinden mußte, je schärfer die Gegensätze, in deren Mitte das Buch steht, im Montanistischen Streit hervortraten. Damals scheint es keiner Partei genügt zu haben. Tertullian, der es de orat. 12. noch ohne Tadel bespricht, redet de pudic. c. 2. von ihm als „illo apocrypho Pastore moechorum“, und sagt ibid. c. 10., es werde von allen „inter apocrypha et falsa“ gerechnet. So scheint sein Ansehen in der abendländischen Kirche gesunken zu seyn, und *Hieronymus* (Catal. c. 10.) bemerkt ausdrücklich: „apud Latinos paene ignotus est.“ Länger hielt sich das Buch in der Griechischen Kirche. Athanasius thut de Incarn. verbi I, 3. „*τῆς ὠφελιμωτάτης βίβλου τοῦ Ποιμένος*“ Erwähnung, wenn er ihn auch nicht für kanonisch hält (Opp. II, 963.). Eusebius rechnet ihn III, 25. unter die *νόθα,* man sieht aber, daß das Buch bei Vielen noch in Ansehen stand (III, 3.), wie Hieronymus bezeugt, daß es „apud quasdam Graeciae ecclesias publice“ gelesen werde (Catal. c. 10. — Die Bemerkung ad Hab. I, 14., die man gewöhnlich auf den Hirten bezieht, geht sicher nicht auf diesen). Vielleicht schadete es der Schrift, daß sich die Arianer auf dieselbe beriefen (Athanasii ep. ad Afros Opp. I, II, 895). Jedenfalls ist ihr Ansehen seitdem auch in der griechischen Kirche geschwunden. Die Stichometrie des Nicephorus rechnet sie unter die Apokryphen des N. T.'s.

Die Frage nach dem Verfasser des Buches war schon in alter Zeit streitig. Während Origenes dasselbe ausdrücklich dem Röm. 16, 14. erwähnten Hermas und damit der apostolischen Zeit zuweist, eine Ansicht, die auch Irenäus und Clemens Alex. bei dem hohen Werthe, den sie der Schrift beilegen, getheilt haben müssen, findet sich zuerst im

Kanon Muratori die Angabe, es sey von einem jüngeren Hermas, einem Bruder des Römischen Bischofs Pius (142—157) verfaßt („Pastorem vero nuperrime, temporibus nostris, in urbe Roma Hermas conscripsit, sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo, fratre ejus.“ — Vgl. *van Gilse*, Disput. de antiq. ll. ss. N. F. catalogo. Amstelod. 1852 p. 18). Seitdem sind die Ansichten getheilt. Daß unser Buch nicht in der apostolischen Zeit von dem Hermas des Römerbriefs verfaßt seyn kann, wie Gallandi und Lumper, neuerdings noch Möhler (Patrol. I, 97.) und Jachmann behauptet haben, bedarf keines Beweises mehr. Ebenso klar ist es aber, daß das Buch als von jenem Hermas in apostolischer Zeit verfaßt gelten will, da Vis. II, 4. Clemens als Zeitgenosse erscheint. Damit fällt denn auch die Ansicht, daß es von dem jüngeren Hermas verfaßt sey, wenn man nicht etwa mit Hefele (a. a. O. LXXXIV.) zu der künstlichen Combination seine Zuflucht nehmen will, daß der jüngere Hermas es unter dem Namen des älteren verfaßt habe. Das Zeugniß des Muratorischen Fragments kann hier um so weniger genügen, da bei ihm das gesunkene Ansehen des Buches deutlich genug als Grund hervortritt, weßhalb dasselbe nicht mehr der apostolischen Zeit zugewiesen wird. Nur so viel läßt sich bestimmen, daß das Buch etwa in der Mitte des 2. Jahrhunderts und zwar in Rom (Vis. I, 1; IV, 1. u. ö., Semler unrichtig Aegypten) verfaßt seyn muß. Der Verfasser war übrigens nicht Presbyter (Hefele LXXXII. vgl. S. 328), sondern Laie, wie aus Vis. III, 1. erhellt, wahrscheinlich ein Geschäftsmann.

Ausgaben: Zum ersten Male ward der Pastor 1513 von *Faber Stapulensis* herausgegeben; dann von *Cotelier* und *Clericus* (PP. App.,) welche Ausgabe den späteren (auch der von Gallandi in der Bibl. Tom. I.) meist zu Grunde liegt. Die Ausgabe von Anger und Dindorf, mag der griechische Text auch nicht ächt seyn, hat für den lateinischen Text eine bisher unbenutzte Handschrift der Dresdner Bibliothek zugezogen (vgl. *Anger*, Synopsis p. XXIV.) — Literatur: *Gratz*, Disquisitio in Pastorem Hermae. Bonnae 1820. — Lücke, Einleitung in die Offenb. Joh. S. 142. — Hefele in den Prolegom. zu den PP. AA. und Tübing. theol. Quartalschrift 1839. S. 169. — Jachmann, der Hirte des Hermas. Königsberg 1835. — Hilgenfeld, Apost. VV. Halle 1853. S. 125 ff.

G. Uhlhorn.

Hermeneutik, biblische. 1) Nothwendigkeit und wissenschaftliche Berechtigung der biblischen Hermeneutik als theologischer Disciplin: Unter Hermeneutik überhaupt versteht man im allgemeinsten Sinne des Wortes die Theorie der Auslegung oder die systematische Begründung der allgemeinen Gesetze und Grundsätze, nach welchen der Sinn einer schriftlichen Urkunde aus dem Wort ermittelt werden soll. Würde nun die Bibel nur betrachtet als eine schriftliche Urkunde des Alterthums, näher als ein Theil der allgemeinen als gleichartig gedachten religiösen Literatur, so wäre kein oder kaum ein Interesse vorhanden, von einer biblischen Hermeneutik als besonderer wissenschaftlichen Disciplin zu reden, weil dann selbstverständlich nur die Gesetze der allgemeinen Hermeneutik überhaupt auf diesen besondern Stoff anzuwenden wären. Da aber die Bibel dem Christen die Urkunde göttlicher Offenbarung, die Quelle ewiger und allgemein gültiger religiöser Wahrheit und insofern die Norm für Glauben und Handeln ist, so ist die Frage innerhalb der christlichen Kirche erheblich, ob durch diesen Karakter und diese Stellung der Bibel nicht die sonst geltenden Gesetze der Auslegung eine wesentliche Modification erhalten. Mag diese Frage bejaht oder verneint werden, so ist mit beidem, noch vielmehr freilich mit dem ersteren die Nothwendigkeit gegeben, darüber in's Reine zu kommen, nach welchen Grundsätzen die Bibel als solche auszulegen sey. Aber ebenso gewiß ist auch die Nothwendigkeit vorhanden, eine biblische Hermeneutik als wissenschaftliche Theorie der Auslegung aufzustellen. Zwar könnte eben aus der Stellung und Bedeutung der Bibel als Norm des Glaubens und Handelns und zwar für alle Menschen aller Bildungsstufen zu folgen scheinen, daß es einer wissenschaftlichen Theorie der Auslegung und einer nach wissenschaftlichen Regeln sich vollziehenden Uebung der Auslegung nicht bedürfe. Daß die Bibel auch vom Ungelehrten soweit ver-

standen werden könne, daß er das zu seinem Heile Nothwendige unmittelbar aus ihr schöpfen könne, ist zwar schon von der alten Kirche anerkannt worden (cf. *Chemniz*, Exam. Concil. Trident.), vom Protestantismus aber zum Grundsatz erhoben durch seine Lehre von der perspicuitas sacrae scripturae (vgl d. Art. Bibel) und durch seine Praxis, dem Laien die Bibel in die Hand zu geben (Apg. 17, 11.). Allein die extreme Behauptung mancher Sekten (Quäcker ꝛc.) und einzelner Inspirirten und Schwärmer, daß es in allewege keiner gelehrten Auslegung bedürfe, findet ihre Widerlegung schon einfach darin, daß die innere Zugänglichkeit der Bibel für alle Menschen aller Zeiten ja die äußere Zugänglichkeit voraussetzt, d. h. mindestens die Uebersetzung in die jedesmalige Landessprache, Uebersetzung aber ein Akt der Auslegung und sogar ein schon sehr vermittelter Akt gelehrter Auslegung ist. Ist die Bibel Schrift, schriftliche Urkunde des Alterthums, mithin verfaßt in einer nicht mehr lebenden Sprache, unter nationalen, temporalen, localen Verhältnissen, die von den unsrigen verschieden sind, von Schriftstellern für Leser, deren Anschauungsweise zunächst betrachtet eine andere ist als die späterer Zeiten, so kann sie doch nur durch einen gelehrten und wissenschaftlichen Proceß dem Verständniß anderer Zeiten und Völker nahe gebracht werden. Aber auch sofern die Bibel heilige und die heilige Schrift ist, reicht jene nicht wissenschaftliche unmittelbar-religiöse Beziehung zu ihrem Inhalt nicht aus zu einem vollkommnen und sichern Verständniß, weil der allgemeine Wahrheitsgehalt der Bibel als religiöse Lehre und Geschichte in einer concreten und mannigfaltigen Gestalt und insbesondere auch in einer bildlich symbolischen Form erscheint, welche zwar einerseits eben als solche den Inhalt dem allgemein menschlichen Verständniß näher bringt, andererseits aber doch eben wegen des Unterschiedes von dem in ihr eingeschlossenen allgemeinen und unendlichen Inhalte die Forderung mit sich führt, durch eine feste Regel jenes allgemeine und ewige *πνεῦμα* der Gotteswahrheit in dieser individuell concreten Form, in der *ψυχή* und in dem *σῶμα* der geschichtlichen Erscheinung, zu erkennen. Dieselbe Nothwendigkeit, welche zur Theologie als der Wissenschaft von der wahren Religion überhaupt führt, führt daher auch zu der Hermeneutik, als besonderer theologischer Disciplin, und dieselbe muß insbesondere noch für den Protestantismus eine um so größere Wichtigkeit haben, als ihm die Bibel als heilige Schrift nicht nur überhaupt die Quelle der religiösen Wahrheit, sondern die alleinige und ausreichende ist. Welche Stellung nun weiter die Hermeneutik im Organismus der theologischen Wissenschaften einnimmt, ergibt sich schon aus dem Bisherigen von selbst. Sofern die Hermeneutik die Regeln für die Ausmittelung des religiösen Inhaltes, wie er im Wort der Bibel als schriftlicher Urkunde niedergelegt ist, aufstellt, ist sie ein Glied der historischen Theologie, als welche sie den geschichtlichen Ursprung und Grund der biblischen Religion, sowie ihre weitere Entfaltung in der Weltgeschichte darzustellen hat, und zwar näher reiht sie sich als Glied dem Haupttheil der historischen Theologie ein, welcher den geschichtlichen Ursprung und Grund der Offenbarungsreligion zu untersuchen hat, und von Manchen exegetische Theologie oder biblische Theologie im weiteren Sinn, oder philologia sacra genannt wird. Sofort setzt die Hermeneutik, da sie den Inhalt der Schrift im Einzelnen aus dem Worte zu ermitteln hat, die Kenntniß der Schrift als Schrift oder der einzelnen Schriften, welche zusammen die Bibel ausmachen, eben als Schriften und als eines Ganzen von Schriften voraus, oder die sogenannte biblische Einleitungswissenschaft, als die Geschichte des biblischen Schriftthums, der Entstehnng und Sammlung der einzelnen biblischen Bücher, und als die Karakteristik ihres allgemeinen Wesens, oder die Kritik der Urkunden. Weiter sodann setzt die Hermeneutik voraus die diplomatische Gewißheit über die äußere Thatsächlichkeit des Stoffes selbst, mit dem sich die Auslegung zu beschäftigen hat, oder über den auszulegenden Text, über den zuverlässigen Besitz der authentischen Worte, die auszulegen sind, oder die Kritik des Textes. Dieses Beides setzt sie voraus, steht aber wegen dieses unmittelbaren Zusammenhanges auch wieder in nothwendiger Rückwirkung auf diese Disciplinen. Wie sich die Hermeneutik vorwärts zur biblischen Theologie und Dogmatik verhalte, mit welchen sie sich unmittelbar berührt, sofern sie den

Inhalt der Bibelwahrheit im Ganzen darstellen in verschiedener Weise, das wird sich aus der folgenden Erörterung der Aufgabe, Methode und Grenzen der Auslegung von selbst ergeben.

2) Wir haben nun weiter den Begriff und die Aufgabe der biblischen Hermeneutik näher zu bestimmen:

Die Hermeneutik soll seyn Theorie der Auslegung, wie denn schon die Griechen das Wort *ἑρμηνεία* für die Auslegung heiliger Schriften gebraucht haben, von Andern Exegetik genannt, während dieses Wort von Vielen für die Kunst der Auslegung im Unterschied von der reinen Theorie reservirt werden will. Auslegen aber heißt: den im geschriebenen Worte enthaltenen Sinn zum Verständniß bringen, d. h. ihn ausmitteln und darlegen, sofern unter Sinn verstanden wird die Reihe zusammenhängender Vorstellungen, welche im sinnlichen medium des Wortes oder einer Reihe gesetzmäßig verknüpfter Worte ausgedrückt ist. Wenn man häufig sagt: Auslegen sey einfach das Herauslegen des Gedankeninhaltes aus dem Worte, den der Schriftsteller hineingelegt hat und hineinlegen wollte, so ist dies nur im Allgemeinen richtig, da, um von allem Weiteren hier noch abzusehen, der Ausleger gewissermaßen, wie Schleiermacher in seiner Hermeneutik S. 32 treffend bemerkt, zwar die Rede ebensogut, aber dann auch besser zu verstehen hat, als ihr Urheber und Manches zum Bewußtseyn bringen muß, was ihn unbewußt in seinem Reden und Schreiben bestimmt und mitbestimmt hat, wobei freilich die allgemeine Regel: sensum ne inferas, sed efferas, ihre Wahrheit behalten muß, wie sich später weiter zeigen wird. Wir haben aber gesagt: die Auslegung habe den Sinn nicht nur auszumitteln, sondern auch darzulegen, d. h. so auszusprechen, daß er nicht nur dem Auslegenden für sich, sondern auch Andern verständlich und erkennbar wird, wie schon Augustin de doctrina christiana lib. I. c. 1. sagt: duae res, quibus nititur omnis tractatio scripturae, modus inveniendi, quae intelligenda sunt et modus proferendi, quae intellecta sunt, und wie nun auch alle andern Theoretiker der Auslegung zugegeben haben, mit Ausnahme von Clausen und Schleiermacher, welcher Letztere sagt: die Hermeneutik sey eine Kunst des Verstehens, nicht auch der Darlegung des Verständnisses, denn dies wäre nur ein besonderer Theil der Kunst, zu reden und zu schreiben. Aber wenn sie auch nur dieß wäre, so wäre sie darum nicht weniger nothwendig, und deßwegen auch ein wesentlicher Gegenstand der Hermeneutik als Wissenschaft, so gewiß die Auslegung als eine wissenschaftlich geregelte nicht die Sache Aller ist, und doch der Zweck des Verständnisses vor Allem bei der Bibel als ein allgemeiner gedacht werden muß. Die Ungleichheit und Fremdheit, welche zwischen dem in der Schrift liegenden Stoffe und demjenigen, welcher ihn aufnehmen soll, stattfindet, soll durch die Auslegung aufgehoben werden, so daß das Fremde auch das Eigene, das Vergangene auch das Gegenwärtige wird im Verständniß; ja, zielt die Bibel nach Luthers einfach treffendem Worte dahin ab, daß Gottes Wort und des Menschen Herz Ein Ding werde, so ist die Arbeit der Auslegung, welche der Wissenschaft nur dient, indem sie mit ihr auch der Kirche dient, nur dann in Wahrheit vollendet, wenn sie den gefundenen Inhalt auch durch die Darstellung dem allgemeinen Verständniß nahebringt; die Hermeneutik hat daher auch die allgemeinen Grundsätze dieser Darlegung des Sinnes festzustellen.

Was nun a) die Auslegung im engeren Sinn als Ausmittelung des Sinnes aus dem Worte betrifft, so kann sie als solche eben nicht nur Sacherklärung seyn, wobei mehr oder weniger abstrahirt wird von der sprachlich schriftstellerischen Form, in welcher der Inhalt erscheint; als eine solche sachliche Erklärung des Inhaltes der Bibel würde sie, je nachdem es sich mehr um das Innerliche oder den äußeren Stoff handelte, in die biblische Archäologie oder Theologie übergehen, ja sie müßte, da der Inhalt in einer bestimmten Form gegeben ist, die Erklärung des Inhaltes in und aus der Form hinter sich haben. Ebensowenig, ja noch weniger kann die Auslegung nur eine Worterklärung seyn, eine Erörterung der lexikalisch-grammatikalischen Außenseite, wobei vom Inhalte und dem eigenthümlichen Wesen desselben abstrahirt würde, denn dies könnte höchstens eine vorläufige Operation

seyn, weil das Wort dieses bestimmte nur ist durch den Inhalt, der sich dasselbe als seinen Leib geschaffen hat; so gewiß die Sache, der Inhalt nur in und mit dem Worte als eine lebendige Einheit, als eine Seele im Leibe gegeben ist, so gewiß der Gedanke im Worte sich nicht verbergen, sondern aussprechen soll, und das Wort nicht nur willkührlich und zufällig mit dem Gedanken verknüpft seyn kann, so gewiß ist die wahre vollständige Auslegung eine Ermittelung des Sinnes in und aus dem Worte; eben das Ineinander des Innerlichen des Inhaltes und des Aeußerlichen des Wortes ist das Objekt der Auslegung, oder „was gegeben ist, muß ausgelegt werden wie es gegeben ist.“ Aber diese Thatsache des Gegebenen im Worte kann wie alles Thatsächliche vollkommen nur verstanden werden, indem es zugleich in und aus seinen lebendigen Ursachen, warum es eben als dieses gegeben ist, erklärt und begriffen wird; denn das Geschriebene ist etwas lebendig Entstandenes, hervorgegangen aus den äußern und innern Ursachen, die den Schreibenden im Aussprechen dessen, was er sagt, bestimmt haben, und ist also auch nur aus diesen Ursachen ganz zu verstehen. Damit hängt ein Weiteres zusammen: die Auslegung ist zunächst Ermittelung des Sinnes aus dem Worte im Einzelnen, aber dieses Einzelne ist immer nur ein Glied eines Ganzen, eines kleineren und sofort größeren Ganzen, ein Theil einer Schrift, und sofort eines größeren Complexes von zusammengehörigen Schriften, wie also in unserem Falle der Bibel als eines Ganzen; das Einzelne kann daher auch nur verstanden werden aus dem Ganzen, in dem es lebt, die einzelne Stelle der Bibel nur aus dem Ganzen der einzelnen biblischen Schrift, ihrem Totalinhalt wie ihrer allgemeinen Form, und so weiter zurück in verschiedenen Abstufungen aus dem Gesammtgeist und der Gesammtform der Bibel überhaupt. Im Geschäfte der Auslegung wird stets das Ganze auf das Einzelne bezogen für den Zweck des Verständnisses; die Reconstruction des Ganzen dagegen aus dem Einzelnen ist unmittelbar nicht die Sache der Auslegung, sondern je nachdem es sich um Form oder Inhalt handelt, der Einleitungswissenschaft, Archäologie, biblischen Theologie und sofort der Dogmatik. Der bis jetzt gefundene allgemeine Begriff von Auslegung scheint zu seinem vollständigen Abschluß nun nur noch der Bezeichnung der Mittel der Auslegung und der Methode zu bedürfen, wie diese Mittel im Auslegungsprocesse selbst in Vollzug gesetzt werden sollen; es wäre dies wirklich der Fall, wenn die Bibel keine andere Bedeutung für uns hätte und haben dürfte, als jede andere schriftliche Urkunde des Alterthums. Hat sie aber noch eine andere höhere Bedeutung für uns, so werden der Zweck, den man mit der Auslegung erreichen will, und das Motiv, das zu ihr treibt, nicht nur dieselben seyn können, wie bei jeder andern Schrift, und die Bestimmung der Mittel und Methode der Auslegung wird daher erst von diesem Zwecke aus, durch den sie bedingt werden, ihre sichere Grundlage erhalten. Sofern nun die Bibel zunächst eine schriftliche Urkunde ist, in deren Worten ein gewisser Inhalt thatsächlich niedergelegt ist, hat die Auslegung den Zweck, dieses Thatsächliche, den in den Worten ausgedrückten Sinn richtig zu verstehen; die historische Wirklichkeit soll erkannt werden, wie bei der Erforschung jedes geschichtlichen Stoffes, und es kann daher kein Streit seyn, daß die Bibel als schriftliche Urkunde aus einer bestimmten Zeit zu erklären ist mit allen den Mitteln, mit welchen schriftliche Urkunden zu erklären sind, und nach der Methode, nach welcher sie zu erklären sind; kurz die Auslegung muß eine wahrhaft philologische seyn, das Wort in dem umfassenden Sinn genommen, welchen die neuere strenge Wissenschaft verlangt. Als wahrhaft philologische nun hat die Auslegung die Schrift einmal nach ihrer leiblichen Seite grammatisch-historisch, nach den allgemeinen Gesetzen der Grammatik und Rhetorik, und im Zusammenhang mit dem besondern Sprach- und Geschichtskreis, in dessen Mitte sie hervorgetreten ist, zu erklären; aber es handelt sich ja auch um einen Inhalt, und einen geschichtlich bestimmten Inhalt, um eine Seele, und eine individuell geartete Seele in diesem bestimmten Leibe; es spricht sich eine gewisse menschliche Lebenserfahrung, Lebensrichtung und Anschauung aus, wie sie die Seele des Schreibenden bewegt hat, um de Wette's Worte anzuwenden: „die Bibel stellt uns eine Reihe eigen-

thümlicher Gesichtsbildungen dar, welche menschliche Theilnahme erwecken, weil sie das Abbild unseres eigenen Seelenlebens sind, und bietet einen fruchtbaren Reichthum dar an eigenthümlichen, festbestimmten, lebenskräftigen Vorstellungen, Ansichten und Gefühlen." Der Ausleger hat nun diesen individuellen Inhalt nach den allgemeinen Gesetzen der Psychologie und im Zusammenhang mit dem besondern Erfahrungs- und Gedankenkreise, in welchem die biblischen Autoren sich bewegen, aus den individuell persönlichen und geschichtlichen Motiven und Situationen zu begreifen, oder die Schrift ist historisch-psychologisch zu erklären. Durch beides zusammen, das grammatisch-historische und das historisch-psychologische Element wird die philologische Auslegung constituirt; das Verstehen, sagt Schleiermacher einfach, ist das Ineinander der beiden Momente, des grammatischen (in dem weitern Sinn, den er dem Worte gibt) und des psychologischen. Wenn nun jede Schrift zunächst "comparativisch" (Nitzsch) zu erklären ist durch die Beleuchtung aus ihrem geschichtlichen Horizont und durch Hineinrüken in den Kreis des schon Bekannten, so ist sie doch auch immer wieder etwas Eigenthümliches, Individuelles für sich. Je bedeutender ein Autor ist, desto schöpferischer und originaler, und je wichtiger der Gegenstand ist, den er darstellt, desto mehr enthält er eine eigenthümliche fortschreitende Gestaltung des Allgemeinmenschlichen nicht nur, sondern des Besondern seiner Zeit und seines Volkes. Daraus folgt von selbst, daß jede Schrift, und je bedeutender sie ist, desto mehr auch wieder nur aus ihr selbst verstanden werden kann, aus der Eigenthümlichkeit des Schriftstellers und des Gegenstandes, den er behandelt, aus der besondern Modification des Gedankensystems, Erfahrungskreises, und der dadurch bedingten Darstellungs- und Sprachform; dies ist nur die einfache Consequenz der Forderungen einer wahrhaft philologischen Auslegung. Hieran schließt sich von selbst an, welche persönliche Stellung des Auslegers zu seinem Gegenstand der wahre Begriff der Auslegung fordert. Es handelt sich hier nicht bloß um die allgemeine und besondere Fähigkeit des Auslegers, die ihm vorliegende Schrift zu verstehen, um die besondere, sofern eine Geistesanalogie zwischen dem Ausleger und dem Autor stattfinden muß, vermöge der er im Stande ist, in seine Eigenthümlichkeit sich zu versetzen, und das individuelle Wesen gerade dieser Schrift, sey sie nun eine philosophische, historische, poetische, religiöse, zu verstehen; obwohl auch dies aus dem Bisherigen von selbst folgt, muß es um des Folgenden willen besonders betont werden. Was aber in Beziehung auf die persönliche Stellung des Auslegers zu seinem Gegenstand zu fordern ist, betrifft wesentlich die Willensseite; ebenso wichtig wie das Verstehen **können** ist das Verstehen **wollen**, da alles wahrhafte Erkennen zuletzt auf einem Erkennenwollen beruht: und hier nun ist klar, daß eine wirkliche Auslegung nur zu Stande kommt, wenn der Ausleger durch kein **persönliches** Interesse für oder wider, nicht durch einseitige Vorliebe oder einseitige Abneigung sich hindern läßt, den Gegenstand zu nehmen, wie er sich selber gibt, womit aber keineswegs gesagt ist, daß er dem Gegenstande nicht mit Liebe entgegenkommen müsse, was schon aus der oben geforderten Geistesanalogie des Auslegers mit dem Autor folgt, sondern nur daß die Liebe nicht ohne Achtung seyn soll; dies ist das, was man gewöhnlich die **Unbefangenheit** des Auslegers nennt, besser aber, weil dieser Begriff etwas Zweideutiges, Mißverständliches an sich hat, als die Forderung der **Gewissenhaftigkeit** der Auslegung aussprechen sollte. Mit allem dem, was wir bisher aufgestellt, haben wir die Grenzen der philologischen Auslegung noch nicht überschritten, und daß nun auch die Bibel als **schriftliche** Urkunde des Alterthums zuvörderst philologisch auszulegen ist, muß für Jeden selbstverständlich seyn, der nicht die Bibel zum reinen Wunder stempeln will, und man könnte in der That mit **Lücke** diese Frage, von der man sonst die theologischen Schulen widerhallen hörte, ob denn die Bibel wirklich grammatisch und historisch auszulegen sey, für eine unnütze erklären, wenn nur nicht die dogmatische Begehrlichkeit in der Exegese, die in abstracto gebilligte historisch-psychologische Erklärung des Bibelstoffes in concreto noch häufig genug illudirte. Aber im Grundsatz ist man ja doch im Allgemeinen einverstanden, und darum auch nicht nöthig, uns hier weiter

auf das Einzelne der Mittel und Methode der philologischen Auslegung einzulassen; cf. darüber Schleiermacher, Hermeneutik, Luz, bibl. Hermeneutik und Hahn, Stud. u. Kritiken 1830, II. Heft. Wichtiger ist für uns die streitige Frage, ob die Bibel nur philologisch auszulegen sey wie jede andere alte Schrift, wie die Einen sagen, oder ob sie, wie die Andern wollen, als heilige und die heilige Schrift als eine inspirirte Urkunde göttlicher Wahrheit auch theologisch auszulegen sey. Diese Frage dreht sich um ein wahres Interesse, wenn sich gleich zeigen läßt, daß sie eigentlich eine dialektische ist, und zuletzt von selbst sich auflösen muß. Einerseits ist doch unläugbar und im Wesentlichen unbestritten, daß der Ausgangspunkt in der Auslegung der Bibel als heiliger Schrift nicht die theologische Erklärung seyn kann, sondern daß es die philologische seyn muß, und jene nicht als Aufhebung, sondern nur als Modifikation, genauer als Potenzirung von jener vermöge des besondern Ursprungs und Zweckes der Bibel angesehen werden dürfe. Andrerseits ist ebenso gewiß, daß die wahrhaft philologische Auslegung der Bibel von selbst in die theologische übergehen muß, wenn anders schon die allgemeine Hermeneutik als Wissenschaft ächtphilologischer Auslegung die Forderung in sich schließt, jede Schrift auch wieder von ihrem eigenthümlichen Standpunkt, von dem Centrum ihrer Individualität und ihres Zweckes aus zu erklären. Allerdings wird nun hier bei der Bibel als der heiligen Schrift der Unterschied aus einem graduellen zu einem spezifischen. Die Originalität der heiligen Schrift ist und will seyn nicht nur eine menschliche, sondern eine göttliche, in dem engern Sinn eines übernatürlichen Ursprungs mit und in dem natürlichen, und der Inhalt derselben macht Anspruch darauf, ewige allgemein gültige Wahrheit zu geben, und die theologische Auslegung ist wesentlich die Auslegung der Bibel von diesem Gesichtspunkt aus, daß sie ewige Gotteswahrheit in der diesem Inhalt angeeigneten und dadurch potenzirten menschlichen Form gebe. Die christliche Kirche macht diese Voraussetzung des göttlichen Ursprungs der Bibel, und geht bei der Auslegung von dem Interesse und Zwecke aus, die ewige Gotteswahrheit zu gewinnen. Dem hat nun aber die neuere, rein wissenschaftlich verfahren wollende Hermeneutik den Grundsatz entgegengestellt: der Ausleger habe ohne Voraussetzung und ohne besonderes Interesse nur das Thatsächliche aus dem gegebenen Texte auszumitteln: was stehet geschrieben, ohne sich irgend um das Wesen und die Wahrheit dieses Inhaltes zu bekümmern, näher habe er die allgemeinen Voraussetzungen, die für jede schriftliche und ähnliche Urkunde gelten, und nur sie auch hier geltend zu machen, was dann aber wieder ebenso viel heiße als, er habe keine Voraussetzungen zu machen, und habe sich in seinem Geschäfte von keinem andern Interesse leiten zu lassen, als dem der geschichtlichen Treue; nur darin erweise sich die für jede wissenschaftlich-strenge Auslegung unerläßliche völlige Unbefangenheit des Auslegers. Es ist nun aber leicht zu zeigen, daß diese Einwendungen gegen die theologische Schriftauslegung, und die gegensätzlichen Forderungen durchaus verkehrt und unbegründet, beziehungsweise unmöglich sind. Die Forderung der Voraussetzungslosigkeit für die Auslegung der Bibel ist selbst die allerbestimmteste Voraussetzung; es ist nicht erwiesen, daß die allgemeinen Grundsätze der Auslegung auch hier ohne alle Modification gelten müssen, und die Bibel nach Ursprung und Inhalt von allen andern Büchern sich nur relativ unterscheiden könne, sondern nur behauptet, daß durch die mit einer theologischen Auslegung statuirten Ausnahmegesetze der geschlossene Ring der wissenschaftlichen Erkenntniß durchbrochen werde, als wäre derselbe wirklich ein geschlossener und nicht ein erst allmählig sich schließender, und als wäre nicht eben das die Frage, ob er sich auch nur schließen kann, wenn nicht die Bibel mit ihrem göttlichen Inhalt in ihn aufgenommen wird. Die geforderte Unbefangenheit ist so wenigstens, wie sie gewöhnlich gefordert wird, ein Unding, denn der Geist des Auslegers ist nicht tabula rasa, sondern steht auf irgend einem Standpunkt, von dem aus er das, was sich ihm von Außen darstellt, aufnimmt und zu deuten sucht, ebendarum ist er nicht rein unbefangen und interesselos, ja er wird gerade dann am meisten, wenn er dies behauptet, und sey es auch unbewußt, den Gegenstand in der Deutung auf seinen eigenen Stand-

punkt herüberziehen. Aber das von dieser Seite allein zugelassene Interesse, das der geschichtlichen Treue, führt auch sogar durch sich selbst über sich selbst hinaus; denn man kann doch nicht leugnen, daß die Bibel den Anspruch erhebt, Gottes Wort zu seyn und ewige Wahrheit zu geben, und daß sie, indem sie Glauben verlangt, sich noch an ein anderes Interesse wendet, als das des historischen Wissens; wird dieses zurückgewiesen, so wirkt darin eben ein der Bibel entgegengesetztes Interesse, das die Alleinherrschaft fordernde Interesse der menschlichen Vernunft. Müssen nun schlechterdings gewisse Voraussetzungen gemacht werden, und muß ein bestimmtes Interesse vorhanden seyn, so kann der wahrhaft wissenschaftliche Standpunkt der Auslegung nur der seyn, keine andern Voraussetzungen zu machen, als sie dem Gegenstande selbst zu Grunde liegen, und kein anderes Interesse zu ihm hinzuzubringen, als er selbst fordert. Billroth sagt in seinem Commentar zu den Corinthierbriefen S. VI.: „es kommt nicht darauf an, daß der Exeget keine Ansichten, kein System habe, sondern darauf, daß seine Ansichten, sein System keine subjektiven, sondern objektiv wahre und begründete sind, nicht darauf, daß er nicht Partei nehme, sondern darauf, daß er einzig und allein die Partei der Wahrheit nehme.“ Freilich fragt sich dann um so mehr: „was ist Wahrheit, und wo ist sie, und wie kann ich sie erreichen“ und beweisen, daß ich sie habe. Wenn man nun in dieser Beziehung von Seiten der voraussetzungslosen Hermeneutik geltend gemacht hat: es liege eine einfache petitio principii darin, die Voraussetzungen, wie sie in der Bibel objektiv gegeben sind, und das Interesse, das sie fordern, für Wahrheit zu erklären, eben weil sie in der Bibel gegeben und gefordert seyen, so ist dagegen schon das Thatsächliche zu erwiedern, daß diese Voraussetzungen und dieses Interesse nicht nur die objectiv gegebenen und so auch von der theologischen Auslegung geforderten sind, sondern daß sie auch in der Weltgeschichte und am Gewissen jedes Einzelnen sich subjektiv bestätigende sind, sofern die Bibel mit ihrer Wahrheit sich bis jetzt als der beseelende und gestaltende Mittelpunkt der Weltgeschichte ausgewiesen und negativ als die kritische Macht gegen alle menschliche, ihr feindliche Wissenschaft, welche an ihr zu Schanden wird, oder immer wieder gegen die Gottesweisheit der Schrift gravitiren muß, sich bewiesen hat, wie es denn auch gewiß eine merkwürdige Erscheinung ist, daß trotz des Scheines der Wandelbarkeit und Unsicherheit der theologischen Auslegung der Bibel in vielen der wichtigsten Punkte diese theologische Auslegung in demselben Resultate zusammengetroffen ist, und ihre Bestätigung durch die rein geschichtlich verfahren wollende streng philologische Auslegung erhalten hat (das bekannte Urtheil Winers über die Exegese der Reformatoren). Allein die Voraussetzungen und das Interesse, von welchem die theologische Auslegung ausgeht, müssen sich allerdings auch wissenschaftlich als wahr begründen lassen, es muß gezeigt werden, daß die wahrhafte theologische Auslegung die philologische nicht zerstört, sondern zum Ziele führt, und daß daher die Bibel nicht nur eine bindende, sondern auch eine lösende Gewalt hat, und durch das, was sie als Gotteswahrheit gibt, die menschliche Erkenntniß, ihre Einheit und Harmonie nicht etwa nur gehemmt, sondern erst wahrhaft vollendet und verklärt wird. Indem wir uns nun dazu wenden, die Aufgabe dieser theologischen Auslegung der Bibel näher zu bestimmen, gehen wir aus von den Grundsätzen und der Praxis der theologischen Auslegung, wie sie in der Kirche, welche ja auf ihr beruht, bestimmt worden sind. Das Erste ist nun hier die Art und Weise, wie die katholische Kirche das Prinzip der theologischen Auslegung bestimmt hat. Der Katholicismus stellt den Grundsatz auf, daß die heilige Schrift, wie sie nur für die Kirche ist, auch nur durch die Kirche richtig und wahr ausgelegt werden könne; näher, wird behauptet, könne die göttliche Wahrheit, welche in der vom heiligen Geist eingegebnen, unter seiner Direktion und Assistenz entstandenen heiligen Schrift niedergelegt ist, nur erkannt und verstanden werden von der göttlichen Wahrheit aus, wie sie in der Kirche unmittelbar gegenwärtig und lebendig ist, d. h. einmal von der in der Kirche mündlich fortgepflanzten wahren Lehre aus, und dann durch den heiligen Geist, welcher der Autor der h. Schrift ist, dieser heilige Geist aber komme als Ausleger der Schrift, wesentlich den göttlich

autorisirten Leitern der Kirche, insbesondere den Concilien als der gesetzmäßig im heiligen Geist vereinigten Versammlung der autorisirten Vertreter der Kirche, und den in Uebereinstimmung damit lehrenden rechtgläubigen Lehrern der Kirche unter der obersten Auctorität des Pabstes zu. In dieser Weise soll die wahrhaft theologische Auslegung von der Kirche, der ecclesia regens et docens, geregelt werden, weil die Schrift wegen ihrer Tiefe und Dunkelheit nicht von Jedem ohne Unterschied verstanden und ausgelegt werden könne und von den Verschiedensten so auf die verschiedenste Weise ihrem Zweck zuwider ausgelegt werden würde, wie dies auch wirklich der Fall gewesen. Dies ist die Begründung der durch die Tradition zu regelnden Auslegung, wie sie schon Vincentius von Lirinum in seinem Commonitorium cp. 2. bekanntlich dahin gibt: scripturam sacram pro sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt scriptores, sed ejus eloquia aliter alius interpretatur; idcirco necesse est propter tantos tam varii sensus anfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur. Und so hat denn auch das Tridentinum trotz der Einsprache des Protestantismus sessio IV. das Dekretum aufgestellt: praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernit ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sacrarum scripturarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam sacram scripturam interpretari audeat; es bleibt also dabei, daß die wahrhaft theologische Auslegung der Bibel geschehen müsse „nach der Analogie des katholischen Lehrbegriffs,“ oder wie die Normen auch bezeichnet werden, nach der regula fidei, praxis ecclesiae, patrum consentiens interpretatio et conciliorum praecepta, oder wie einer der neuern Bearbeiter der Hermeneutik vom katholischen Standpunkt aus, Löhnis sagt: wie ein Diplomat im Geiste und Interesse seines Fürsten Alles auffassen müsse, so soll der Ausleger im Geiste der rechtmäßigen Concilien, Verhandlungen, Symbole, liturgischen Bücher u. s. w. die Schrift erklären. Dabei versteht sich aber von selbst, wie es auch ausgesprochen wird, daß der Katholicismus von der Voraussetzung ausgeht, daß diese theologische Auslegung auch durch die philologische sich als die wahre und richtige ausweisen werde.

Der Protestantismus dagegen, indem er die Kirche und die Lehre nach der Schrift reformirt, und außer der Schrift keine andere Norm und Quelle der göttlichen Wahrheit anerkennt, sofort jeden Christen in das unmittelbare Verhältniß zu Christus dem Haupte, wenn gleich durch die dienende Vermittelung der Kirche, zur Erkenntniß der Wahrheit setzt, verwirft damit die Tradition als Norm der Auslegung der Schrift, und die Lehrauctorität der Kirche, denn er kann außerhalb der Schrift keine ächte und zuverläßige Ueberlieferung der göttlichen Wahrheit anerkennen und muß die Lehrauctorität der Kirche, sich stützend auf eine Prärogative des Geistesbesitzes, welcher der ecclesia regens et docens zukommen soll, als eine Anmaßung verwerfen, die sich über die Schrift stellen und sie beherrschen will; papismus, sagt Luther in dieser Beziehung, est merus enthusiasmus. Ebendarum verwirft der Protestantismus, wie Luther in derselben Stelle art. smalcald. p. 331, auch den Grundsatz des falschen Spiritualismus, der das lumen internum, den erleuchtenden heiligen Geist zum Prinzip der Schriftauslegung machen will, ohne Rücksicht auf die Art und Weise, wie er im Worte und aus dem Worte redet, und in dem er so die objektive Basis und Gewähr der Schriftauslegung verleugnet sie in Wahrheit der Menschliches und Göttliches vermischenden Willkühr, „die weder den Geist noch das Wort versteht,“ preisgibt. Endlich aber kann der Protestantismus auch die natürliche sich selbst überlassene Vernunft nicht als Norm gelten lassen, um die Wahrheit in der Schrift auszumitteln, und über sie zu entscheiden nach ihren eigenen materialen Prinzipien, denn sie ist in geistlichen Dingen blind und unfähig Form. Conc. p. 579, 822. Sofern die Schrift Gottes Wort ist, kann überhaupt keine ihr fremde und äußerliche, und keine über sie selbst sich stellende Norm ihre Auslegung bestimmen, vielmehr kann die Schrift als

heilige Schrift nur allein sich selbst erklären und muß sich allein durch sich selbst erklären, scriptura sacra est sui ipsius legitimus interpres, wie Gerhard sagt: spiritus sanctus est auctor scripturae principalis summus, ergo est etiam ejusdem interpres authenticus und Quenstädt 1, 137. noch bestimmter, sofern der Geist an die Schrift gebunden ist: non aliunde quam ex ipsa sacra scriptura certa et infallibilis potest haberi interpretatio: scriptura enim vel potius spiritus sanctus in scriptura loquens est sui ipsius legitimus interpres. Die Schrift muß sich selbst auslegen; denn so gewiß auch jedes menschliche Buch zuletzt sich selbst auslegen muß, so gewiß, ja noch viel mehr muß die Bibel vermöge ihres göttlichen Ursprungs und Inhalts sich selbst auslegen, sie kann sich aber auch selbst auslegen, weil ihr Zweck ihre perspicuitas fordert, und dieser Zweck zusammt dem Ursprung nothwendig in sich schließt, daß die Schrift eine in sich zusammenstimmende Einheit der Wahrheit enthalte, vermöge der alles Einzelne aus dem Ganzen sein Licht empfängt. Diese Anschauungsweise des Protestantismus von der Auslegung der Schrift faßt sich zusammen in der Grundregel, dem principium seu fundamentum interpretationis: man müsse die Schrift erklären *secundum analogiam* fidei (ein Ausdruck, der auf die Stelle Röm. 12, 6. sich stützt, worüber zu vergleichen *Luz*, bibl. Herm. p. 78). Der Begriff analogia fidei ist aber von den Protestanten selbst verschieden gefaßt worden, zunächst mehr formal, daß der Sinn jeder einzelnen Stelle mit dem Sinne aller der andern Stellen, die auf denselben Gegenstand sich beziehen, übereinstimmen muß, wie Gerhard sagt: sensus est, quod scripturae interpretatio ea ratione institui ac conformari debeat ut consentiat perpetuae sententiae, quae de unoquoque coelestis doctrinae capite in s. scriptura proponuntur, oder noch allgemeiner: die Harmonie und der Zusammenhang der Bibelstellen, wie *Hollaz:* Harmonia dictorum biblicorum, oder mit Rücksicht zugleich auf die gemeinsame Beziehung aller Lehren auf denselben Zweck und ihre gegenseitige Abhängigkeit von einander *Baumgarten:* nexus quo articuli fidei tam inter se, quam cum fine suo cohaerent, atque inde enata relatio eorundem ad se invicem. Andere bestimmen den Begriff der analogia fidei mehr material als einen gewissen Typus der Lehre, gebildet durch die Grund- und Fundamentalartikel, nach welchen alle andere Aussprüche zu erklären seyen: fundamentales fidei articuli wie Hollaz, oder *Gerhard*: summa quaedam coelestis doctrinae, principalia fidei capita. Endlich wird die formale und materiale Bestimmung auch zusammengefaßt wie von *Buddeus:* capitum fidei praesertim fundamentalium nexus et harmonia, *Carp:* nexus veritatum ad salutem necessariarum. Von dieser Norm nun sagt man, sie sey nichts Anderes, als die Summe der klarsten Stellen der Schrift selbst, wie Gerhard bemerkt: summa quaedam coelestis doctrinae ex apertissimis scripturae locis collecta, noch bestimmter loc. II. de interpret. sc. sacr. §. 58 seq. dogmata cuivis ad salutem scitu necessaria verbis propriis, claris et perspicuis in Scr. proponuntur; ex illis lucem sortiuntur reliqua scripturae loca; etenim ex perspicuis scripturae locis colligitur regula fidei, ad quam reliquorum expositio conformanda, dies in Uebereinstimmung mit der kurzen Andeutung der Apologie Art. 13: juxta regulam h. e. juxta scripturas certas et claras non contra regulam seu contra scripturas interpretari convenit. Ebenso sagt die helv. sec. cp. 2.: illam duntaxat scripturarum interpretationem pro orthodoxa et genuina, quae ex ipsis est petita scripturis (ex ingenio utique ejus linguae in qua sunt scriptae, secundum circumstantias item expensae et pro ratione locorum vel similium vel dissimilium, plurium quoque et clarorum expositae), cum regula fidei et charitatis congruit et ad gloriam Dei hominumque salutem eximie facit. Was die Herstellung dieser analogia fidei aus der Schrift betrifft, so reden die protestantischen Lehrer zwar manchmal so wie wenn dieselbe nur auf einer grammatisch logischen Operation beruhen würde, durch die man die deutlichsten Stellen herausfinde, und daraus gewisse allgemeine Sätze und Hauptbegriffe ableite, die nun eben die Regel der Auslegung bilden würden, auf der andern Seite aber unterscheiden sie doch zwischen der claritas externa et interna, und bestimmen die perspicuitas nicht als eine absoluta, sondern als eine ordinata, sofern die rechten Mittel angewendet werden müssen, um zu

erkennen, was die Schrift sagt, und diese Mittel sind nun, wie aus dem Gesagten schon hervorgeht, nicht nur Grammatik und Logik, die gewöhnlichen Mittel der philologischen Auslegung, sondern wesentlich auch der Besitz des heiligen Geistes, welcher der authenticus interpres seines Wortes ist, *Quenstädt:* requirimus ad scripturae sacrae intelligentiam spiritus sancti illuminationem. Der Sinn dieser Forderung ist aber zunächst häufig nicht der, als ob die Erleuchtung des heiligen Geistes nöthig wäre, um jenes Allgemeine, die Regel für die Auslegung zu finden, und den Zusammenhang des Einzelnen mit ihr zu erkennen, sondern dazu, das Gefundene innerlich zu verstehen und sich persönlich anzueignen. Allein andererseits wird doch auch wieder unverkennbar die richtige Erkenntniß der fundamentalen Wahrheiten der Schrift als solcher und die Einsicht in den Schriftzusammenhang auf die Wirkung des heiligen Geistes im Menschen zurückgeführt. Mit dieser theologischen Auslegung secundum analogiam fidei unter dem Beistand des heiligen Geistes will nun aber der Protestantismus grundsätzlich die philologische nicht ausschließen, sondern er schließt sie ein und setzt sie voraus als die sichere und feste Basis, von der aus erst die theologische entstehen kann, daher schon Luther gesagt hat: wiewohl das Evangelium allein durch den heiligen Geist gekommen ist und täglich kommt, so ist es doch durch das Mittel der Sprachen gekommen, hat dadurch zugenommen, muß dadurch erhalten werden, so lieb uns das Evangelium ist, so hart lasset uns über den Sprachen halten; man vergleiche auch die oben aus der helv. sec. angeführte Stelle, *Quenstädt:* praesupponimus linguae sufficientem cognitionem, *Hollaz:* requiritur notitia idiomatis quo s. scriptura legitur, attenta consideratio phrasium, scopi antecedentium et consequentium, besonders behandeln aber diesen Punkt Melanchthon in seiner Rhetorik, Flacius in seiner Clavis, auch Glassius in seiner philologia sacra (vide unten). Wenn diese Seite der Auslegung weniger ausgeführt wird, so ist zu bedenken, daß das auch der weniger streitige Punkt war, und das kirchlich confessionelle Interesse die sorgfältigere Begründung der theologischen Auslegung näher legte, übrigens werden wir unten noch einmal bei der Frage über die Grenzen und die Sphäre der Auslegung auf die Stelle stoßen, von der aus die Protestanten die Pflicht und die Wichtigkeit einer grammatisch historischen Auslegung mit aller Entschiedenheit ausgesprochen haben. Prüfen wir nun diese Theorie einer theologischen Schriftauslegung, welche der Protestantismus aufgestellt, so wird zuvörderst die Grundvoraussetzung derselben, daß die Bibel die heilige Schrift, die inspirirte Offenbarungsurkunde ist, festbleiben müssen, was wir hier nicht zu begründen haben (cf. den Art. Inspiration); der Geist Gottes ist es also, welcher die biblischen Autoren zu seinen Organen sich angeeignet hat, und durch ihr Wort in der Schrift die Gotteswahrheit ausspricht. Aber ob wir mit der Art und Weise, wie die orthodoxen protestantischen Theologen die Inspiration und den daraus folgenden Karakter der Schrift auffassen, übereinstimmen können, ist eine andere Frage. Wenn der ganze Akt des Schreibens bei allen biblischen Autoren mit allen seinen Momenten „eigentlich bloß mit Ausnahme des Mechanismus des Federzugs“ nur auf die Thätigkeit des heiligen Geistes zurückgeführt wird, und das Resultat die Bibel nun nach Form und Inhalt, und dieser letztere selbst wieder in seinem ganzen Umfang, mithin Sprache und Styl, Dogmatisches, Historisches, Lokales und Temporelles in gleicher Weise den Stempel dieses göttlichen Ursprungs an sich tragen, wahr und richtig seyn soll, wie kann dann bei dieser abstrakt mechanischen und Alles nivellirenden Anschauung von göttlichem Ursprung und Wesen der Bibel noch eine menschlich geschichtliche Betrachtung derselben in Analogie mit andern Schriften, ein grammatisch-historische und historisch-psychologische Auslegung derselben Platz greifen? Die Unnatürlichkeiten, Quälereien und Uebertreibungen der Exegese, welche aus jener überstrengen Voraussetzung hervorgegangen sind, haben klar genug bewiesen, daß man entweder keine grammatisch-historische und historisch-psychologische Auslegung verlangen und durchführen kann, oder jene Voraussetzung aufgeben muß; darin liegt auch der tiefere Grund, warum diese philologische Seite der Auslegung auch in der Theorie von den ältern protestantischen Lehrern weniger ausgebildet worden

ist. Die Lehre von der Inspiration wird daher vielmehr in der Art organisch lebendig construirt werden müssen, daß verschiedene Stufen und Formen des göttlichen Verhaltens zur Entstehung der Schrift (suggestio, directio, permissio, per spiritum, cum et in spiritu, non sine spiritu) noch viel bestimmter, als bisher geschehen ist, neben und mit einander statuirt werden, der menschlichen Freiheit und Individualität so mehr Raum geschafft, und sogar eine von der göttlichen Absicht mit umschlossene (Matth. 10, 29. 30.) ἀσθένεια σαρκὸς der Schrift zugelassen wird, kurz so, daß der Satz: die Bibel ist Gottes Wort und der andere: sie enthält Gottes Wort, zusammenbestehen. Wenn die Inspiration der Schrift ein Dogma ist, so kann sie auch nicht nur die Voraussetzung der Exegese bilden, sondern muß ebensosehr auch ihr Resultat seyn, und soll die Exegese selbst nur so bestimmen, daß sie zum Reize wird, in die Tiefe zu dringen, und zu der nicht nur menschlichen, sondern göttlichen Pflicht der Gewissenhaftigkeit der Auslegung (2 Mos. 3, 5. Jes. 65, 8.), welche die Freiheit und Abhängigkeit durcheinander temperirt und sie verschmilzt. Mit dem Zuwenig der philologischen ist aus dem Uebermaaß jener Voraussetzung der Inspiration bei den Protestanten nothwendig auch ein Zuviel der theologischen gefolgt. Zwar die Grundforderung der Auslegung der Schrift secundum analogiam fidei ist nicht anzufechten, sie ist ja die Consequenz sogar der ächt philologischen Auslegung, wie uns Nitzsch einfach treffend gesagt hat: das Bindungsmittel für die beiden Akte der Auslegung oder für den zwiefachen Auslegungszweck ist die sogenannte Analogie des Glaubens. Die verschiedenen Bestimmungen des Begriffs der analogia fidei sind im Allgemeinen gleichfalls nicht anzufechten, und nur jedenfalls zusammenzufassen, um ihren vollen Begriff zu gewinnen. Der formale Begriff von Glaubensanalogie, daß die Bibel eine durchgängige Harmonie und Einheit, weiter einen innern Zusammenhang der Lehre in einem Geiste und Zwecke enthalte, folgt allerdings unmittelbar aus ihrem Ursprung und Zweck, aber auch „die philologische Ansicht“ kann dies nicht antasten, wenn sie doch auch bei einem menschlichen Schriftsteller und bei wesentlich zusammengehörenden Schriften eine im Ganzen zusammenstimmende Denk- und Anschauungsweise voraussetzt, und davon aus das Einzelne zu erklären sucht (Schleiermacher, Herm. §. 25). Nun kann man aber freilich auch nicht läugnen, daß die Protestanten schon überhaupt diesen Kanon zu streng auf alles Einzelne angewendet und damit der exegetischen Wahrhaftigkeit namentlich im historischen Stoffe zu nahe getreten sind, noch mehr aber ist zu sagen, daß die in der Schrift vorausgesetzte Einheit zu abstrakt und mechanisch gedacht worden ist, als eine solche Gleichartigkeit des Stoffes, bei welcher die zu Tage liegenden Unterschiede am Ende nur als formale und quantitative zugelassen sind, während vielmehr eine unbefangene geschichtliche und dogmatische Anschauung darin zusammentreffen, in der Bibel einen fortschreitenden und sich ergänzenden Organismus verschiedener Stufen und Formen religiöser Lehre und Geschichte zu erkennen, und so das Ineinander eines Gemeinsamen und Individuellen in ihr anzuerkennen. Wenn die moderne Theologie diese Unterschiedlichkeit und Mannigfaltigkeit bis zu cardinalen und absoluten Gegensätzen und Widersprüchen gespannt hat, so ist sie darin nicht einmal streng philologisch und geschichtlich verfahren und zerstört damit die Bibel und ihre Wahrheit (Schleiermacher §. 28). Das Interesse der Philologie und Theologie gleichen sich daher aus in der Forderung, die Bibel biblisch-theologisch auszulegen, d. h. so daß das Ineinander des Gemeinsamen und Individuellen wie bei jedem递Haupttheile der Schrift, so wieder bei jeder einzelnen Schrift und zuletzt bei jeder Stelle organisch fortschreitend bestimmt und angewendet werde. Bleibt auch der Eine Christus das *A* und *Ω*, der terminus a quo und ad quem der ganzen Schrift, so muß er doch überall in ihr wieder in anderer Weise gesucht und gefunden werden. Damit sind wir schon zu etwas Weiterem geführt; die Glaubensanalogie, nach der auszulegen ist, soll material seyn die summa quaedam coelestis doctrinae ex apertissimis locis scripturae collecta. Daß die analogia fidei so auch materiell bestimmt werden muß, und daß sie aus der Bibel selbst hergeholt werden muß und kann, versteht sich nach dem Bisherigen von selbst. Aber es ist von großer

Wichtigkeit, daß man sich über die Art dieser Herleitung klar sey, und diesen materialen Kanon der Auslegung dem Inhalt, Umfang und der Form nach richtig bestimme. Wenn unsere älteren protestantischen Theologen meinten: diese materiale Regel liege ganz unzweideutig klar in der Schrift selbst, und sey als solche von ihnen der Schrift unmittelbar entnommen, so werden wir das nicht für ganz richtig halten können. Jene Auffindung dieser materialen Regel hat doch immerhin ihre besondere innere und äußere Bedingungen und Voraussetzungen, ist sie doch als diese bestimmte, wie die Protestanten sie hinstellten, auch nicht früher erkannt worden, sie beruht also zugleich auf einem bestimmten subjektiven religiösen Standpunkt, auf einer eigenthümlichen Gestaltung der religiösen Erfahrung, wie sie sich allerdings an und mit der Schrift gebildet haben, und nun auch an der Schrift orientiren und mit ihr eben in der Aufstellung der analogia fidei rechtfertigen. Daraus folgt nun, daß die analogia fidei eine subjektive Seite hat, und darum auch eine relativ bewegliche, und durch die Schrift und den Fortschritt der Kirche reformable seyn muß. Die Protestanten haben nun nicht nur dieses subjektive fortschreitende Moment in der Bildung der Glaubensregel nicht deutlich genug erkannt, sondern haben dieselbe auch, eben weil sie das nicht genug erkannten, sofort dogmatisirt; die Glaubensregel, nach der ausgelegt werden sollte, wurde zu einem bestimmten Dogma, einer Reihe von Dogmen, einem formulirten Lehrbegriff, den man als völlig gleich mit der Bibel betrachtete, und da nun dieser Lehrbegriff wieder kein anderer war, als der von der Kirche in ihrem Bekenntniß ausgesprochene, so wurde die Exegese faktisch und praktisch vom Symbole abhängig, es sollte und mußte die Bibel nach dem Kanon des Symbols im Einzelnen ausgelegt werden; damit war die Auslegung nicht nur eine theologische, sondern eine kirchlich-dogmatische. Es wäre ganz einseitig, wenn wir die innere und äußere Nothwendigkeit, die darauf hingetrieben hat, verkennen wollten, und namentlich nicht einsehen wollten, wie in der Bildung des Symbols und seinem Einfluß auf die Exegese nicht nur ein zurückgehender, sondern ein fortschreitender Akt des Protestantismus sich darstellt, und es kann daher mit Recht auch eine confessionelle Exegese, die sich auf denselben Standpunkt stellt, nicht ohne Weiteres angefochten werden, der Mangel ist nur der, daß der Unterschied der Bibel und des Symbols, der exegetischen und dogmatischen Operation, weiter der biblischen Theologie und Dogmatik nicht genug erkannt, und wenigstens in praxi verschüttet wurde, obgleich in der Theorie doch nicht ganz, denn die Theorie vom Verhältniß des Symbols zur Schrift als norma normans und normata, die stets wieder angeregte, wenn auch nicht zum Ziele geführte Frage über die articuli *fundamentales*, beweist sie nicht doch noch die Ahnung des Richtigen und das mahnende Gewissen des protestantischen Prinzips? Sollen wir nun die Wurzel dieses Mangels bezeichnen, so können wir ihn mit Twesten, Nitzsch, Schmid und andern nur darin suchen, daß man das Wesen des religiösen Glaubens nicht genug verstand, das Wissen als Grundlage der Religion betrachtete, und darum die Bibel zu einseitig als den Gesetzescodex einer Lehre aufgefaßt und behandelt hat, als ob die Dogmenbildung nichts wäre, als eine logische Metamorphose des concreten biblischen Stoffes. Wird dagegen erkannt, daß in der Schrift ein Prozeß der Lebensentfaltung, einer göttlichen, menschlichen und göttlich-menschlichen Lebensentfaltung vor unsern Augen sich vollzieht und die Lehre im Zusammenhang mit diesem Lebensprozeß und aus den allgemeinen und individuellen, innern und äußern Motiven, die in ihm liegen, ebendarum selbst als etwas Lebendiges in unmittelbarer und ursprünglicher Weise sich entwickelt, dann sind wir erst in die rechte Weite gestellt, dann ergibt sich ein Unterschied zwischen dem Bibelgeist und Bibelwort, zwischen der allgemeinen Idee der biblischen Wahrheit und ihrer concreten Ausprägung in verschiedenen Stufen und Typen, endlich ein Unterschied zwischen dem Inhalt der Lehre und ihrem Ausdruck — lauter Bedingungen für die Möglichkeit der oben bezeichneten biblisch-theologischen Auslegung und lauter Schranken gegen die Alles gleichmachende und abstrakt verallgemeinernde Einseitigkeit dogmatisirender Auslegung. Die Analogie, nach der auszulegen ist, ist so zunächst die Schriftanalogie, wie sie concret gegeben ist in der

Gliederung und den Knotenpunkten des Schriftorganismus, welche die biblische Theologie in genetischer Weise zu bestimmen hat, so daß diese Schriftanalogie selbst eine in sich mannigfaltige und fortschreitende ist und nur als solche die Regel der Erklärung für das Einzelne. Aber sie ist nur dann richtig bestimmt, wenn auch die Grenzen erkannt werden, innerhalb welcher in der Bibel selbst die religiöse Wahrheit unmittelbar gegeben ist, wenn eingesehen wird, daß die dogmatische Operation, welche das Ganze der göttlichen Wahrheit als System zu begreifen sucht, über das im Wort unmittelbar Gegebene noch hinaus- und zurückgehen, und es unter dem Hinzutritt anderer Funktionen wie der Rücksicht auf die kirchliche Lehrbildung und die religiöse Erfahrung, sowie die Prinzipien der Systembildung durch das allgemeinste synthetisch-analytische Verfahren zur Einheit herstellen muß. — Damit wäre dann auch erst das gesetzt, was man dogmatische Auslegung im engern Sinn zu nennen hätte, wenn man auch noch, wovon nachher, fragen könnte, wie weit sie in die Exegese selbst gehört. Immerhin aber handelt es sich auch darum, eine feste Regel darüber zu gewinnen, was in jener Mannigfaltigkeit der Schrift die allgemeinste und ewige Wahrheit sey, also den Kanon im Kanon festzustellen; denn daraus ergibt sich auch allein die volle Einsicht in die Grenzen, innerhalb deren der Wahrheitsstoff in der Sphäre der biblischen Theologie gegeben ist, auffaßt und behandelt, die Schriftanalogie läßt sich nie nur durch die Exegese selbst herstellen, sondern sie wird immer auch durch eine dogmatische Operation, die den Unterschied der biblischen Theologie und Dogmatik aufzeigt und anwendet, mitbestimmt, und so kann dann erst auch die dogmatische Auslegung über die biblisch-theologische hinausschreitend endgültig (versteht sich relativ) bestimmen, was im Einzelnen das Bleibende und Allgemeine an und in dem Mannigfaltigen und Individuellen ist. In dieser Beziehung läßt sich nun freilich keine absolute Festigkeit und Einstimmigkeit erwarten; die Entscheidung hängt immer zuletzt davon ab, wie der einzelne Dogmatiker das Grundverhältniß des göttlichen und menschlichen Geistes im Wissen und Seyn, wie er Abhängigkeit und Freiheit in der Beziehung auf Gott, wie er Sünde und Gnade, wie er endlich das Verhältniß von Natur und Geist u. s. w. nach dem Gesammtgeiste der Bibel betrachten zu müssen glaubt. Es kann dies aber freilich nicht nur sein individuelles Thun seyn, hierüber Grundsätze zu bilden an der Hand der Schrift, sondern er muß hiebei im Zusammenhang bleiben „mit der laufenden Periode," wie Schleiermacher sagt, genauer mit der Lehrbildung seiner Kirche und ihrer Prinzipien, in die er als abhängiges, empfangendes, wie als selbständiges, fortbildendes Glied einbegriffen ist (cfr. d. Art. Dogmatik). Die Furcht, daß die Exegese so doch eine dogmatisirende, eine falsch abhängige werde, wäre nur in dem Grade gegründet, als man bei ihr über die eben aufgestellten Unterscheidungen wieder hinwegfiele, und das Einzelne nach dem dogmatischen Kanon brevi manu meistern wollte. Freilich wird man eher fürchten, daß die Auslegung so eine antidogmatische, eine falschfreie werden möchte, aber sie würde dies auch doch nur dann, wenn der dogmatische Standpunkt, von dem man ausgeht, sich für einen absolut fertigen ausgeben wollte, wenn man die Bestimmung der Unterschiede, auf die es hier ankommt, als eine abgeschlossene und nicht als eine fortschreitende betrachten und handhaben, und namentlich also auch nicht anerkennen wollte, daß die biblische Theologie auch wieder über der Dogmatik steht, und ihr ein Ideal vorhält, nach welchem sie sich strecken soll, so daß daher gerade aus dem Einzelnsten des Schriftinhalts der Antrieb zum Fortschreiten hervorgehen kann. Je schwieriger nun so im Allgemeinen wie im Einzelnen die Arbeit der rechten Auslegung wird, je schwerer die schmale Straße des Richtigen zu finden, desto wichtiger ist nun auch die vom Protestantismus aufgestellte Forderung, daß der Ausleger von dem heiligen Geist, der die Schrift geschaffen und aus ihr redet, selbst auch getragen und erleuchtet sey, daß er im Elemente der Schrift lebend die innere Gewißheit von ihrer Wahrheit empfange, und von diesem Geist der Wahrheit, der ebenso bindet wie er löst und ebenso löst wie er bindet, auch in seinen wissenschaftlichen Operationen geleitet werde. Diese Forderung ist ja aber auch andererseits nur die höhere Potenz der Forderung der Geistes-

analogie zwischen dem Autor und Ausleger, wie sie auch die rein philologische Ansicht stellen muß, — und so bedarf sie keiner weitern Begründung mehr. Soll das die Achillesferse des Protestantismus seyn, so wird sich fragen, ob diejenigen, die dagegen remonstriren, nicht auch an ihrem Leib, und dem ganzen Leib, ja auch der Seele verwundbar sind; es ist aber in der That nichts Anderes als der Zirkel der Wahrheit, die allein sich selber beweisen kann. Dieser Begründung einer theologischen Auslegung der Schrift, wie wir sie bisher ausgeführt, wird von Seiten derer, welche der menschlichen Vernunft das letzte entscheidende Wort in Beziehung auf die religiöse Wahrheit, also auch in Beziehung auf ihre Ausmittelung aus der Schrift zusprechen zu müssen glauben, entgegengehalten, nicht nur überhaupt, daß sie eine in bestimmten Voraussetzungen gefangene sey, wovon wir nicht mehr weiter zu reden haben, sondern insbesondere noch, daß sie eine inconsequente sey, sofern sie über den im Buchstaben der Bibel gegebenen Inhalt hinausgehe und scheiden wolle zwischen dem wirklich Allgemeinen, allgemein und ewig Gültigen und einem Individuellen und Zeitlichen in der Schrift, mithin doch der Vernunft am Ende mehr als nur regulative Gewalt bei der Auslegung zulasse, theils eine unsichere, weil sie so doch nur ein fließendes, nicht abgeschlossenes, darum auch schwankendes Resultat zu erreichen im Stande sey, über welches Schwanken eben doch nur die Entscheidung der selbstmächtigen mit sich einstimmigen Vernunft über das, was Wahrheit ist, hinauszuhelfen vermöge. Hierauf können wir, ohne uns hier in eine erschöpfende Erörterung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung überhaupt einzulassen, wenigstens das erwiedern: jene behauptete Inconsequenz wäre nur dann in Wahrheit vorhanden, wenn bewiesen werden könnte, daß jene Unterschiede, die in der Bibel statuirt werden, sich nicht wieder aus ihr und mit ihr rechtfertigen lassen, und die Beschränkung, welche durch ein solches kritisches Verfahren dieses und jenes Einzelne erfahren mag, wieder ausgeglichen würde durch eine um so vollere und reinere Affirmation im Ganzen. Von der Unsicherheit sofort, welche bei dieser Bestimmung der Aufgabe der theologischen Schriftauslegung übrig bleiben soll, kann uns diese selbstmächtige in sich einstimmige Vernunft trotz ihrer Versicherungen auch nicht befreien, da sie auf absolute Festigkeit ihrer Prinzipien und Fertigkeit ihrer Resultate mit Recht auch keinen Anspruch machen kann. Dem Selbstvertrauen aber, das sie trotz ihrer eigenen Wandelbarkeit gleichwohl verlangt, weil denn doch am Ende der Lebende Recht haben müsse, wenn er leben und denken wolle, stellen wir Andern mit dem gleichen Rechte den Glauben gegenüber, daß auch die Bibel eine Weltanschauung, und eine in sich vollkommen harmonische Weltanschauung enthalte, welche allerdings auch zu einer erkennbaren und erkannten Wahrheit herausgestaltet werden müsse, aber eben auch nur allmählich und fortschreitend gestaltet werden könne, wie die rein menschliche Wissenschaft; immerhin aber sind wir überzeugt, bereits so viel Wahrheit und Wissenschaft in der Kirche zu besitzen, um damit auch leben und denken zu können, und glauben selbst das, worin die Vernunftwissenschaft etwa im besten Falle einig ist, noch besser zu besitzen, ja es sogar von Haus aus zu besitzen; in Beziehung auf den eigenthümlichen Wahrheitsstoff der Schrift, gegen den die reine Vernunft von ihrem Standpunkt aus noch protestirt, bleiben wir mit der Schrift und Kirche dabei, daß hier das Nichterkennen können oft genug mit einem Nichterkennen wollen der unreinen Vernunft des natürlichen Menschen verbunden ist und das Wissen mit dem Gewissen sich auseinandersetzen muß. Der Protestantismus muß zwar auch festhalten: daß der Weg zur Einheit nur durch die Freiheit gehe, aber diese Freiheit ist ihm nur eine durch den heiligen Geist im Worte fortschreitende. Wir haben nun aber im Bisherigen das Recht und Wesen einer theologischen Bibelauslegung im Unterschied von der rein philologischen Auslegung und in der Beziehung auf sie nur im Ganzen festgestellt, und müssen diese Erörterung nun erst dadurch zum Abschluß bringen, und damit auch das vollkommene Zusammenbestehen der philologischen und theologischen Auslegung vollends in's Licht stellen durch die Erörterung dessen, was wir die Sphäre und die Grenzen der Auslegung nennen. Wenn die Auslegung den Sinn der Schrift zu entnehmen hat, so

wie derselbe im Worte als seinem Ausdruck gegeben ist, so hat sie offenbar zunächst nicht weiter zu gehen als das Wort geht: ausgelegt ist der Text nicht, wenn man weniger heraus nimmt als in ihm liegt, ausgelegt wird er aber auch nicht, wenn man mehr in ihm suchen will als in ihm liegt, und das, was man aus ihm entnehmen will, zuerst in ihn hineinlegt. Gehen wir aus von den Grundsätzen der Hermeneutik, wie sie sonst im Allgemeinen gelten, so dürfte aus dem Worte nur herausgenommen werden, was der Autor in dasselbe gelegt hat, und was er hineingelegt hat in diese bestimmte Worte, kann auch nur ein bestimmter einzelner Gedanke seyn; denn so gewiß man immer nur Eines sagt, kann man auch nur ein Eines und ein Bestimmtes dabei denken und umgekehrt. Was so im Allgemeinen gilt, muß auch von der Bibel gelten, sofern sie in menschlichen Worten zu Menschen redet. Darauf gründet sich der reformatorische Grundsatz, daß jede Stelle nur einen ursprünglichen und eigentlichen Sinn, den unmittelbar aus den Worten fließenden Sinn haben soll, sensus litteralis, auch verbalis, etymologicus schon von den Kirchenvätern und Scholastikern genannt, von den Juden פְּשַׁטָא, das heißt aber nicht, als wären die Worte immer nur eigentlich und nicht auch oft uneigentlich zu nehmen; denn Wortsinn bleibt es in beiden Fällen, sofern aus den Worten und ihrem Zusammenhang erhellt, welches Bestimmte der Schriftsteller mit seinen Worten meint. Nach dem reformatorischen Grundsatz muß auch alle dogmatische Beweisführung von diesem Wortsinn ausgehen; damit haben die Protestanten wenigstens im Prinzip das Recht und die Pflicht der philologischen Auslegung als die Basis und Voraussetzung der theologischen entschieden anerkannt, wenn sie auch die eigentliche Tragweite dieses Prinzips nicht verstanden, noch weniger in der Praxis der Exegese dasselbe zu seiner vollen Wirkung gelangen ließen. Aber wenn auch auf der andern Seite von jeher in der allgemeinen christlichen Kirche der Grundsatz galt, daß der einfache Wortsinn nicht nur das zum Heil der Seelen für den Gläubigen Nothwendige darbiete, sondern auch ausreiche zur Bestimmung der Glaubensregel — was ja schon der Zweck der Schrift als Offenbarungsurkunde schlechthin fordert (daher auch Allegoriker wie Origenes und Swedenborg beistimmen), so hat der Protestantismus doch darin den Forderungen der Hermeneutik erst volle und schon volle Genüge gethan, daß er die richtige Auslegung gar nicht über diesen Wortsinn will hinausschreiten lassen. Freilich hat er sich darum doch die jesuitische Zumuthung nicht gefallen lassen können und müssen, daß er sich auf eine wörtliche Wiederholung der Schriftstellen zu beschränken habe bei'm dogmatischen Gebrauche der Schrift, sondern mit Recht geltend gemacht, daß auch der implicite in den Worten enthaltene Sinn, das Allgemeine, das im Individuellen mit gesetzt ist, eruirt werden müsse; denn auch schon bei jeder menschlichen Schrift ist das Individuelle, was der Schriftsteller sagt und sagen will, aus einem allgemeinen Gedankensystem hervorgegangen, das eben im Einzelnen ebendarum sich mit ausspricht, wenn auch der Autor es nicht selbst unmittelbar im Einzelnen aussprechen will. Aber sofern nun bei der heiligen Schrift der heilige Geist als der principalis auctor galt, und sie ebendarum einen unendlich reichen Inhalt haben muß, glaubte man ihr einen möglichst vielfältigen Sinn andichten zu müssen, und das Recht und die Pflicht zu haben, denselben aus der Schrift zu entheben, näher also sollte in dem Worte der Bibel neben dem Wortsinne noch ein verborgener Untersinn liegen, oder ein mehrfacher tieferer Untersinn, der zwar den menschlichen Autoren der biblischen Schriften nicht immer zum Bewußtseyn gekommen seyn müsse, aber vom heiligen Geist in das Wort gelegt sey. Die Auslegungsweise, welche die Bibel von diesem Gesichtspunkt aus deuten will, ist im Allgemeinen die allegorische, denn schon nach der Wortbedeutung setzt sie voraus, daß etwas Anderes gesagt und etwas Anderes gemeint ist, und zwar so, daß entweder etwas Anderes gemeint seyn soll, als die Worte zunächst zu sagen scheinen, indem die Worte als bildliche Bezeichnung von Gedanken gefaßt werden sollen, deren Schlüssel anderswo als im Wortverstand zu suchen ist, oder daß die Worte neben dem Wortsinne noch einen tieferen weiteren Sinn, oder ein Mehrfaches von solchem tieferen Sinn enthalten sollen, sofern nämlich die Worte selbst als etwas Sinnliches immerhin

auch ein Bildliches sind, und diesem Bildlichen nun eine Weite zuerkannt wird, vermöge der es Verschiedenes zugleich soll bezeichnen können. Freilich ist das Motiv dieser allegorischen Auslegung nicht nur der Respekt vor der Bibel als dem Werk des heiligen Geistes und das Streben, seinen unendlich reichen Inhalt aus der Tiefe herauszuholen gewesen, sondern ebensosehr und oft noch mehr die Absicht, das eigene System in der Bibel wieder zu finden und die Differenz des eigenen Standpunktes mit der Auctorität der Bibel auszugleichen. Die Mehrfachheit des Sinnes ist in verschiedener Weise bestimmt worden, im Allgemeinen aber sollte der allegorische Sinn in der engeren Bedeutung des Wortes, der tieferliegende dogmatische auf Christus und die Kirche gehende Sinn seyn; der tropologische Sinn sollte den sittlich praktischen Gehalt betreffen, und der anagogische sollte auf die jenseitige Welt gehen, dieser dreifache auch oft zusammengefaßt als mystischer Sinn gegenüber vom buchstäblichen. Zur Beurtheilung dieser Auslegungsweise gehen wir um so mehr von den Grundsätzen der Protestanten aus, als sie dieser bis zur Reformation herrschenden allegorischen Auslegung im Prinzip wenigstens den Todesstoß versetzt haben. Obwohl die Protestanten nach dem oben bereits Bemerkten von dem Axiome ausgingen, daß jede Stelle nur Einen ursprünglichen und eigentlichen Sinn haben könne, nämlich den Wortsinn, und damit also die eigentliche allegorische Auslegung verwarfen, so gaben sie doch zu, daß die Worte der Bibel neben dem nächsten Wortsinne noch eine weitere höhere Beziehung haben können, oder genauer, daß der Inhalt der Worte noch auf etwas Weiteres hinweisen könne, was man den mystischen Sinn nannte, sensum mysticum qui non significatur proxime per ipsa verba, sed per rem verbis significatam, wie Manches im Alten Testamente eine typische Bedeutung habe. Manche reden zwar auch wieder von einem zweiten Sinn neben dem Wortsinn, sensus duplex, compositus, zwar nicht aller Stellen, aber doch solcher, in welchen er als intendirt nachzuweisen sey; schon Flacius in seiner Clavis ist nicht ungeneigt dazu. Aber es ist beachtenswerth, daß die meisten älteren protestantischen Theologen diesen weiteren Sinn nicht als einen zweiten besondern Sinn neben dem Wortsinn und unter ihm, der als solcher besonders vom heiligen Geist intendirt und vom Ausleger als solcher zu ermitteln wäre aus diesen Worten, betrachtet wissen wollten, sondern nur als eine Anwendung, accommodatio oder applicatio des Wortsinnes, oder genauer der Sache, die durch die Worte bezeichnet ist, wie dies Hollaz am bündigsten, aber in Uebereinstimmung mit Früheren dahin bestimmt hat: sensus mysticus dicitur, qui non significatur proxime per verba *θεόπνευςα*, sed qui ex re verbis *θεοπνεύςοις* significata fluit atque deducitur; dicitur autem improprie et abusive sensus dicti biblici cum non sit immediatus sensus verborum *θεοπνεύςων*, sed quia Deus per rem aut factum verbis iisdem descriptum, aliam rem aut aliud factum, oculis hominum considerandum sistere voluit, accuratius itaque vocatur sensus litteralis accommodatio seu applicatio mystica, quam sensus scripturae mysticus. Als eigentlicher Sinn ist also vom heiligen Geist nur der Wortsinn intendirt; was aber weiter jene Anwendungen betrifft, so wird unterschieden zwischen accommodationes *innatae*, die in der Sache liegen und vom heiligen Geist intendirt seyen, und illatae, die durch menschliche Willkühr hineingelegt werden, oder wie Calov sagt: accommodatio mystica vel *ἔγγραφος* est et divina, in *scripturis* facta, vel *ἄγραφος* et humana opera instituta; wo also die Schrift selbst im einzelnen Falle darauf hinweist, daß eine solche weitere tiefere Beziehung stattfinde, ist sie vom Ausleger herauszustellen, wo aber nicht, nicht. Diese Regel ist nun freilich, wenn sie streng eingehalten werden soll, zu äußerlich und fast willkürlich, denn warum sollen diese accommodationes immer in der Bibel selbst angezeigt seyn; vielmehr müßte das Vorhandenseyn derselben doch im Karakter der Bibel überhaupt seinen Grund haben, und sie müßten daher auch da aufgesucht werden dürfen, wo sie nicht ausdrücklich angezeigt wären, wofür vom Standpunkt des Protestantismus auch das Beispiel Christi Luk. 24, 27. eine bestimmende Auctorität seyn müßte. Aber der allgemeine Standpunkt, auf den die Protestanten sich bei dieser ganzen Frage gestellt, ist im Ganzen doch gewiß der richtige, wie wir uns

überzeugen werden, indem wir nun die Zuläßigkeit der allegorischen Auslegung selbst im Einzelnen prüfen. Zuvörderst scheint die Voraussetzung einer Mehrsinnigkeit des Bibelwortes schon einfach ausgeschlossen zu werden durch das oben bereits berührte Gesetz, daß der Schreibende immer nur Eines und ein Bestimmtes denken, und darum auch nur Eines mit seinen Worten sagen könne. Man hat dagegen eingewendet: die Allegorie sey nicht abzufertigen mit dem allgemeinen Satze, daß jede Rede nur Einen Sinn habe, weil doch jede Anspielung ein zweiter Sinn sey, und wer diese nicht mit auffasse, die Rede und den Zusammenhang nicht vollständig gefaßt habe. Dies ist nun freilich ganz richtig; es kann natürlich in die Hauptgedankenreihe eine leicht anzuregende Nebenvorstellung mit verflochten werden, so gewiß nach Schleiermachers Ausdruck die ganze Welt im Menschen ideal gesetzt und daher nun auch, wenn gleich als dunkles Schattenbild gedacht, genauer mitgedacht wird, und so gewiß es einen Parallelismus verschiedener Sphären und Reihen im Großen und Kleinen gibt, so daß das Eine auf ein Anderes hinweist und hinweisen kann. Hiebei bleibt aber immerhin die Regel, daß die Rede selbst darauf hinführt durch den Karakter und die Wahl der Worte, und den Zusammenhang; dies ist noch nicht die Mehrheit des Sinnes sowie die allegorische Deutung sie voraussetzt. Auch darum handelt es sich dabei nicht, daß die Worte mit dem Einzelnen Individuellen, das sie aussagen, auch ein Allgemeines zugleich ausdrücken, in dem oben schon besprochenen Sinne; denn da dieser Untersinn dann nur ein allgemeiner und idealer ist, so kann er in Wahrheit nicht als zweiter Sinn in der Art des Wortsinnes betrachtet werden, weil dieser immer ein indivueller ist. Und dieses Allgemeine, das in und mit dem Individuellen ausgesagt wird, muß eben darum auch in der Seele des Schreibenden nicht nothwendig als ein bewußtes und vollkommen bewußtes gelegen haben, ja es ist sogar vielmehr gerade bei den genialsten menschlichen Produktionen, das Reden und Schreiben weit mehr ein instinktartiges als ein bewußt berechnetes, und die Redenden und Schreibenden vermögen selbst nicht die ganze Tragweite der großen Gedanken, die aus der Seele aufsteigend in ihre Worte sich ergießen, zu überschauen. Wir überschreiten daher auch bei den biblischen Autoren die Analogie noch nicht schlechthin, und machen sie noch nicht zu bloßen Maschinen des sie beherrschenden göttlichen Geistes, wenn wir sagen, daß die göttliche Wahrheit, welche sie aussprechen, ihr individuelles Bewußtseyn weit überrage, und während in ihr persönliches Bewußtseyn nur eine Seite derselben hereinfalle, durch die Worte, in welcher sie dieselbe individuell aussprechen, in eine unendliche Tiefe und Weite hinausweise. Wenn wir daher die biblischen Autoren von diesem Gesichtspunkt auslegen, sind wir noch keine Allegoriker. Das Gesagte findet seine besondre Anwendung auf das, was man die typische Deutung der Bibel nennt. Im Allgemeinen ist der Satz nicht anzufechten, daß, indem eine Idee, eine Grundwahrheit und ein Grundfaktum in verschiedenen organisch zusammenhängenden und fortschreitenden Stufen sich darstellt und verwirklicht, die eine Form auf die andere, die niedere Stufe auf die höhere „vermöge des Gesetzes der Aehnlichkeit und Entwicklung“ hinüberweise; dies ist bei dem Alten Testament durch seine aitiologische und teleologische Einheit mit dem Neuen von selbst gegeben, und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das im Alten Testament Enthaltene außer seiner nächsten Beziehung auf die Gegenwart, und die niedere Stufe auch eine Vorbedeutung habe auf die Zukunft, auf die höhere Stufe, die aus der niedern hervorkeimt (vgl. d. Art. Typus u. Typologie). Falsch ist es nun allerdings, wenn man voraussetzen will, „daß die typische Beziehung Gedanke und Intentionsthatsache im Autor gewesen“ (Luz), aber das behaupten ja auch die wahren Allegoriker eigentlich nicht; diese Annahme ist aber nach dem vorhin Gesagten um so weniger nothwendig, da diese weitergehenden Beziehungen vielmehr in der Sache, in dem Objekt, und seinem tieferliegenden Hintergrund wurzeln. So lange man nun diese Beziehungen nur hier aufsucht, überschreitet man das Recht und die Pflicht einer historisch-psychologischen, sofort biblisch-theologischen und dogmatischen Auslegung der Bibel noch nicht, der Irrthum und das verwerfliche Unwesen des Allegorisirens beginnt erst dann, wenn einmal die typische Deu-

tung nicht ausgeht vom Zusammenhang der Schrift selbst und den in ihr klar zu Tage tretenden Grundideen, also nicht secundum analogiam scripturae ist, und zwar näher sowohl in dem, was von tieferen Beziehungen man in der Schrift sucht, als wo, in welchen wesentlichen Theilen der Schrift man sie sucht. Man darf also von keinem Gedankensystem ausgehen, das in der Schrift selbst keinen Grund hat und den Zusammenhang der Schrift selbst überschreitet, man darf ferner diese tieferliegenden Beziehungen nur da in der Schrift suchen, wo die Schrift selbst darauf hinweist und fordert, sie aufzusuchen. Bei gewissen Institutionen, Personen und lehrhaften Aussprüchen des Alten Testaments bringt es die Stellung, die sie im Ganzen der alttestamentlichen Lebens- und Lehrentwicklung haben, mit sich, daß sie durch dieses Ganze hindurch, das seine *πλήρωσις* im Neuen Testament findet, auch eine vorbedeutende Beziehung auf das Neutestamentliche haben, während dagegen bei Anderem seine ganze Stellung und Bedeutung es mit sich bringt, daß es nicht weiter deutet und deuten soll; in diesem Sinne gefaßt, behält die alte Unterscheidung zwischen den accommodationes innatae et illatae, *ἔγγραφοι* et *ἄγραφοι* ihre wohlberechtigte Wahrheit. Weiter sodann folgt es aus dem Wesen des Typus nothwendig, daß diese weitergehenden Beziehungen nur einen allgemein repräsentativen Karakter haben können, nur gewisse allgemeine Grundformen betreffen, die durch das organische Band einer allgemeinen Idee zusammengehalten und durch sie bewahrheitet sind: je isolirter, je atomistischer diese Beziehungen, die man finden will, sich darstellen, desto gewisser sind sie falsch, illatae non innatae, und ebenso je concreter, individueller, localer, temporeller sie seyn sollen, desto weniger sind sie möglich, wenn gleich die Grenzlinie hier eine fließende seyn wird. Dies führt uns nun von selbst auf den eigentlichen und tiefsten Sitz der Falschheit der allegorischen Deutung, daß sie die tieferen Beziehungen aus den Worten schöpft und nicht aus der Sache, daß sie ebendarum dieselben als einen mehrfachen speziellen Sinn der Worte betrachtet und aus den Worten herausholen will nicht als accommodatio sensus litteralis, oder als sensus qui ex re verbis significata fluit. Gerade je isolirter, individueller, spezieller, persönlicher, örtlicher, zeitlicher diese Beziehungen seyn sollen, desto weniger können sie von der Sache aus, bestimmter aus der geschichtlich wirklichen und wirksamen Idee, aus dem lebendigen Geiste der Bibel gefunden werden, desto mehr müssen sie aus den Worten herausgeklaubt oder sie hineingedeutet werden. Wenn sonst überall die Worte eines gegebenen Textes als etwas Individuelles, Sinnliches betrachtet werden, das auf ein bestimmtes Einzelnes im Gedanken bezogen es ausspricht, und eben nur in dieser bestimmten Beziehung und Beschränkung es ausspricht, und wenn sonst überall diese Worte ihr Licht zum Verständniß erhalten von dem allgemeinen Gedanken- und Sprach-System, dem sie geschichtlich angehören, und weiter dem concreten Zusammenhang, aus dem sie unmittelbar lebendig hervorgehen, so hebt die allegorische Auslegung, indem sie ein mehrfaches Specielles als in den Worten zugleich ausgedrückt voraussetzt, jene bestimmte individuelle Beziehung der Worte und das Band, das sie zusammenhält mit dem gegebenen Gedanken und Sprachsystem und weiter dem concreten Zusammenhang der Rede, relativ auf, so daß sie gleichsam zwischen Himmel und Erde in der Luft schweben, oder auch mit einem Fuße auf der Erde stehen und mit dem andern in der Luft schweben; sie färbt so zu sagen die abgebleichte sinnliche Natur des Wortes auf, erweitert, verallgemeinert ihren bildlichen Karakter und schafft eine eigenthümliche Symbolik der Sprache, mittelst welcher sie dann in den einzelnen Worten den tiefern Sinn aufsucht, in Wahrheit aber einen anderswoher gegebenen Sinn in sie hineinträgt, der mit den Worten nur durch das schwache Band einer gewissen bildlichen Analogie zusammenhängt; eben weil die Allegorie nach Melanchthons treffendem Ausdruck perpetua metaphora ist, kann schon gar keine so genaue Congruenz der Worte mit dem hineingelegten Gedanken stattfinden. Wenn aber dieses Verfahren nicht die absolute Willkür seyn soll, wenn es irgend noch Auslegung seyn will, so müßte jene Symbolik der Sprache systematisirt, und ein allegorischer Sprachcodex aufgestellt werden: was haben aber die Allegoriker ein Philo, die Rabbinen, Origenes, Sweden-

borg dafür geleistet? die *κάνονες καὶ νόμοι τῆς ἀλληγορίας*, die Philo aufstellt, die Middoth der Rabbinen gehen weit mehr auf das Sachliche, als auf das Sprachliche und den Zusammenhang von beidem; ebensowenig hat Swedenborg aus der Idee der Correspondenz der unsichtbaren und sichtbaren Welt wirklich ein vollständiges allegorisches Sprachsystem abgeleitet, vermöge dessen man einsehen könnte, warum dieses gerade das Gute und jenes das Wahre bedeute (etwas der Art scheint zu bezwecken *Oegger*, dictionaire de la langue de la nature. Paris 1831). So wie die allegorische Deutung aber mit den Worten in der Regel umgeht, ist dieselbe ein willkürliches, in einzelnen Fällen immerhin geistreiches, in den allermeisten aber geist- und geschmackloses Spielen mit den Worten, in welcher Beziehung daher Steudel gegen Olshausen treffend bemerkt hat: es ist ein bedauerlicher Mißgriff, wenn aus der Sprache heraus das geschöpft werden will, was aus der Sache selbst zu schöpfen ist. Aber freilich der Sache, die fest und deutlich genug in der Bibel sich ausspricht, kann man nicht so leicht eine Nase nach Willkür drehen, wie den Worten. Aber nicht nur durch diese Willkür ihres Verfahrens wird die allegorische Auslegung gerichtet, sondern auch durch die fatalen Folgen, welche sie für die Bedeutung der Bibel als Offenbarungsurkunde haben muß, und durch die Wunden, die sie dem geschichtlichen Karakter der Bibel und einer naturgemäßen Ansicht von ihrem Ursprung und Wesen schlägt. Wie kann es anders seyn, als daß durch diese Unterordnung des grammatisch-historischen Sinnes unter den höhern, beziehungsweise die Verdrängung des erstern durch den zweiten alle Sicherheit des Schriftverständnisses aufgehoben und so der Zweck der Offenbarung vereitelt wird? Und was für eine monströse Vorstellung erhalten wir vom Ursprung der Bibel und ihren menschlichen Verfassern bei der Voraussetzung eines mehrfachen speziellen Schriftsinnes? Der heil. Geist spräche dann nicht in den menschlichen Organen, und aus ihnen, sondern durch sie hindurch, oder noch genauer, er spräche theils in ihnen und durch sie im Wortsinn, er spräche aber zugleich selbst für sich im tiefern Sinn, aber doch auch wieder mit ihren Worten. Wie soll mit diesem monströsen Doppelsprechen noch irgend eine wahrhaft menschliche, psychologische und geschichtliche Vermittlung bei'm Ursprung der Bibel vereinbar seyn? Würde damit nicht die Bibel zum völligen und unerträglichen Wunder und Räthsel gemacht? Allein die allegorische Bibeldeutung könnte als das letzte und unumstößliche Bollwerk ihrer Berechtigung noch den Satz hinstellen, daß die Bibel als Gottes Wort einen unendlich reichen Inhalt habe, welcher in den tausenderlei einzelnen Veranlassungen der Weltgeschichte und nicht immer nur durch den Wortsinn hindurch zu Tage trete, und daß nun dieser unendlich tiefe Sinn als auch vom heiligen Geist durch das Wort intendirt zu betrachten, eben darum gewiß auch durch die Auslegung hervorzuholen und in seinem allgemeinen Wesen festzustellen sey. Diese Argumentation, wenn auch nicht immer ausdrücklich ausgesprochen, liegt doch eigentlich stillschweigend der allegorischen Auslegung als Voraussetzung zu Grunde; gleichwohl beruht sie auf wesentlichen Verwechslungen, oder einem wesentlichen Mangel von Unterscheidung. Wir sagen dagegen: es ist ein Unterschied zwischen Intention und Intention, und zwischen Auslegung im strengen Sinn des Wortes und Anwendung. Die heilige Schrift soll nach dem Willen des Geistes, der sie geschaffen, Norm und Quelle der religiösen Wahrheit seyn, und sofern sie dies seyn soll, hat der Geist ihre Auslegung im eigentlichen Sinn, ihre philologische und theologische Auslegung intendirt. Die Schrift ist aber auch Gnadenmittel, pabulum mentis christianae und erzeugt als solches, befruchtet und leitet das religiöse Leben und mit ihm die religiöse Erkenntniß überhaupt; in dieser Beziehung kommt ihr nun ein unendlicher Gehalt der Anwendbarkeit zu, und der heilige Geist wirkt dafür in der mannigfaltigsten Weise mit dem Worte und durch dasselbe, und indem so die Wirksamkeit des Geistes durch das Wort zusammengreift mit der speziellen, und speziellsten Providenz und die Menschen dem Worte zuführt, und das Wort den Menschen, und es ihnen bedeutsam und wichtig macht, kann der Edelstein des göttlichen Wortes die mannigfaltigsten Lichter in die Seele hineinwerfen, die menschlich angesehen ganz zufällig mit diesem Worte oder

seinen einzelnen Theilen zusammenhängen, göttlich angesehen aber auch von der Absicht und Kraft des Geistes umspannt sind, welcher in dieser Beziehung freiwaltet mit dem Worte, das er selbst geschaffen. Aber so reich und frei nun diese Anwendung, um so strenger muß dafür die Auslegung seyn, weil durch die Auslegung die allgemeine Norm und Regel der Wahrheit aus der Schrift hergestellt werden muß, welche auch die Anwendung in all ihrer Freiheit nicht überschreiten darf. Wie die allegorische Deutung der Bibel diesen Unterschied von Auslegung und Anwendung verschüttet hat, so hat sie überhaupt, sofern sie das Kindesalter und die Jugendperiode der Auslegungskunst repräsentirt, alle die verschiedenen Elemente und Formen der Schriftauslegung und Anwendung in bunter Mischung und verworrener Gährung in sich gehegt, welche die mündig gewordene Hermeneutik streng von einander unterscheiden und als unterschieden auf einander beziehen muß; da sie aber nur dieser chaotischen und elementarischen Vermischung ihr Daseyn verdankt, so muß sie mit der wissenschaftlichen Lösung dieser Vermischung auch ihre Existenz verlieren, und der wissenschaftliche Schein von Berechtigung, welchen sie etwa sich noch geben könnte, könnte daher auch nur ein Beweis seyn, daß die Theorie der Auslegung noch nicht nach allen Seiten hin vollendet, noch mit einem Mangel behaftet sey.

Wir haben nun durch die Kritik der allegorischen Auslegung die Sphäre und Grenze der Auslegung festgestellt wesentlich im Interesse der philologischen Schriftauslegung und der Zusammenstimmung der theologischen mit ihr, man kann nun aber in Beziehung auf die Grenzen der Auslegnng überhaupt noch fragen, wie weit auch die theologische Schriftauslegung eben als Auslegung zu gehen habe. Wie die philologische Erklärung der Bibel in die biblisch-theologische übergeht, welche das Einzelne nach der Schriftanalogie, vom Standpunkt der biblischen Theologie, der Mannigfaltigkeit der Stufen und Lehrtypen in der Bibel aus erklärt, — haben wir oben gesehen, aber auch gefunden, wie zuletzt für die Theologen die Aufgabe entsteht, auch das Mannigfaltige und Unterschiedene der biblischen Theologie noch auf eine letzte Einheit und Gleichheit zurückzuführen in einem System der religiösen Wahrheit. Man könnte nun fragen, ob dies auch noch Auslegung der Schrift sey, und zunächst geneigt seyn, dies zu bejahen; sofern nämlich das System doch die Wahrheit wiedergeben soll, welche in der Bibel niedergelegt ist, scheint die Bildung dieses Systems nur ein letzter abschließender Akt der Auslegung zu seyn, um so mehr da die Systembildung formell betrachtet auch nur ein synthetisch-analytisches Verfahren seyn kann, wie es in ihrer Art auch die Erklärung der Bibel im Einzelnen ist. Allein genauer angesehen verhält es sich doch anders. In der Bildung des theologischen Systems wirken, was wir hier nicht näher zu begründen haben, noch andre Faktoren mit, als die in der Exegese wirksamen, und dann ist auch das exegetische und das systembildende Verfahren bei aller Verwandtschaft im Allgemeinen doch darin deutlich verschieden, daß, wie oben schon bemerkt worden, in der Exegese das Allgemeine und Gemeinsame auf das Einzelne für den Zweck des Verständnisses bezogen wird, in der Systembildung aber das Einzelne auf das Ganze, das aus ihm hergestellt wird, mithin die Synthesis vorherrscht; das letztere ist also eigentlich nicht mehr Auslegung, sondern Anwendung, wissenschaftliche Anwendung. Aber wenn das auch von selbst klar seyn mag, daß die Exegese als solche es immer nur mit dem Einzelnen zu thun hat, so kann man doch noch fragen, wie weit dabei die Aufeinanderbeziehung des Allgemeinen und des Einzelnen, das zum Verständniß nothwendig ist, fortzugehen habe, bestimmter ausgedrückt, ob es dem Exegeten als solchem zukomme, den allgemeinsten dogmatischen Gehalt einer Stelle und ihre Bedeutung im System zu erörtern. Dies ist streng genommen zu verneinen. Der Dogmatiker allerdings hat die einzelne Stelle in jenem Sinn und Interesse anzusehen, — und das ist es, was wir dogmatische Auslegung nennen, welche an das Resultat der philologischen und biblisch-theologischen Auslegung anknüpft, und so die einzelne Stelle in das Ganze, das System hereinarbeitet, der Exegete aber als solcher sollte mit dieser dogmatischen Auslegung um so weniger zu thun

haben, da sie zugleich Anwendung ist. Bei dem innern Zusammenhang und der Wechselwirkung dieser philologischen, biblisch-theologischen und der dogmatischen Auslegung kann es natürlich nicht verwehrt seyn, daß einerseits innerhalb der systematischen Theologie andrerseits innerhalb der Exegese dieses dreifache Geschäft vollzogen werde, immerhin aber muß man sich dessen klar bewußt bleiben, daß es etwas Verschiedenes, Auseinanderzuhaltendes ist; sonst ist man in Gefahr, die Exegese zu einer falsch dogmatisirenden zu machen, oder die Dogmatik in Exegese zu verwandeln, dort das Individuelle im Gemeinsamen und Allgemeinen, hier das Allgemeine und Gemeinsame im Individuellen zu verlieren, philologische und theologische Auslegung zu verschütten, und aus der Auslegung eine Einlegung zu machen. Wie es nun die eigentliche Auslegung nicht mehr mit der wissenschaftlichen Anwendung zu thun hat, so auch nicht mit der praktischen Anwendung auf das Leben und mit ihren allgemeinen Regeln. Dieser Anwendung dient jedoch auch die sogenannte praktische oder populäre Bibelauslegung, und insofern könnte von der Hermeneutik gefordert werden, sich wenigstens auf diesen Punkt noch einzulassen; die Grundsätze dafür ergeben sich aber aus dem Bisherigen von selbst, daß nämlich die praktisch-populäre Bibelauslegung von den Resultaten der wissenschaftlichen als ihrer festen Grundlage ausgehen muß, und daß sie, sofern sie zugleich Anwendung ist, die Freiheit, die sie nach dieser Seite hin hat, als eine pneumatische nur walten lassen darf als eine solche, die an die analogia scripturae und fidei gebunden ist. Es könnte übrigens diese praktisch populäre Bibelauslegung auch zu der Lehre von der Darstellung des Sinnes gerechnet werden, sofern eben von den Resultaten der wissenschaftlichen Exegese ausgegangen werden muß und dieselben dem allgemeinen Verständniß zugänglich gemacht werden sollen. Sofern es sich weiter um die anwendende Ausmittlung und Darstellung des Bibelinhaltes für den kirchlichen Gebrauch handelt, ist es die Sache der Homiletik und Catechetik, die Regeln aufzustellen.

Wir haben bisher von der biblischen Hermeneutik im Allgemeinen gehandelt und nur beiläufig darauf Rücksicht genommen, daß die Bibel, als die heilige Schrift, zwar eine Reihe im Ganzen gleichartiger einzelner Schriften enthält, andrerseits aber denn doch diese wieder unter sich bei aller Gleichheit im Ganzen und Großen vielfach verschieden sind. Die allgemeinen Grundsätze der biblischen Hermeneutik müssen nun durch diesen Unterschied des Karakters der einzelnen biblischen Schriften eine nähere Bestimmung erhalten, daher man von einer Specialhermeneutik der biblischen Schriften redet. Dieser Unterschied stellt sich theils als ein Stufenverhältniß im großen Ganzen wie auch wieder im Einzelnen, theils als ein Artsverhältniß, als der Unterschied alttestamentlicher und neutestamentlicher Schriften, und in diesen beiden Hauptsphären der Unterschied von historischen und doktrinalen Schriften, in mannigfacher Gestalt und Kreuzung. Von großer Wichtigkeit ist es nun in dieser Hinsicht vor Allem, die Grundsätze für die Auslegung des Alten Testaments zuvörderst im Allgemeinen richtig zu bestimmen, sofern dasselbe grammatisch-historisch und theologisch ausgelegt werden soll. Wie hier der philologischen Auslegung die Forderung einer theologischen secundum analogiam scripturae et fidei an die Seite treten muß, damit nicht in der geschichtlichen Gestalt der ewige Gehalt verläugnet und das Alte Testament in „morgenländischen Dunst“ aufgelöst werde — so der theologischen Auslegung die Forderung der philologischen; oder es ist wichtig, daß die analogia scripturae nicht in abstrakt-mechanischer, sondern in organisch-genetischer Weise zur Wirkung komme, der Unterschied und die Einheit des Alten und Neuen Testaments in die richtigen Grenzen eingeführt, und so insbesondere die immanente Beziehung des Alten Testaments auf sich selbst, und seine transeunte auf das Neue Testament als seine Erfüllung in das rechte Verhältniß, weil sonst die Gefahr einer dogmatisirenden Auslegung, einer Hinüberdeutung des Alten Testaments auf den neutestamentlichen Standpunkt, wodurch die bestimmte Begrenzung des geschichtlichen Sinnes des Alten Testaments aufgehoben wird, nahe genug liegt, vgl. Oehler, Prolegomena zur alttestamentlichen Theologie. Andrerseits ergibt sich aus dem Grundverhältniß des N. T. zum A.-T., wornach

es die πλήρωσις des Alten Bundes darstellt, auch die Verpflichtung für eine gründliche, philologische und theologische Auslegung des N. T., das N. T. auch in seinem innern und äußern Zusammenhang mit dem A. T., aus den Keimen desselben, aus dem „alttestamentlichen Hintergrund“ zu deuten, in welcher Beziehung noch viel an der neutestamentlichen Exegese zu vermissen ist, da man nicht zu viel damit sagen wird, daß die Hälfte der Fehler dieser Exegese aus diesem Mangel zu erklären ist. Neben dieser Längentheilung der Bibel kommt aber für die Hermeneutik auch die Quertheilung in verschiedene Klassen des biblischen Schriftthums wesentlich in Betracht. Was nun dabei zuvörderst die historischen Schriften des Alten und Neuen Testaments betrifft, so berührt sich in dem geschichtlichen Stoffe dieser Schriften die Hermeneutik mit der höheren Kritik, weil es sich neben der rein exegetischen Frage, was berichtet ist, um die historische handelt, ob das, was berichtet ist, auch so geschehen sey, wie es berichtet wird, ob dem Erzählten geschichtliche Wahrheit zukomme; streng genommen gehören die Grundsätze der Kritik nicht in die Hermeneutik, wenn gleich dieselben bei der Gemeinsamkeit des Stoffes wesentlich zusammengreifen; man vergleiche darüber Lutz, bibl. Hermeneutik, wo aber festere, prinzipielle Begründung zum Theil sehr mangelt. Unter den übrigen Schriften führt der durchaus eigenthümliche Karakter der prophetischen auch ganz besondere Modifikationen der allgemeinen Auslegungsgrundsätze mit sich. Das Verhältniß, in welches hier göttliche Mittheilung und menschliches Empfangen, Freiheit und Nothwendigkeit, Gegenwart und Zukunft, Natur und Geist, Bild und Sache treten, macht ihre Auslegung zum schwersten Theile der Exegese und gleichsam zum Probierstein der richtigen Bestimmung ihrer Grundsätze, und der richtigen Anwendung derselben cf. d. Art. Prophetismus.

b) Nachdem wir die Hauptgesichtspunkte für den ersten Haupttheil der Hermeneutik, die Auslegung als Ausmittlung des Sinnes festgestellt, wäre nun auch über den zweiten freilich weniger wichtigen Theil, die Darstellung des Sinnes an Andere, Einiges zu sagen. Die Hauptformen dieser Darstellung sind der Natur der Sache nach die Uebersetzung, die Paraphrase und der Commentar. Die Uebersetzung ist die unmittelbarste Reproduktion einer Schrift in einer andern Sprache, sofern der fremde Autor nun gewissermaßen als in dieser andern Sprache selbst redend erscheint und erscheinen muß; darin liegt unmittelbar die Pflicht der Treue der Uebersetzung. Da es aber eine andere Sprache ist als die eigene, in welcher der Uebersetzer den Autor reden läßt, jede Sprache aber ihren durchaus eigenthümlichen Karakter hat, und bei der Uebersetzung der Autor möglichst so, wie wenn er in fremder, als der eigenen Sprache reden würde, erscheinen soll, so muß der Uebersetzer auch den Genius der Sprache, in die er übersetzt, möglichst respektiren, darin liegt die Freiheit der Uebersetzung, welche mit der Treue sich ausgleichen muß. Die Uebersetzung kann und soll kein Daguerrotyp des Urtexts, sondern ein künstlerisch gestaltetes Nachbild desselben seyn. Die Uebersetzung der Bibel insbesondere hat ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten, die nicht nur in der Tiefe und Größe des Gegenstandes liegen, sondern auch darin, daß ihre Ursprache eine vom Geiste beseelte ist; wenn nun dieser göttlich geistige Hauch in der Uebersetzung in eine fremde Sprache nicht auch mit heraustritt, ist es keine Uebersetzung der Bibel und es begreift sich daraus, daß wahre Bibelübersetzungen eben nicht nur gemacht werden können, so gewiß sie die treueste Arbeit voraussetzen, sondern sich selbst machen müssen und um so mehr sich selbst machen müssen, wenn durch sie die Bibel zu einem heiligen Gemeingut Vieler werden soll und daß sie daher in ihrer Entstehung wesentlich auch von religiösen Impulsen getragen seyn müssen. Der Uebersetzung zunächst steht das, was man Paraphrase oder Umschreibung nennt, welche den Text nicht nur einfach übersetzt, sondern durch eingeschobene Worte, die dasselbe noch deutlicher sagen und den Zusammenhang der Rede vervollständigen sollen, ihn dem Verständniß näher rücken will. Erasmus, selbst ein Muster in der Bibelparaphrase, beschreibt sie einfach so: hiantia committere, abrupta mollire, involuta evolvere —— sic aliter dicere ut non dicas alia. Es ist klar, wie leicht hier, und bei der Bibel noch viel mehr, die Absicht der Deutlichkeit in die Gefahr leerer

Tautologie oder der Abschwächung des Textes führt, daher der Werth derselben, namentlich als besonderer Schriften, ein ziemlich zweifelhafter ist. Die dritte Form ist der Commentar. Während die Uebersetzung und Paraphrase voraussetzt, daß der Uebersetzende und Umschreibende den Prozeß der Auslegung für sich durchgemacht haben, und in jenen nur das Resultat darbieten, vollzieht der Ausleger jenen Prozeß im Commentar vor den Augen des Lesers selbst, und bringt das Resultat, das Verständniß des Textes, durch seine Operationen selbst hervor. In unvollständiger Weise geschieht dies in den Scholien, kurze, vereinzelte Bemerkungen, die das Wichtigste und Schwierigste des Textes erläutern sollen, und daher mehr resultatweise als begründend verfahren, gleichwohl aber mit dem Texte fortlaufen; über das Wesen der Glossen, als dem Texte selbst beigeschriebener, sachlicher und sprachlicher Erläuterungen, cf. den Art. Glosse. Die Scholienmethode ist wegen ihrer Unvollständigkeit mehr und mehr abgekommen. Der Commentar dagegen ist die Vollziehung der vollständigen Arbeit der Auslegung vor den Augen des Lesers durch alle die Hülfsmittel und den Prozeß, welche die Auslegung überhaupt fordert, mit dem Zwecke den Text fortschreitend zum vollen Verständniß zu bringen. Die beste Methode für den Bibelcommentar ist die genetische, welche die verschiedenen möglichen Erklärungen so wie sie auch geschichtlich repräsentirt sind, auftreten läßt und aus ihrem Widerspruch und ihrer gegenseitigen Ergänzung die sichere und volle Erklärung zu gewinnen sucht. Der gesunde Takt läßt den Ausleger das Richtige unter den verschiedenen, oft auch zweifelhaften Möglichkeiten treffen, obwohl er es dann auch aus dem Texte zu begründen hat; der gute Geschmack des Auslegers beweist sich nicht nur materiell in der Vermeidung des Verkehrten, Unnatürlichen und Maßlosen in der Sinnbestimmung, sondern auch formal in der maßhaltenden und gleichmäßigen Anwendung und Geltendmachung aller Elemente und Faktoren einer wissenschaftlich geregelten Auslegung.

3) Geschichte der Bibelauslegung und ihrer Theorie.

Man vergleiche über die ältere Zeit namentlich *Rosenmüller*, historia interpretationis libr. sacror. in ecclesia christiana 1795—1812, über die Zeit seit der Reformation Meyer, Geschichte der Bibelerklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften, 1802, 5 Bde., beides mehr Materialiensammlung, — und den trefflichen Ueberblick der ganzen Geschichte von Reuß in s. Geschichte der heiligen Schrift des Neuen Testaments. 2. Ausg. 1853.

Von Auslegung der Bibel konnte natürlich erst die Rede seyn, wenn die Bibel oder ein wesentlicher Theil von ihr, wie also zuerst das Alte Testament als heilige Schrift abgeschlossen war und so für den Glauben feststand, und das religiöse Leben des Volkes, in dessen Mitte sie entstand, fortan begleitete und bestimmte, noch mehr aber mußte das Interesse für die Auslegung der Bibel steigen, wenn die Gestaltung des Lebens überhaupt eine andere Wendung nahm, und insbesondere die geistige Bildung sich veränderte und einen von der früheren Stufe verschiedenen Karakter annahm. Der Unterschied der Gegenwart von der Vergangenheit, wie sie in den heiligen Urkunden sich darstellt, die Verschiedenheit des geistigen Standpunktes und des Gesichtskreises der spätern Zeit von dem der frühern zusammen mit der überlieferten Auktorität der heiligen Urkunden treibt zur Ausgleichung durch Auslegung, welche den Inhalt der Urkunde zu der Gegenwart herüberzuziehen, oder das Leben der Gegenwart in die Vergangenheit hineinzulegen sich bemüht, — wie wir dies nun wirklich bei den palästinensischen und alexandrinischen Juden finden. Vermöge des gesetzlichen Geistes, der sich nach dem Exile unter den palästinensischen Juden entwickelte, gewannen die im Laufe der Zeit entstandenen und sich erweiternden Zusätze zum geschriebenen Gesetze eine immer größere Bedeutung, und es war nun begreiflich, daß man die Uebereinstimmung dieser gesetzlichen Ueberlieferung mit dem geschriebenen Gesetze aus dem Texte nachzuweisen suchte — dies der Gegenstand der sogenannten halachischen Exegese, cf. Hirschfeld, die halachische Exegese, Berlin 1840, Frankel, Vorstudien zu den LXX Leipzig 1841 ꝛc. Ebenso steigerten die Zeitverhältnisse auch im jüdischen Volke, diesem l'homme d'avenir, das Interesse für die Zukunft, auf welche es durch die Weissagung hingewiesen war, und so „spürte man im

Texte der Schrift, als einer vieldeutigen Hieroglyphe die Zeichen der großen Zukunft auf" (Reuß); Sanhedrin f. 99: omnes phrophetae in universum non prophetarunt nisi de diebus Messiae. Wie dies theils durch künstliche Worterklärung, namentlich beim Gesetze, theils auch durch allegorische Erklärung, Midrasch, wie in der haggadischen Exegese, die mit der dogmatisch erbaulichen Auslegung der Schrift außer dem Gesetze sich beschäftigte, geschah, das soll hier bloß angedeutet werden. Was dann weiter die alexandrinischen Juden betrifft (s. d. Art.), so legte hier der Conflikt der alttestamentlichen Religion mit der griechischen Bildung und das auch bei den Juden in dieser Umgebung erwachende spekulative Interesse das Bestreben um so näher, durch die allegorische Auslegung eine Vermittlung herbeizuführen. Es ist eine viel besprochene, noch nicht vollständig gelöste Streitfrage, ob und wie weit die allegorische Auslegung aller Juden in gleicher Weise, so namentlich also auch die der alexandrinischen Juden aus palästinensischer Ueberlieferung ursprünglich entstanden, oder ob sie ursprünglich in Alexandrien vorzüglich unter griechischen Einflüssen sich gebildet und von da nach Palästina transspirirt. So viel ist unbestreitbar, daß dieselben auch schon von den Griechen an den griechischen Dichtern geübt wurde, cf. Plato, Respub. II. p. 377. Cic. de nat. Deor. I, 15. II, 24. und sonst, und daß die Art, wie Philo allegorisirt, griechisch ist, sofern seine Allegorie der Spekulation dient, die geschichtlichen Thatsachen des A. T. in philosophische Ideen umsetzt, und alle vorwärts deutenden und drängenden Elemente des Alten Testaments abstumpft und zerstört. Wenden wir uns nun von da weiter zu der Auslegung des Alten Testaments, wie sie im Neuen Testament erscheint, so ist das Urtheil über sie gemäß den verschiedenen theologischen Standpunkten der Auffassung des Neuen Testamentes selbst ein sehr divergentes. Hat man von der einen Seite von der Voraussetzung absoluter Inspiration aus die Auslegung des Alten Testaments im Neuen als eine durchaus richtige und wahre, mithin als normativ für die christliche Auslegung selbst betrachtet, so mußte man die neutestamentliche Auslegung des A. T. als die dem Texte des A. T. selbst vollkommen entsprechende nachweisen, oder durch die Annahme eines vom heiligen Geist intendirten Doppelsinnes den authentischen Sinn des Alten Testaments und die neutestamentliche Deutung ausgleichen. Die entgegengesetzte Ansicht, wie sie in unserm Jahrhundert aufgetreten ist (am maßlosesten in dem unkritischen Werke: Döpke, Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller Leipz. 1829), geht dahin, daß Christus und die Apostel, hierin ganz die Kinder ihrer Zeit, das A. T. vollkommen im Geiste rabbinisch-jüdischer Exegese ausgelegt haben. Da die vollkommene Entscheidung hierüber nur durch die Untersuchung des Thatbestandes im Einzelnen zu gewinnen ist, können hier nur einige Gesichtspunkte dafür festgestellt werden. Vor Allem liegt darin doch ein unverkennbarer spezifischer Unterschied der Auslegung Christi und der Apostel von der jüdisch-rabbinischen, daß sie mit den Belegstellen aus dem Alten Testamente nirgends einen religiös und ethisch falschen Satz beweisen, daß, materiell betrachtet, ihre Auslegung immer in den Grenzen der Wahrheit des neutestamentlichen Standpunktes bleibt, und vom Geiste des Alten Testamentes, wie es im Neuen Testamente seine Erfüllung findet, getragen ist, und was dann die Auslegung der einzelnen Stellen selbst betrifft, so bleibt sie doch, wie frei sie sich auch oft bewegt, weit entfernt von der Willkühr, Künstelei und den sonstigen Verirrungen der jüdischen Exegese. In diesem materialen und formalen Unterschied und Vorzug sollte eine unbefangene geschichtliche Betrachtung schon die beherrschende Macht des Geistes der Wahrheit nicht verkennen. Um aber die Art der Deutung und Anwendung der alttestamentlichen Stellen im N. T. näher im Einzelnen richtig zu bestimmen, müssen wir beachten, wie im Neuen Bunde eine neue religiöse Schöpfung hervortritt, welche zuerst in unmittelbarer, ursprünglicher Weise als religiöses Leben und religiöse Lehre wirkt und sich entfaltet, und insofern die Keime der künftigen wissenschaftlichen Erkenntniß noch in ihrem Schooße trägt, die eine spätere Zeit zur Reife bringen soll, wie aber sodann auch diese neue Schöpfung als religiöse Lehre in ihrer Erscheinung und in ihrem Hereingepflanztwerden in die Geschichte nothwendig an die vorhandene Bildung,

in deren Schooße sie hervortritt, wenigstens formal sich anschließend und mit ihr in eine innere Beziehung tretend zu denken ist, wenn wir nicht eine geschichtliche Anschauung des Christenthums in seiner ursprünglichen Erscheinung ganz aufgeben sollen. Wenden wir nun dies zuerst auf Christus selbst an, so müssen wir in ihm, als dem Gottmenschen, die persönliche, lebendige Gotteswahrheit anerkennen, sein Wissen ist daher das unmittelbare pneumatische Schauen der Dinge im Centrum und vom Centrum aus. Der Unterschied des Glaubens und des systematischen Wissens hebt sich bei ihm in Beziehung auf die religiöse Wahrheit auf, oder fällt zusammen in einem Punkte, der über den Unterschieden liegt, deswegen hebt sich aber auch für Christus der Unterschied der Auslegung und Anwendung des Alten Testamentes auf, er steht in der Auslegung des Geistes, nicht des Buchstabens, und es ist daher ganz verkehrt, eine historisch genaue Auslegung des Alten Testaments als seinen Beruf und seine Absicht voraussetzen zu wollen. Andrerseits aber, wenn wir ihm nicht als dem historischen Christus Allwissenheit zuschreiben wollen, wenn wir, was jetzt selbst die strengsten Theologen nicht läugnen wollen, in ihm eine menschlich wahre Entwicklung voraussetzen müssen, so kann, wie Tholuck Beilage I. zu seinem Commentar z. Hebräerbrief S. 59 sagt, dasjenige Wissen innerhalb der religiös-sittlichen Sphäre, insbesondere das zur Auslegung Erforderliche, welches nur auswendig zu lernen ist, ihm auch nur bekannt und zugänglich gewesen seyn gemäß der Bildungsstufe seiner Zeit und der Bildungsmittel seiner Erziehung; ja „findet sich in den vorliegenden Reden des Erlösers auch keine hermeneutische formelle Verfehlung, es wird sich die Unmöglichkeit nicht von vornherein behaupten lassen, ebensowenig als die eines grammatischen Sprachfehlers oder eines chronologischen Irrthums“; die religiöse pneumatische Wahrheit läßt sich zwar nicht schlechthin lostrennen von der historischen, und von jener aus wird daher der centrale Geistesblick auch in dieser das Richtige treffen können, aber daß beide sich schlechthin decken im historischen Christus, das folgt darum noch keineswegs nothwendig. Oder soll das wesentlich auch zum *ἀνακρίνειν τὰ πνευματικὰ πνευματικῶς*, 1 Kor. 2, 13. gehören, daß man annimmt: der König, welcher baut, müsse auch den Kärrnersdienst verstehen, so nothwendig und wichtig auch dieser Dienst an seinem Orte seyn mag? — Doch dies soll Alles mehr gesagt seyn, damit die Frage offen erhalten werde, als daß sie dadurch abgeschlossen seyn soll. Etwas anders stellt sich die Sache bei den Aposteln. Es war und ist eine vergebliche Mühe, ihre Erklärungen des A. T. durchweg rechtfertigen zu wollen in der Weise der älteren Theologen; es ist aber ebenso ungerecht und unhistorisch, alle ihre Deutungen des Alten Testaments so zu fassen, als ob sie allenthalben selbst direkte Weissagungen und einen göttlich intendirten Doppelsinn vorausgesetzt hätten und so nach Regeln hätten verfahren wollen. Sie stehen gleichfalls nach ihrem Maße auf einem pneumatisch unmittelbaren Standpunkt, wo sich für ihr Bewußtseyn der Unterschied von Auslegung und Anwendung auch aufheben konnte, sie wenden daher das A. T. pneumatisch und darum dem Buchstaben nach oft auch ganz frei und willkührlich an, aber es ist ganz gegen die Analogie der Art, wie die frömmsten und geistigsten Männer aller Zeiten, wie namentlich auch die Juden in der haggadischen Exegese das Alte Testament anwendeten, zu behaupten, daß sie nicht auch oft ein Bewußtseyn davon verrathen, daß sie nur anwenden, nicht auslegen wollen. Wenn sie aber auch formell betrachtet im Geiste ihrer Zeit exegesiren, obwohl auch da non sine spiritu, so wird man eben auch zugeben müssen, daß die Inspiration bei ihnen sich nicht ebenso auf das, wie sie lehren und beweisen, als auf das, was sie lehren und beweisen, beziehen kann. Ist es unhistorisch und unpsychologisch, das nicht zuzugeben, so ist es untheologisch und geistlos, wenn man nicht den Geist und Inhalt ihrer Auslegung des A. T. als das Wesentliche betrachten, und nicht begreifen will, daß, selbst wenn es einzelne vom Baume der alttestamentlichen Schrift losgerissene, gleichsam fliegende Blätter sind, die sie in ihre Beweisführung sammeln, dies doch keine Feigenblätter sind, um die geistige Armuth zu decken, sondern ein Schutz und Schmuck für eine köstliche Frucht der Wahrheit, welche unter ihnen hervorschaut, cf. Bleek, über die dogmatische Benützung alttestamentlicher

Aussprüche im N. T. Stud. u. Kritik. 1835. Tholuck, das Alte Testament im N. 1849 und andere.

Das Dritte, was wir nun sofort zu berücksichtigen haben, ist die Geschichte der Auslegung der Bibel und ihrer Theorie in der christlichen Kirche. Diese geht der Natur der Sache nach parallel mit der theologisch-kirchlichen Entwicklung überhaupt, vor Allem der Bewegung und Veränderung des dogmatischen Standpunktes. Von dem Materiellen dieses sich verändernden dogmatischen Standpunktes können wir im Allgemeinen absehen, und haben nur darauf zu achten, wie weit in den verschiedenen Zeiten die wesentlichen Elemente und Faktoren der Hermeneutik bei der Exegese in das richtige Verhältniß gesetzt worden, und wie weit ein klares Bewußtseyn von den Gesetzen der Hermeneutik sich gebildet habe. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet ist zu sagen, daß bis zur Reformation das philologische Moment der Auslegung im Verhältniß zum theologischen verkürzt, und die Auslegung so eine ganz einseitig-dogmatische, in der Art ihrer Ausübung wesentlich auch allegorische geworden ist; näher war sie gebunden durch die Herrschaft der Kirche und ihrer Auktorität in der Tradition; so niemals eigentlich auf sich gestellt, konnte sie auch nie zu einer wahrhaft wissenschaftlich geregelten und ausgeführten werden, wie viel auch schon im Einzelnen dem richtigen Verständniß der Schrift in die Hände gearbeitet wurde. Von diesem großen Zeitraum bis zur Reformation kommt nun zuerst die alte Kirche bis zum Beginn des Mittelalters in Betracht; hier gähren noch die verschiedenen Elemente durch einander und suchen sich geltend zu machen, bis sich am Schlusse dieses Zeitraums die bezeichnete einseitige Richtung festgesetzt hat. Die Bibelauslegung in der christlichen Kirche ist zunächst, ehe der neutestamentliche Kanon sich bildet, nur Auslegung des Alten Testaments, aber eben weil die christliche Lehre und der Unterricht an das Alte Testament sich anknüpfte, eine überwiegend religiös-dogmatische und sofern es galt, die ganze christliche Wahrheit in ihrer Eigenthümlichkeit im Alten Testament zu finden, eine allegorische (Barnabas, Clemens Briefe) so sehr, daß die *χάρις τȣ̃ νοῆσαι,* die man nach Justin zum Schriftverständniß nöthig hat, sogar speziell zum *χάρισμα* allegorischer Auslegung werden muß. Auch die erste Auslegung des Neuen Testaments, wie sie von den Gnostikern ausging (*ἵνα τὸ πλάσμα αὐτῶν μὴ ἀμάρτυρον γένηται* Iren.), war eine allegorische, und eine alle Grenzen des grammatisch-historischen Sinnes weit überfliegende allegorische Auslegung, welche der Zersetzung des Christenthums mit paganischen Ideen dienen mußte. Gegen diese Willkühr, welche eine dem Christenthum fremde Weltanschauung zur Basis der Auslegung machte, bildete sich die Ueberzeugung immer bestimmter aus, daß die Schrift nur nach der in der Kirche selbst lebendig überlieferten, wahren Lehre, wie sie namentlich in der Glaubensregel enthalten, erklärt werden dürfe. (*Iren.* Tertull. de praescript. adv. haereticos). „Damit war die Exegese nicht von der Allegorie befreit, wohl aber diente diese mit zur Bestätigung des kirchlichen Dogma's, statt irgend eines andern eigenthümlichen,“ doch hinderte selbst diese Regel den, der zuerst in der Kirche die Exegese zu systematisiren suchte, Origenes nicht, der Allegorie den weitesten Spielraum in der Auslegung der Schrift zu öffnen. Wie er einerseits mit allen wissenschaftlichen Mitteln grammatisch-historischer Auslegung ausgerüstet war, so war er andrerseits durch seinen spekulativen Geist darauf hingetrieben, ein System der Wahrheit in der Bibel zu finden, und da ihm dieses selbst durch den Einfluß der griechischen Philosophie, vor Allem der platonischen sich gestaltet hatte, nicht nur durch die Grundideen der Bibel selbst, so war die Allegorie für ihn das unentbehrliche Mittel, um dieses System mit dem Bibelwort in Einklang zu bringen. Wie er nun die Theorie der Auslegung construirt und gemäß der trichotomischen Eintheilung des menschlichen Wesens im Allgemeinen, einen dreifachen Schriftsinn, grammatisch-leiblichen, psychisch-moralischen, pneumatisch-mystischen, aufstellt (de principiis IV. Buch), darüber cf. d. Art. Origenes, — und *Hagenbach,* observat. circa Orig. method. interpret. SS. Basil. 1823, und Andere. Origenes will in der Regel vom buchstäblichen Sinn ausgegangen und diesen nur da zu Gunsten des allegorischen aufgegeben wissen, wo der Wortsinn

kein θεοπρεπὲς enthalten, d. h. freilich mit seinem eigenen, spekulativen System nicht harmoniren würde; solche Stellen sind sogar absichtlich als σκάνδαλα in der Schrift eingestreut, um damit die Nothwendigkeit allegorischer Auslegung zu beweisen; es ist aber ganz falsch, ihn darum zum Vorläufer des mythischen Standpunktes zu machen, weil es nicht einfache Wunderscheue ist, was ihn veranlaßt, den buchstäblich geschichtlichen Sinn aufzugeben. Wenn er nun auch in seinen Commentaren manchen Beitrag zur philologischen Seite der Auslegung der Bibel geliefert hat, so beherrscht doch sein individueller spekulativer Standpunkt seine Auslegung so einseitig, daß diese mehr zur Kenntniß seines Systems, als zum Verständniß der Bibel dient. Gleichwohl ist durch ihn die allegorische Auslegung in der Kirche gewissermaßen kanonisirt worden, wenn auch das System selbst, dem sie bei ihm persönlich diente, von der Kirche verworfen wurde. Die überwiegend dogmatische, und in ihr die allegorische Bibelauslegung blieb nicht nur, sondern verschärfte sich sogar, je mehr das Lehrsystem der Kirche unter den mancherlei Gegensätzen sich ausbildete und verschärfte. So sehen wir die Auslegung ganz unter der Herrschaft der Kirche und Tradition bei dem nach Origenes größten Kirchenlehrer der alten Kirche, Augustin. Er hat eine Theorie der Auslegung zu bilden versucht in seiner Schrift de doctrina christiana, praecepta tractandarum scripturarum, und stellt nun in dieser Schrift sehr nüchterne Grundsätze auf über die philologische Seite der Auslegung, über die Mittel, die dafür anzuwenden seyen, Kenntniß der Sprachen, Geschichte, Naturwissenschaften, Philosophie, über die persönliche Stellung des Auslegers zu seinem Gegenstande, ebenso bemüht er sich, für die theologische Seite der Auslegung einen sichern Grund zu gewinnen, indem er das Einzelne der Schrift nur aus dem Ganzen der Schrift erklärt wissen will und die materiale Regel für die Auslegung aufstellt: quisquis sacram scripturam vel quamlibet ejus partem intellexisse sibi videatur ita ut eo intellectu non aedificet Dei et proximi charitatem nondum intellexit. In der Anwendung dieser Grundsätze verlangt er: de doctr. christiana III, 14. und de genesi ad litter. II, 3., daß die Worte zunächst nach dem Wortsinn gedeutet und verstanden werden müssen, und nur wo der Wortsinn etwas Widersprechendes oder Gottes Unwürdiges enthalten würde, durch allegorische Deutung der tieferliegende, wahre Sinn zu suchen sey. Allein seine Theorie der Auslegung war besser als seine Praxis; für die letztere fehlte es ihm schon an der Kenntniß der Sprachen, noch vielmehr aber an dogmatischer Unbefangenheit, indem er seinen starken Vorstellungen von der Inspiration der Schrift und seinem eignen dogmatischen System einen zu großen Einfluß auf die Erklärung der Bibel gestattete. So viele tiefe Blicke er daher auch als Dogmatiker in den Geist und Inhalt der Bibel thut, so wenig ist es eine reine hermeneutische Operation, durch die er seine Resultate herausbringt; er verliert sich bei der Exegese in dogmatische Spitzfindigkeiten und in allegorische Spielereien, namentlich in der Deutung der Zahlen der Schrift — und das Alles war um so wichtiger, als seine dogmatische Auslegung im Abendland mehr und mehr kanonische Dignität gewann, cf. *Clausen*, Augustinus Hipp. S.S. interpres. Havn. 1837. Einen merkwürdigen Gegensatz zu dieser kirchlich-dogmatischen Auslegung bilden im Abendlande die Pelagianer, sofern sie einerseits darin nüchterner waren als Augustin, daß sie der allegorischen Auslegung überhaupt abhold, strenge eine grammatisch-historische Auslegung verlangten, andrerseits aber, was die theologische Auslegung betraf, nicht die Tradition, die Lehre der Kirche ohne Weiteres als Maßstab gelten lassen wollten, sondern die Vernunft, namentlich die in ihr liegenden moralischen Prinzipien. In ähnlicher Weise stellte sich in der griechischen Kirche der dogmatisirenden Exegese die sogenannte antiochenische, von Gieseler die syrisch historisch-exegetische genannt, entgegen (cf. d. Art.). Das Erbe des Origenes ging nämlich in der griechischen Kirche so auseinander, daß die Einen das grammatisch-historische Element fast ganz fallen ließen und beschränkten, und sich einer ganz übertriebenen, allegorisirend-dogmatischen Auslegung ergaben, wie vor Allen der oft völlig geschmacklose Cyrillus von Alexandrien, die Andern das grammatisch-historische Element mit Zurückdrängung der dogmatischen

und sofort allegorischen Auslegung zu Gunsten des buchstäblichen Sinnes hegten. Dadurch schafften sie sich, gestützt auf bessere Sprachkenntnisse, Raum, namentlich das Alte Testament historischer auszulegen, dabei vom Grundtext statt wie selbst Augustin von der LXX ausgehend, obwohl dann andrerseits ihre theologische Auslegung, wie insbesondere der Weissagung, einem rationalistischen Empirismus sich ergab, eine „demissa et humilis interpretatio“ wurde; dahin gehören besonders Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia und Andere. Wesentlich gemildert zu besonnener Mäßigung erscheint diese Richtung in Johannes Chrysostomus (cf. d. Art.). Seine Homilien haben zwar vorzugsweise einen praktisch-erbaulichen Zweck, aber sie gehen aus von einer grammatisch-historischen Ermittlung des Sinnes, und dringen in den Zusammenhang des Textes ein, daher sie immer noch ein sehr schätzbares Hülfsmittel der Auslegung bilden. Sein dogmatischer Standpunkt, dem griechischen Semipelagianismus zugeneigt, hindert ihn nun freilich, den dogmatischen Gehalt immer voll und scharf dem Texte zu entheben, dagegen wendet er die Allegorie nur mäßig und eigentlich mehr im Dienste seines oratorisch-erbaulichen Zweckes an. An ihn reihen sich Theodoret und die Syrer, namentlich Ephraem Syrus an. Chrysostomus hat in ähnlicher Weise in der griechischen Kirche eine kanonische Auktorität als Ausleger erlangt, wie Augustin in der abendländischen. Die exegetische Produktivität wie die wissenschaftliche Kraft der Auslegung nimmt gegen den Schluß der patristischen Zeit immer mehr ab. Der größte, bedeutendste Mann dieser Zeit, bereits an der Schwelle einer andern stehend, Gregor der Große, ein Mann nicht ohne Geist und Tiefe, aber von nicht ebenso geläutertem Geschmack, hält sich an den origenistischen dreifachen Sinn, und galt sofort bis weit in's Mittelalter hinein als das Vorbild und Muster mystischer Schriftauslegung. Mit dem Schlusse der patristischen Zeit ist nun die Exegese völlig in die Abhängigkeit von der Tradition als ganz dogmatische gekommen; aber es ist dies nun nicht mehr bloß eine Abhängigkeit der Auslegung von der Tradition, sondern es ist noch spezieller eine exegetische Tradition, welche die Auslegung einzelner, besonders der dogmatisch-wichtigen Stellen beherrscht. Nachträglich weisen wir noch auf einige Werke aus der patristischen Zeit hin, welche mit der Theorie der Auslegung sich mehr oder weniger beschäftigen. Schon vor Augustin fällt die Hermeneutik des donatistischen Bischofes Tychonius aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts liber de septem regulis cf. Bibl. max. Patr. tom. VI. und die Auszüge bei Augustin, de doctr. christ. III, 30., sie enthält zwar einige hermeneutische Andeutungen, mehr aber Bemerkungen über Sachliches, über die Stellen, die dem Ausleger besondere Schwierigkeiten machen. *Eucherii* Lugdun. aus dem 5. Jahrhundert liber formularum spiritualis intelligentiae ist nur Anweisung zur allegorischen vierfachen Schriftauslegung. *Adrianus*, *εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφὰς* aus dem 5. oder 6. Jahrhundert enthält vereinzelte, nicht ganz unbrauchbare Bemerkungen über biblische, namentlich bildliche Ausdrücke. Des Junilius Schrift de partibus legis divinae aus der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts, obwohl einige Regeln der Auslegung aufstellend, gehört mehr der Einleitungswissenschaft an, ganz die des Cassiodorus († 862) Schrift institutiones ad divinas lectiones. — Die Uebergangszeit vom Ende der Patristik bis zum Beginne der eigentlichen Scholastik im 12. Jahrhundert weist keine selbständige exegetische Thätigkeit auf, sondern die Exegese trägt ganz nur den allgemeinen, gelehrt-aneignenden, sammelnden, compilirenden Karakter der theologischen Wissenschaft dieser Zeit überhaupt. Auszuzeichnen ist in dieser Hinsicht aus der abendländischen Kirche Walafried Strabo († 849) mit der *glossa ordinaria*, in welcher die Schrift nach dem bekannten vierfachen Sinn erklärt wird, eine Fundgrube und Norm für das ganze Mittelalter. Die griechische Kirche ist würdig repräsentirt durch Oekumenius im 10. Jahrhundert, Theophylakt und Euthymius Zigabenus im 12. Jahrhundert. Wenn sie auch Vieles aus Chrysostomus schöpften, so gaben sie doch auch selbst manche eigene Beiträge, welche ihren Werken auch jetzt noch den Werth erhalten. Ueber die in den griechischen Klöstern aufgekommene Sitte, zu jeder einzelnen Stelle einer biblischen Schrift die verschiedenen Auslegungen verschiedener Exegeten zu

sammeln, und sie so fortlaufend wie eine Kette aneinanderzureihen, daher der Name Catenae, σειραὶ, συλλογαὶ etc. vergl. *Rosenmüller*, hist. interpret. IV. p. 263 sq. *Danz*, Bib. Patrist. p. 247 u. d. Art. Exeget. Sammlungen. Wenn gleich auf der einen Seite Zeichen der völligen Erschöpfung eigener wissenschaftlicher Thätigkeit, haben sie für uns als Sammelwerke, in welchen manches sonst Verlorne enthalten ist, immer noch ihre Bedeutung. — Was das eigentliche Mittelalter und die Leistungen der abendländischen Kirche, von denen ja nun allein noch die Rede seyn kann, betrifft, so fehlt es hier ebensowohl an den äußeren wie an den inneren Mitteln, um die Exegese und Hermeneutik weiter zu führen, so vor Allem an der Kenntniß der Grundsprachen, sogar der griechischen, aber auch an der dogmatischen Freiheit und Unbefangenheit, welche natürlich in diesem Zeitraum strengster Herrschaft der Tradition und Auktorität fast eine Unmöglichkeit war. Die aurea catena des Thomas von Aquino in Evangel. und seine Erklärung paulinischer Briefe ist in exegetischer Beziehung mehr Sammelwerk, wenn gleich sie manche treffliche dogmatische Gedanken neben dem scholastischen Gestrüppe enthält, cf. *Tholuck*, de Thoma Aquin. et Abaelardo S. S. interpretibus, Halae 1842. Thomas hat sich auch etwas eingelassen in die Theorie, Summa Pars I. Quaest. I. art. X. Das bedeutendste und wirklich rühmliche Produkt mittelalterlicher Exegese sind des Nikolaus Lyra († 1340) Postillae perpetuae s. commentaria brevia in universa biblia, er bringt wieder auf den sensus litteralis als das fundamentum, das eingehalten werden müsse, auch wenn man mystisch deute, und macht dafür seine Kenntniß der hebräischen Sprache fruchtbar; aber auch in der theologischen Auslegung regt sich bei ihm ein neuer, der Reformation zustrebender Geist, welcher Luther auf ihn hingelenkt hat, wenn gleich der Spruch: Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset, eine Uebertreibung ist. Man vergleiche: de medii aevi theologia exegetica scrips. *Elster*. Gött. 1855. Eine bessere Zeit wurde aber erst eigentlich angebahnt durch das Wiederaufleben der klassischen Literatur im 15. Jahrhundert, die nun immer kräftiger werdenden reformatorischen Ideen, und die Erfindung der Buchdruckerkunst. Die Anwendung auf die Auslegung der Bibel geschah durch die Bestrebungen eines Laurentius Valla, Faber Stapulensis, und insbesondere Desid. Erasmus, der Letztere namentlich schafft den alten Wust auf die Seite und macht der grammatisch-historischen Auslegung Raum, aber er wagt es doch nicht mit der päbstlichen Auktorität zu brechen, und bringt nicht in den Geist der Schrift ein, weil ihm die volle reformatorische Kraft und der tiefere, religiöse Impuls fehlt. Ueber seinen Standpunkt urtheilt er selbst in der Vorrede zu seinen annotat. in Nov. Test. ganz treffend: nos viam ante salubris molestam industria nostra constravimus, sed in qua deinde magni theologi commodius essedis ac mannis vectentur, nos circi solum aequavimus, in quo jam inoffensius praeclaras illas sapientiae suae pompas edant, nos novalem antehac spinis ac lappis incommodum sarculo repurgavimus, quo facilius illi felicem exerceant segetem etc. Erst mit der That der Reformation, die aus der Schrift selbst hervorging, war für die rechte Auslegung der Grund gelegt und die Bahn geöffnet. Ueber dieses Verhältniß des Protestantismus zur Schriftauslegung, über den Umschwung, den Theorie und Praxis der Exegese durch ihn gewann, aber auch die Mängel, die dem neuen Standpunkt noch anhafteten oder sich ihm wieder anhängten, haben wir oben geredet, und ergänzen dies hier mit einigen Bemerkungen über bedeutende einzelne Persönlichkeiten und Leistungen. Ueber die Theorie der Auslegung haben sich die Reformatoren nur gelegentlich ausgesprochen, Luther z. B. zu 2 Sam. 23. Walch, Ausg. Th. III., in der Schrift vom Dollmetschen Th. IV. — in Beziehung auf seine Bibelübersetzung. Melanchthon in s. libri tres de Rhetorica. Calvin, passim in seinen Commentaren, wie z. Römerbrief und sonst, cf. Tholuck, Calv. Verdienste als Ausleger d. h. Schr. Verm. Schriften Bd. 2. Klausen, Hermen. d. N. T. S. 229 ff. Ex professo und vollständiger ausgeführt hat die Theorie der Auslegung Matthias Flacius in dem trefflichen Werke Clavis Script. Sacrae, zuerst 1567 erschienen, beste Ausgabe mit Zusätzen von Musäus 1719. Flacius behandelt die Hauptfragen der Hermeneutik hier mit Be-

sonnenheit und Takt, und wie er die grammatisch-rhetorische und psychologische Seite mit Nachdruck hervorhebt, so auch den Grundsatz: omnis intellectus ac expositio S. S. sit analoga fidei, daß man müsse tenere als scopum und fundamentum totius S. S. Dominum Jesum cum sua passione et beneficiis, und um dies richtig zu erkennen und demnach die Schrift im Einzelnen richtig auszulegen, bedarf es der illuminatio sp. sancti. Daß die geschichtliche Seite in der Auslegung zu kurz kommt, und er so wenig als Luther und Melanchthon ganz der Allegorie Meister war, das lag in den Schranken der Zeit. In der Praxis der Exegese waren alle reformatorischen Männer des 16. Jahrhunderts thätig; Luther zeichnet sich mehr durch dogmatischen Tiefsinn dabei aus, mit dem er als Schöpfer der neuen Lehre in ihren Inhalt in der Bibel eindringt (man vergleiche Commentar z. Genesis, Psalmen, Galaterbrief, Einzelnes in den Evangelien) als durch philologische Genauigkeit und Begrenzung, wogegen Calvin musterhaft dasteht durch das Ebenmaß, in welchem alle Momente einer gesunden Auslegung der Bibel bei ihm zusammenwirken. Wenn er auch in der philologischen Seite der Auslegung von Beza übertroffen werden mag, so bleibt er dagegen unübertroffen im Reformationszeitalter in der Entwicklung des Inhalts aus dem Zusammenhang und aus der analogia scripturae, sofort in der Unbefangenheit, mit welcher er bei aller Ehrfurcht vor dem Inspirationskarakter der Schrift, doch die menschlich-geschichtliche Seite an ihr, namentlich auch den Unterschied und Mannigfaltigkeit ihrer Theile in Rechnung bringt, was sich insbesondere in einer dogmatisch-freieren Behandlung des Alten Testaments zu Tage legt. Das folgende Zeitalter der protestantischen Orthodoxie hat dagegen der Auslegung wieder einen streng dogmatisirenden, näher polemisch-dogmatischen Karakter aufgedrückt in der Abhängigkeit von dem scharf ausgeprägten kirchlichen Lehrbegriff. Dies und die Ueberspannung des Inspirationsbegriffes führte zu völliger abstrakter Nivellirung des Alten und Neuen Testaments und der Form und des Inhalts der Schrift, sowie überhaupt zu Verkennung aller Unterschiede und Entwicklung im Schriftorganismus, „so daß von historisch-individueller Auslegung fast keine Spur mehr da ist“. Das Muster dieser Art ist *Abraham Calov's* Biblia illustrata (cf. d. Art. Calov), die bei allen Wundenmalen ihrer Zeit, die sie an sich trägt, doch Respekt einflößt durch profunde Gelehrsamkeit und dogmatisch-polemischen Scharfsinn. In der reformirten Kirche hat die Exegese einen nüchterneren Karakter bewahrt, wenn gleich sie auch oft durch das Richtmaß calvinischer Orthodoxie sehr streng beherrscht war (Gomarus ꝛc.), besonders merkwürdig und dem mehr biblischen Geist der reformirten Kirche entsprechend ist die coccejanische Richtung in der Exegese (cf. d. Art. Coccejus); sie überspannt die Einheit des Alten und Neuen Testaments so sehr und macht das Neue so sehr zum Ausgangspunkt der Auslegung des Alten, daß sie Christum ubique in Vetere Testamento invenit, was nur durch ein Uebermaß typischer Deutung möglich ist. Gleichwohl ist diese Auslegungsmanier, sofern sie die Exegese von der scholastischen Dogmatik mehr und mehr emancipirt, und der biblischen Theologie zusteuert, als dem, womit die Exegese zunächst in Beziehung zu setzen ist, nicht ohne Frucht geblieben, wie denn auch manche einzelne treffliche exegetische Arbeit aus dieser Schule hervorgegangen, wie Vitringa zum Jesaias. Einen ganz andern Karakter trägt die Exegese der aus der reformirten Kirche hinausgedrängten Partei der Arminianer; sie wollen die Auslegung vom Kirchenglauben emancipiren, aber ihr eigener, schwankender, dogmatischer Standpunkt trieb sie wieder in einen gewissen dogmatischen Indifferentismus und in eine Seichtigkeit hinein, hinter welcher mehr und mehr der Rationalismus sich heraufarbeitet. Die Perspicuität der Schrift überspannend, meinen sie nur mit rein grammatisch-historischen Mitteln ohne den heiligen Geist die Schrift auslegen zu können, dringen aber eben darum auch nicht in ihren Geist ein, und es ist mehr die historisch antiquarische Außenseite der Bibel, welche sie zum Theil mit Glück in's Licht setzen, wie Grotius und Clericus; darunter hat nun insbesondere die Erklärung des A. T. gelitten, wie man von Coccejus gesagt: er finde Christus überall im Alten Testamente, so von Grotius, daß er ihn nirgends dort finde. Weniger bedeutend für die Exegese

und ihre Entwicklung sind die Socinianer; sie haben der kirchlich-dogmatischen Auslegung der orthodox-protestantischen Kirche nur die Willkühr ihrer rationalistischen entgegengesetzt; haben sie auch manche Uebertreibungen der orthodoxen Exegese namentlich im Alten Testament mit Recht aufgedeckt, so hatte doch, wie Luz in seiner Hermeneutik richtig bemerkt, ihre Exegese als solche dieselben Fehler wie die protestantische, ja in noch höherem Maße, sie war ganz unter der Influenz der Dogmatik, nur war diese viel weniger der Schrift angemessen als die kirchliche; überdies leidet die philologische Seite der Auslegung sehr an dem Mangel gründlicherer Sprachkenntnisse. Auch an der Bearbeitung der Theorie der Auslegung fehlt es nicht ganz in diesem Zeitalter der protestantischen Orthodoxie, obwohl sie meist in den dogmatischen Hauptwerken gelegentlich mit zur Sprache kommt, wie bei Gerhard in seinen locis tom. IX. in der Ausgabe von 1622. *Musaeus*, introductio in theologiam 1679 P. II. In einer besondern Schrift ist die Hermeneutik behandelt in dem vielgenannten Werke d. *Sal. Glassius*, philologia sacra 1623; das Beste daran ist die Grammatik und Rhetorik, weniger Werth hat die eigentliche Hermeneutik, deren Logik jedoch in übersichtlicher Weise entwickelt wird. Eine Wendung tritt ein mit dem Aufkommen des Pietismus (Ende des 17. Jahrhunderts); er enthält, sofern er der verknöcherten Orthodoxie das Bibelstudium zur Belebung gegenüberstellen will, von vornherein ein Motiv zur Weiterbildung der Exegese; sie wollen, sagt Spener in seinen Bedenken, die symbolischen Bücher aus der Schrift und nicht die Schrift aus den symbolischen Büchern und nach ihrer Norm erklären, und so dem Pabstthum in der Kirche entgegenarbeiten. Allein wenn auch Spener und die ersten Pietisten die gelehrten Hülfsmittel nicht verachteten neben dem Drängen auf erbaulich-religiöse Auffassung unter dem Beistand des heiligen Geistes, so hat sich doch ihre Mäßigung bald genug verloren; die Exegese wurde rein erbaulich, und weil ihr die rechte Kraft und Zucht des dogmatischen Denkens abging, zur geistlosen typischen Spielerei. Unter den Einflüssen des Pietismus ist entstanden *J. J. Rambach*, institutiones hermeneuticae, Jena 1723, hält aber eine besonnene Mitte zwischen pietistischer Einseitigkeit und orthodoxer Uebertreibung, — ein für seine Zeit brauchbares, tüchtiges Werk. Mehr negativ als Bekämpfung der orthodoxen Auslegung bedeutend, und im Positiven mehr in der Begründung der philologischen als der theologischen stark ist die Schrift des Reformirten *Joh. Alphons Turretin*, de S. S. interpretatione tractatus bipartitus 1728, ein Vorbote der historischen Richtung. Sind nun schon im Bisherigen eine Reihe Elemente angedeutet, die an der Herrschaft des Symbols über die Exegese rüttelten, und einem ganz veränderten Standpunkt vorarbeiteten, so kommen nun auch noch als Ferment in Betracht eine Menge von Hülfsmitteln und Materialien, die schon im 17. und dann noch mehr im 18. in Bewegung gesetzt werden, namentlich zu Nutz und Frommen einer philologischen Bibelerklärung, wie die vermehrte Kenntniß der Grundsprachen sowohl der hebräischen (die Buxtorfe, Schultens, die Michaelis ꝛc.) als der griechischen (Streit über den Purismus des neutestamentlichen Sprachidioms seit den orthodoxen Zeiten bis in's 18. Jahrhundert hinein) weiter die Ausbreitung und Vertiefung des archäologischen und des geschichtlichen Wissens überhaupt. Alles dies zum Theil noch im Interesse des orthodoxen Standpunktes benützt, konnte und mußte auch auflösend gegen denselben wirken. Dazu kommt die Erschütterung der Orthodoxie durch die Bewegungen der Philosophie in Deutschland und England, welche bereits zu theilweise frivoler Mißhandlung der Bibel führten. Ehe noch aber diese exegetische Revolution ausbrach, trat noch eine geläuterte Frucht aus dem Geist der protestantischen Kirche, dem Pietismus und der klassischen Bildung in der biblisch einfachen und kernhaften Auslegung J. Albr. Bengels hervor, welcher in seinem Gnomon das wahr macht, was der Titel verspricht — in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur. Wenn man auch sein apokalyptisches System nicht billigen kann, so darf man dadurch sich nicht verleiten lassen, das wirklich große Verdienst gesunder Auslegung für seine Zeit nicht nur, sondern auch für spätere, bei Bengel zu verkennen. Den Uebergang zu der nun anbrechenden Revo-

lution bildet Ernesti mit seiner institutio interpretis N. T. 1761. Mit den Mitteln klassischer Bildung ausgerüstet, stellt er das hermeneutische Prinzip auf, daß der Sinn der Worte in den göttlich inspirirten Büchern nicht auf andere Weise gesucht und gefunden werden könne, als er auch in andern menschlichen Büchern gesucht und gefunden werden müsse. Dabei hält er aber die Inspiration doch fest und will dem kirchlichen Lehrbegriff auch in der Auslegung so viel möglich treu bleiben, insofern fragt es sich, ob man sagen kann: es knüpfe sich an seinen Namen in der Geschichte der Schriftauslegung eine neue Periode, die man als die Periode „der von den Fesseln des dogmatischen Systems befreiten, grammatisch-historischen Interpretation zu bezeichnen gewohnt ist" (cf. Art. Ernesti). Aber allerdings ist sein theologischer Standpunkt ein mattherziger, ohne festes Prinzip, und so war mit seinen hermeneutischen Grundsätzen der hereinbrechenden Fluth kein Damm gesetzt, sondern eigentlich nur Waffen geschmiedet, die Andere kühneren Geistes in destruktivem Sinne anwenden konnten. Die eigentliche Revolution knüpft sich vielmehr an den Namen J. S. Semlers, in welchem alle die auflösenden und negativen Elemente der Zeit wie in einem Brennpunkte sich sammelten. Er scheidet (in s. Apparatus ad lib. N. T. interpret. und App. ad lib. interpr. V. T. Vorbereitung z. theol. Hermeneutik, de mysticarum interpret. studio hodie parum utili etc.) Symbol und Bibel, und in der Bibel sofort wieder das Menschliche und Göttliche, und stellt den Grundsatz auf, daß die Bibel nur historisch ausgelegt werden könne, d. h. es müsse, was die biblischen Schriftsteller haben sagen wollen, verstanden werden aus den in ihrer Zeit nachweislich vorhandenen Vorstellungen, namentlich den jüdischen. Was aber dann den dogmatischen Gebrauch der Bibel betrifft, so soll das bleibend Wahre nur bestimmt werden nach dem Gesichtspunkt, wie weit das Einzelne zur „moralischen Ausbesserung" dient. Dieser rationalistische Kanon wird aber von Semler insofern dann wieder in die Schrift selbst hineinverlegt, als Christus und die Apostel zu Propheten der reinen Moral gemacht, und das, was mit dieser in den einzelnen Aussprüchen des N. T. nicht zu stimmen scheint, mit jenem Gesichtspunkt durch den Grundsatz der Accommodation (cf. den Art.) ausgeglichen werden soll. Auf diese Weise konnte man den scheinbaren Respekt vor der Auktorität des N. T. als Offenbarungsurkunde mit der Beseitigung einer ganzen Masse unbequemen Inhalts als einer nur historischen, „judenzenden" vereinigen. Das Judenthum nämlich, sofort das A. T. selbst, losgerissen von allem innern dogmatischen Zusammenhang mit dem Neuen, mußte der Sündenbock werden, dem alle dogmatisch-exegetischen Sünden aufgeladen wurden, daß er sie in die Wüste trage, damit die moralische Christusreligion gereinigt aus dem Heiligthum der „liberalen" Exegese hervorgehe. Dies blieb der Standpunkt des sogenannten subjektiven, empirischen Rationalismus mit mancherlei Modifikationen. Trotz aller Behauptung einer geschichtlichen Erklärung „hatte er gar keinen Sinn für geschichtliche Anschauung" (Reuß §. 576), trotz aller Forderung psychologischen Erklärens beweist er schon durch den Accommodationsgrundsatz die Unfähigkeit auch nur zu verstehen, was psychologisch erklären heißt, trotz seiner notiologischen (Paulus) moralischen Auslegung hat er es in seinem verneinenden Treiben nie zu einem Inhalt, zu einem Gedankensystem in und aus der Bibel gebracht, er hat nur die Dogmatik mit seiner Exegese, und die Exegese mit seiner Dogmatik verdorben und abgenutzt, während die Alten bei ähnlichen Fehlern doch ein Gedankensystem aus der Bibel geschaffen, das „kein Stümperwerk" war. Nicht nur das religiöse Interesse, sondern schon der strengere geschichtliche Sinn und der gute Geschmack haben ihn gerichtet, und so ist er eigentlich mit seinem letzten bedeutenden Vertreter, dem barock-consequenten denkgläubigen Paulus zu Grabe gegangen, und seine Werke sind ihm nachgefolgt. Der Umschwung der Philosophie in Kant hat zur Reinigung und Vertiefung der Exegese unmittelbar nicht beigetragen. Wenn auch Kant seine moralischen Ideen und einige anwendbare philosophische Kategorieen dem Rationalismus zugeführt hat, so hat er doch durch den Dualismus, mit welchem er Theoretisches und Praktisches, Historisches und Moralisches nicht nur scheidet, sondern auseinanderreißt, und durch den damit zusammenhängenden Grund-

satz, die Bibel d. h. das Neue Testament in moralischem Sinne zu deuten, unbekümmert darum, ob die Verfasser wirklich diesen Sinn beabsichtigt haben, die Möglichkeit und den Werth der grammatisch-historischen Auslegung aufgehoben; hat man ihn dabei einen umgekehrten Allegoriker genannt, so ist das nur halbwahr. Seine moralisirende Deutung des Inhalts des N. T. aber war den Rationalisten zu viel und der Kirche zu wenig, so sehr sie einen merkwürdigen Umschwung zu dem eigenthümlichen vom Rationalismus perhorrescirten Gedankeninhalt des N. T. bezeichnet, und es rächte sich an ihm dabei insbesondere auch die von ihm an allen bedeutenden Philosophen des 19. Jahrh., Fichte, Schelling, Hegel anhaftende Erbsünde des totalen Mißverständnisses und der Mißhandlung des Alten Testamentes. Merkwürdig ist nun, wie im Gegensatz zu diesen Zeitströmungen die supranaturalistische Theologie als die letzte Zufluchtsstätte des Erbes der Väter namentlich in der ältern Tübinger Schule sich ihren exegetischen Standpunkt zurecht gemacht. Die Männer dieser Richtung blieben dem alten Systeme treu im Glauben an die göttliche Offenbarung und die Schrift als ihre inspirirte Urkunde, aber indem sie sich gegenüber von der Willkühr des Rationalismus und den Flügen der Philosophie um diese Form wehrten, im Einzelnen nicht ohne Glück, im Ganzen ohne Erfolg, verloren sie den Inhalt, das scharfe und volle Gepräge des Inhaltes aus den Händen, weil sie von den Geistern, welche sie bekämpfen wollten, theilweise selbst zu sehr sich „umwalten“ ließen. So ist es denn ein abgebleichter Schatten des alten Systems, was sie mit Mitteln grammatisch-historischer Interpretation aus der Bibel zu rechtfertigen unternahmen, aber einer grammatischen Interpretation, welche sich auf eine sehr unvollkommene Einsicht in die hebräische Sprache und das neutestamentliche Sprachidiom und seine Gesetzmäßigkeit stützend nun mit eben so großer Künstlichkeit und Willkühr, als emsigem freilich auch kleinlichtem Fleiße den biblischen Buchstaben herüberzuziehen suchte zu dem Sinne, den sie allein glaubten zulassen zu können, nicht als ob ein Storr „jeden beliebigen Sinn in den Worten der Apostel hätte finden können, wenn man ihm die Aufgabe gestellt hätte,“ denn dazu war er zu redlich. Und wenn wir die Exegese dieser Männer nicht mehr billigen können, so wollen wir doch auch nicht vergessen, daß die Bedeutendsten unter ihnen zu den edlen Naturen zu rechnen sind, die mehr mit dem zahlen, was sie sind, als was sie thun und so trotz ihrer Werke fortleben. Das Gefühl, daß man sich in der Exegese eben noch auf unsicherem Boden bewege, sprach sich auch in den Verhandlungen über die Grundsätze der biblischen Hermeneutik aus, wie zwischen Keil und Stäudlin (cf. die Literatur bei Luz). Keil bestimmt das Geschäft des Auslegers dahin, auszumachen, was steht da, sey's Faktum oder Lehre, so stimmt es mit dem und dem überein, was aus der Geschichte bekannt ist, der Inhalt aber muß ihm als solchem ganz gleichgültig bleiben; das war aber in der That nichts Neues und reichte nicht zu. Wenn Stäudlin und Andere dagegen replicirten: es bedürfe auch Gemüth, Philosophie, religiösen Sinn, um die Schrift zu verstehen, so ist damit nicht mehr gesagt, als was im vollen Begriff einer philologischen Auslegung schon liegt, und noch zu wenig gesagt, um noch ein anderes Auslegungsprinzip, das wahrhaft theologische zu gewinnen, wozu freilich diese zwischen Rationalismus und Supranaturalismus hin und her schwankenden Theologen schon gar nicht die dogmatische Kraft besaßen. Aber es bahnte sich unter diesen Bewegungen bereits ein neuer Geist vor, mit welchem die Bedingungen eines Fortschrittes der Exegese und der Hermeneutik gegeben waren, ein strengerer, tiefer dringender, wissenschaftlicher, und ein ernsterer, tiefer dringender, religiöser Geist. Die Wissenschaft überhaupt befreite sich von dem allgemeinen, rationalistischen, abstrakten Wesen, das die Geschichte, die Natur und die Kunst mit aufgeblasener Willkühr nach subjektiven Kategorien gemeistert hatte, getrieben von dem Drange der Zeit nach Erneurung und Vertiefung, befruchtet von den philosophischen Ideen des 19. Jahrhunderts, zu einer lebensvolleren Anschauung der Dinge, aber auch zugleich zu einer strengeren, objektiven, organischen Natur- und Geschichtsbetrachtung, welche ebenso die Gesetzmäßigkeit im großen Ganzen, wie die karakteristische Eigenthümlichkeit im Einzelnen und Beides in seinem Zusammenhang zu begreifen strebte,

und nun auch erst das Alterthum mit dem rechten Ernste und der rechten Liebe verstehen lernte. Von hier aus schon mußte ein ganz anderer Geist in der Behandlung der Bibel sich erzeugen. Ein Vorläufer dieses Geistes noch mitten in der Herrschaft des alten Rationalismus war Herder, der mit offenem Sinn für alles wahrhaft Menschliche und einem feinen Geschmack für das Schöne und Große in jeder Zeit und bei jedem Volke an die Bibel herantretend, ihr mehr Schönheit und Wahrheit abzulauschen wußte, als seine Zeit es verstand und ertragen wollte. Und wenn er auch in seinem etwas verschwommenen, enthusiastischen Humanismus und bei seinem Mangel an wissenschaftlicher Schärfe überhaupt und philologischer Akribie insbesondere nicht der Mann war, etwas Neues zu gestalten, hat er doch durch seinen Geist und Sinn manchem Theologen den Muth und die Begeisterung zu einer würdigeren und tieferen Behandlung der Bibel eingehaucht; auch jetzt noch wäre manchem Exegeten etwas von Herders poetischem Verstand bei der Auslegung der Bibel dringend zu wünschen. Aber nicht nur ein neuer und strengerer wissenschaftlicher Geist überhaupt war es, was einer Neugestaltung der Exegese Bahn brach, sondern ebenso sehr auch ein anderer tieferer, ernsterer und strengerer religiöser Geist. Diese durch mancherlei innere und äußere Ursachen hervorgerufene, religiöse Umwendung und Vertiefung hat sich in mancherlei theologischen Phasen einer streng dogmatisch-kirchlichen, einer spekulativen Restauration, und einer den Gegensatz des Alten und Neuen vermittelnden Reform abgelagert, welche alle auch nothwendig ihren hermeneutisch-exegetischen Reflex fanden und suchen mußten. Darin sind sie aber alle bei aller Verschiedenheit im Einzelnen wieder eins, daß die Schrifterklärung zwar zuerst eine wahrhaft philologische seyn müsse gemäß der strengeren Anforderung der philologischen Wissenschaft des Jahrhunderts, aber doch auch eine theologische seyn und wieder werden müsse, die Bibel also vom Standpunkt einer göttlichen Offenbarung aus für die Kirche gedeutet werden müsse. Indem wir damit bereits in die Strömungen der Gegenwart hereintreten, kann es nicht unsere Absicht seyn, eine erschöpfende Karakteristik geben zu wollen bei dem großen Umfang der exegetischen Bestrebungen der Jetztzeit, sondern wir müssen uns begnügen mit einigen Grundstrichen zugleich bevorwortend, daß die Klassifikation eben nur vom Gesichtspunkt der Hermeneutik aus gemacht ist, und auch innerhalb dieser Grenzen die Unterscheidung bei den mancherlei oft fließenden Uebergängen und den sich kreuzenden Standpunkten keinen Anspruch auf vollständig abgemessene Genauigkeit machen kann. Die strengste theologische Auslegung mußte sich da gestalten, wo wenn auch nicht immer ausgesprochen, doch thatsächlich das kirchliche Lehrsystem den materialen Kanon für die Auslegung hergeben sollte, so daß, wenn auch Dies und Jenes gemildert und gebessert wurde, die Exegese doch im Ganzen einen dogmatisirenden Karakter annehmen mußte wie bei Hengstenberg, Hävernick, Harleß, Steiger ꝛc. Besonders wichtig ist dabei die Behandlung des A. T. Die Vermittlung der geschichtlichen und dogmatischen Auffassung des A. T. durch eine biblisch-theologische Begründung des Organismus der stufenweise fortschreitenden Offenbarung, welche sich namentlich an einer lebendigeren und geschichtlicheren Anschauung von der Weissagung hätte erproben müssen, ist hier zu wenig zu ihrem Rechte gekommen, wenn auch der bedeutendste Vertreter dieser Richtung Hengstenberg in seiner späteren Auslegung der messian. Weissagungen, weniger in seiner Erklärung der Psalmen von diesen engen Schranken sich freier gemacht hat (übrigens auch Hävernick). Grundsätzlich aber hat eine andere Richtung für die Auffassung des A. T. sich auf einen biblisch-theologischen und historischen Standpunkt gestellt, um in Weissagung und Erfüllung das Fortschreiten des geschichtlich sich bezeugenden Offenbarungsgeistes ebenso geschichtlich treu, wie pneumatisch wahr zu begreifen, Delitzsch, Hoffmann, Baumgarten, Beck, Tholuck mit mancherlei nicht unwesentlichen Modifikationen. Ob so, wie Reuß sagt, um die Theologie durch die Geschichte zu orientiren, nicht diese zuerst zur Theologie gemacht werde, wenigstens theilweise zu viel, das ist allerdings die Frage, aber sagen wir mit ihm: ein Schritt vorwärts ist's doch und somit selbst eine Weissagung, welcher die Erfüllung nicht mangeln kann um so mehr, da es uns, um es

kurz zu sagen, in der Exegese vor Allem noch am Verständniß des Alten Testaments fehlt. Was die Auslegung des N. T. auf diesem Standpunkt für sich betrifft, so tritt dabei ein nicht unwesentlicher, aber zuletzt mehr für die Dogmatik bedeutsamer Unterschied insofern heraus, als den Einen die biblisch-theologische und dogmatische Schriftauslegung eigentlich ganz zusammenfällt, während die Andern sie in verschiedener Weise auseinanderhalten. Andere haben sich mit der eben bezeichneten Anschauungsweise nicht begnügt und für die Auslegung der Bibel, insbesondere des A. T., den tieferen Schriftsinn, wenn auch nicht in der alten willkürlichen und unlebendigen Weise gefordert, als wodurch erst der rechte Zusammenklang des Alten und Neuen, der Inspirationskarakter der Schrift und die ganze Fülle des göttlichen Wortes zu ihrer Geltung kommen, wie Olshausen, ein Wort über tieferen Schriftsinn 1824, und die daran sich anknüpfende Streitliteratur, (vgl. Pelt, Encyklopädie S. 112), dann sein biblischer Commentar über das N. T. 4 Bände, ferner Rud. Stier, Psalmenauslegung vom Jahr 1834, Reden des Herrn, 7 Bände und Anderes, und in Beziehung auf die Theorie die nicht genug beachtete Abhandlung: die Stufen und das Ziel der Bibelauslegung, theol. Anzeiger 1836, Nr. 57. Abgesehen aber davon, daß damit das geschichtliche Verständniß doch zuletzt nicht erhalten, sondern beschränkt und aufgehoben wird, hat man von diesem Standpunkt aus im Graben nach der Tiefe nicht immer das rechte Maß eingehalten und die Grenzen der Auslegung und Anwendung vielfach verschüttet. Wir wenden uns nun zu der theologischen Schule, welche die Vermittlung des Alten und Neuen und eine fortschreitende Reform der Theologie als ihr Programm hingestellt hat, und Schleiermacher als ihren Chorführer betrachtet. Schleiermacher selbst, in sich die verschiedenartigen Bildungselemente und Fermente der neuen Zeit vereinigend und von dem Drange beseelt, die Theologie und mit ihr die Kirche neuzugestalten, hat zunächst der Entwickelung der Dogmatik einen neuen kräftigen Anstoß gegeben, indem er ihre Quelle im religiösen Gemüthe und in der christlichen Erfahrung aufsuchte, und hat dadurch auch auf die Exegese mittelbar bedeutend eingewirkt, indem er sie auf die religiös-psychologische Seite hinlenkte, und durch die Unterscheidung des religiösen Lebens und der religiösen Lehre einer geschichtlichen Anschauung der Bibel Raum schaffte. Aber die Divergenz seines dogmatischen Standpunkts von der Bibel sich und Andern nicht gestehen wollend, machte er seine eigene Exegese zu einem dialektischen Kunststück. Seine starke Subjektivität, „die mächtige Eigenthümlichkeit, die sich Allem aufprägte, was in seinen Kreis trat" (Lücke), im Bunde mit seinem dialektischen Verstande, lähmte in ihm persönlich den ächt geschichtlichen Sinn, der sich dem biblischen Stoffe mit sich selbst vergessender Unbefangenheit so hingegeben hätte, wie er dies doch selbst so streng in seiner Hermeneutik fordert. Was bei ihm aber noch insbesondere die Befähigung zu einem wahren Exegeten beschränkte, war seine fast idiosynkratische Abneigung gegen das Alte Testament, das er nicht verstand, ja fast möchte man sagen, sogar nicht verstehen wollte. Schleiermachers so individuell zugespitzter Standpunkt konnte wenige vollkommene Schüler finden, so zahlreich die Schule ist, die er hervorgerufen hat; eben darum war auch diese Schule dazu weiter gedrängt, sich in die in ihm selbst so kunstvoll zusammengeschlungenen verschiedenartigen Elemente zu theilen und sie entweder nach Rechts oder Links weiter zu gestalten. Manche dieser Schüler sind von ihm ausgehend immer mehr hinübergeschritten auf einen streng kirchlichen Standpunkt, und es laufen daher die Grenzlinien zwischen Schleiermacherscher Schule und kirchlich-theologischer und biblisch-theologischer Richtung mannigfach in einander. Die bedeutendsten Vertreter des Schleiermacherschen Standpunktes in exegetischer Beziehung sind Lücke und Neander, der letztere jedoch mehr Kritiker als eigentlicher Exeget. Der erstere zum Exegeten vortrefflich ausgestattet, hat in seiner Auslegung der johanneischen Schriften ein Muster geschmackvoller philologisch-theologischer Bibelauslegung aufgestellt, aber gedrängt von einer strengen, die Halbheiten seiner Auslegung unerbittlich aufdeckenden Kritik bot ihm seine Dogmatik keine durchschlagende Antwort mehr. Am Alten Testament hat sich die Exegese der Schleiermacherschen Schule noch am wenigsten erprobt, denn

die Umbreitische Exegese des A. T. ist doch weit mehr aus Herder'schem Geiste geboren, mit poetisch-religiösem Sinn dogmatische Weite verbindend. Nur durch den Ausbau der biblischen Theologie, deren Grundlagen Nitzsch, Schmid so trefflich gelegt, noch mehr aber durch den Ausbau des dogmatischen Systems und insbesondere solcher Lehren, die auf die Auslegung einen besonders starken Einfluß haben, wie Offenbarung, Inspiration, Lehre von der Person Christi, kann diese Schule, den Nöthen des Confessionalismus sich entziehend, auch der Exegese ein sichreres Fundament geben. Ueber die exegetische Richtung, welche an die speculative Restauration des kirchlichen Standpunktes sich anschloß, können wenige Worte genügen. Die Unnatur und die Selbsttäuschungen des Sühnebundes zwischen Pantheismus und kirchlichem Dogma haben sich in Commentaren wie die von Billroth, Matthies mit sonderbaren speculativen Umdeutungen des biblischen Inhaltes bestraft. Und indem jene speculative Restauration durch ihre eigene Dialektik umschlug in einen völligen Bruch nicht nur mit der Kirche, sondern mit den Auktoritäten der Bibel, hat sich die spekulativ-theologische Begehrlichkeit verwandelt in eine spekulative Leidenschaftlichkeit, mit der sofort unter dem Vorwand der reinen Voraussetzungslosigkeit und einer völlig unbefangenen historischen Kritik zwar mancher wahre Schaden und Mangel der herrschenden Exegese aufgedeckt, aber auch die Bibel mißhandelt wurde. Der berühmte Vormann dieser Richtung, Strauß, hatte zwar früher gesagt (Berl. Jahrb. 1832): die wahre Auslegung ist gewissermaßen die allegorische; es muß unterschieden werden der an sich seyende Begriffsgehalt als gleichsam der verborgene Sinn, auf welchen der heilige Geist intendirt, und die endliche Form der Vorstellung, in welcher die neutestamentlichen Schriftsteller diesen Inhalt nicht nur gaben, sondern selber hatten, in welcher Form gleichsam die Weissagung auf den Begriff enthalten ist. Diese Weissagung muß das fortgeschrittene Bewußtseyn in der Kirche erfüllen, indem der an sich unendliche Inhalt zu dem ihm angemessenen Fürsichseyn in der unendlichen Form des Begriffs erhoben wird. Aber diese so viel gepriesene Unterscheidung von Vorstellung und Begriff (in welcher allerdings eine Ahnung des Wahren liegt) war eben auch eine Achillesferse und eine gefährlichere als die von Strauß am Protestantismus gefundene, und der kühne Kritiker war consequent genug, sie selbst aufzudecken und zu zeigen, daß diese Unterscheidung eine illusorische ist, und nichts übrig bleibt als die dogmatische Auslegung der Schrift völlig der rein historischen zu opfern. — Die neue Tübinger Schule hat daher auch das Schnarrwerk philosophischer Kategorieen hinter sich lassend, in Hinsicht der Behandlung der Bibel sich rein auf diesen voraussetzungslosen Standpunkt grammatisch-historischer Auslegung gestellt, obwohl dabei mehr der Kritik als der eigentlichen Exegese lebend. Wenn sie nun auch als auf die Seite gedrängt erscheint, so bleiben ihre kritisch-exegetischen Operationen doch immer noch ein nicht zu überhörender Mahnruf gegen den dogmatischen Schlummer der Exegese. Wir sind so von selbst herübergeführt zu einer letzten Richtung von Schrifterforschung, welche ausgegangen ist vorzugsweise von dem oben bezeichneten ernsteren wissenschaftlichen Geiste unseres Jahrhunderts, wenn auch im Einzelnen mehr oder weniger mitberührt von den religiösen Schwingungen des Zeitalters, und mit den vermehrten und geschärften Mitteln der Sprach- und Geschichtsforschnng, die sie selbst wie Winer, Gesenius, Ewald, Hupfeld erst für die Bibelauslegung recht fruchtbar gemacht haben, und mit ernstem, sittlichem Sinne, aber auch möglichster „Unbefangenheit" „rein objektiv" die biblischen Urkunden zu deuten strebt, von einer theologischen Auslegung entweder grundsätzlich abstrahirend oder sie nur in secundärer Weise zulassend. Mag nun jene Unbefangenheit, wie es eben aus der Natur gerade dieses Gegenstandes folgt, welcher den Menschen nicht gleichgültig lassen kann, eine zweifelhafte seyn, ja manchmal zu einer Affektation fortgehen, die sogar durch Ungerechtigkeit gegen die biblischen Urkunden und ihre Verfasser sich als Unbefangenheit glaubt legitimiren zu müssen, und kann man sich von den Männern dieser Richtung das Recht einer auch theologischen Auslegung der Schrift nicht nehmen oder verkürzen lassen, so bleiben doch auch für diese theologische Auslegung der Schrift die Leistungen eines

Ewald, Bertheau, Tuch, Hupfeld, Knobel, Hitzig und Anderer im Gebiete der alttestamentlichen Exegese, und die eines Fritzsche, Winer, Rückert, Bleek, de Wette, Meyer (die Letztern mehr und mehr einem theologischen und positiven Geiste zugewendet) im Gebiete der neutestamentlichen Exegese um so mehr ein höchst schätzbarer Gewinn, als die theologische Auslegung ja selbst die streng philologische als ihre feste Basis anerkennen muß, und als eben in der äußern Sonderung der exegetischen Standpunkte und dem gegenseitig anziehenden und abstoßenden Verhältnisse derselben das Urtheil sich läutern und schärfen muß und der Gesammtfortschritt des Schriftverständnisses dadurch um so sicherer verbürgt ist. Werfen wir nun auch noch einen kurzen Blick auf die katholische Schriftauslegung seit der Reformation, so läßt sich begreifen, wie es einerseits im Wesen des Katholicismus, das durch den Gegensatz des Protestantismus noch verschärft wurde, liegt, von den bisherigen Grundsätzen der Auslegung nichts aufzugeben, andererseits aber auch wieder aus diesem Gegensatz des Protestantismus und der unläugbaren Rückwirkung desselben auf den Katholicismus folgen mußte, daß er in der Fortsetzung und Umbildung der exegetischen Thätigkeit nicht zurückbleiben konnte. Aus dem 16. und 17. Jahrhundert sind vor allen Maldonado, Est, Calmet, Corn. a Lapide (letzterer freilich wieder mit viel allegorischem Ballast) als die bedeutendsten zu nennen. Der Jansenismus hat in dem Nouveau Testament des Pasquier Quesnel (vgl. d. Art.) 1687 eine exegetische Frucht einer praktisch-erbaulichen Bibelerklärung in den Grenzen der Kirchenlehre hervorgerufen, die zwar vom Katholicismus nicht anerkannt wurde, aber in ihrer Wärme und ihrem sittlichen Ernste nicht verfehlen kann, auch auf Protestanten einen wohlthätigen Eindruck zu machen. Seit der zweiten Hälfte des 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts ist die katholische Exegese und Hermeneutik nicht unberührt geblieben von den Bewegungen der Aufklärung und des Rationalismus, welche einem der bedeutendsten Vertreter dieser freiern Richtung, Jahn, sogar eine, wenn auch glimpfliche kirchliche Censur eingetragen haben. Aber auch seit die Zügel des römischen Standpunkts wieder straffer angezogen worden sind, hat die exegetische Thätigkeit in der katholischen Kirche das Möglichste in den Schriften eines Maier, Klee, Mack, Welte, Reinke u. A. zu leisten gesucht, vgl. d. Art. Exegese in Welte und Wetzer Kirchenlexikon. Dem geht auch eine fortgesetzte Bearbeitung der Theorie der Auslegung zur Seite; nicht ohne einige erhebliche Relaxationen in des Gießner Löhnis Grundzügen der biblischen Hermeneutik und Kritik 1839, strenger bei Ranolder, Hermen. biblicae principia etc. Quinqueeccles. 1838; Anton Schmitter, Grundlinien der biblischen Hermeneutik. Regensb. 1844. Ueber die exegetische Thätigkeit des außerdeutschen Protestantismus vgl. Reuß §. 596 ff. Zum Schlusse haben wir auch noch Einiges beizufügen über die neueste Geschichte der Theorie der Auslegung bei den Protestanten. Der neue kirchlich-wissenschaftliche Geist sprach sich noch jugendlich gährend aus in Lücke's Grundlinien der neutestamentlichen Hermeneutik. Gött. 1817. Auf einen allgemeinern Standpunkt hinausschreiten will Germar mit seinen verschiedenen Schriften über panharmonische Auslegung 1821 und andere mehr; er sucht die Auslegung der Bibel in Analogie mit der Deutung der Natur zu construiren und zu zeigen, wie eine grammatisch-historische Auslegung unzureichend sey. Wenn er aber sagt: der Gedankengehalt der Offenbarung Gottes durch Christum wird in eben dem Grade richtig gefaßt, als derselbe mit den verschiedenen Aeußerungen Christi unter einander und „mit Allem, was sonst entschieden wahr und gewiß ist", in der vollkommensten Harmonie steht, so mag damit etwa das Ziel und die Aufgabe bezeichnet seyn, aber eine sichere theologische Methode der Auslegung ist damit nicht gewonnen. Außer den trefflichen Bemerkungen von Nitzsch, Twesten, Beck zur Rechtfertigung der theologischen Auslegung ist ferner zu vergleichen die schon genannte Abhandlung von Hahn über die grammatisch-historische Auslegung, und Moll, Entwickelung und Darstellung der verschiedenen Gestalten der Interpretation des A. und N. T. aus dem Begriff derselben in Bruno Bauers Zeitschrift für spec. Theologie Bd. III. Heft 1. Zuletzt sind noch zu nennen Schleiermachers nachgelassene Vorlesun-

gen über Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das N. T., sie haben das Verdienst, die Hermeneutik auf ihre letzten Grundlagen und Grundsätze zurückzuführen, und liefern den Beweis, wie eine wahrhaft philologische Auslegung die Voraussetzung bilden muß, aber dann durch sich selbst in die theologische überführt; die letztere ist nun freilich bei Schleiermacher zu wenig ausgeführt. Neben ihm ist zu nennen Clausen, Hermeneutik des N. T. 1841. Auf das Ganze, auch das alttestamentliche Gebiet, dehnt sich aus die biblische Hermeneutik von Luz 1849, in mildem, freiem Geist die Ansprüche der Kirche und Wissenschaft an die Schrift zu versöhnen suchend, aber ohne festere prinzipielle Durchführung. An der Theorie für die Exegese fehlt es uns nicht, auch nicht an einer reichen Praxis, aber an einer strengern Beziehung der letztern auf die Grundsätze der ersteren, an der rechten Unterscheidung und Aufeinanderbeziehung der verschiedenen Funktionen der Auslegung, an dem Einhalten der Grenzen der Auslegung, die gar zu häufig in das Gebiet der biblischen Theologie und Dogmatik sich verliert, und Auslegung und Anwendung in dem Streben möglichst tief und voll auszulegen verschüttet, endlich auch — und das verdient eine nachdrückliche Rüge, an dem Geschmacke, der Maß zu halten weiß und die Commentare nicht zu Rüstkammern gelehrten Ballastes macht. Die Auslegung der Schrift ist nicht Sache eines einzelnen Theologen oder einer einzelnen Partei, sondern der Gesammtkirche in ihrem zeitlichen Laufe, mögen ihr dazu nie die *χαρίσματα ἑρμηνείας* vom Herrn der Kirche fehlen, die sie eben so in die Tiefe wie in die Weite der Schrift führen; ist „auch die hermeneutische Formel, welche alle Stimmen vereinigt, noch nicht gefunden", so hoffen wir doch, daß die Auslegung fortgehe, und wenn man gesagt hat: der letzte Dichter der letzte Mensch, so werden wir auch sagen dürfen: der letzte Christ ein Ausleger des göttlichen Wortes. Landerer.

Urkundliche Nachträge

zu dem Artikel Eusebius von Cäsarea:

1) Scholien zu den Psalmen von Ps. 119. bis Ende, neu gedruckt bei *Mai* nov. biblioth. patrum IV. S. 67—107.

2) Fragmente zur Theophanie, von Wichtigkeit für das Urtheil über die Beschaffenheit der syrischen Uebersetzung, bei *Mai* IV. S. 109—156, 310—312.

3) Fragmente aus dem Commentar zu Lukas, bei *Mai* IV. S. 160—207.

4) Ein kurzes Fragment über den Hebräerbrief, bei *Mai* IV. S. 207.

5) Fragmente aus der Schrift über das Passa, bei *Mai* IV. S. 209—216.

6) Fragmente aus *ζητήματα καὶ λύσεις*, zum zweiten Male und mit neuen Stücken gedruckt bei *Mai* IV. S. 219—303, dahinter lateinisch die von Ambrosius und Hieronymus ausgeschriebenen Stellen S. 304—309.

7) Fragment aus dem Werk der evangelischen Demonstration, bei *Mai* IV. S. 313 f.

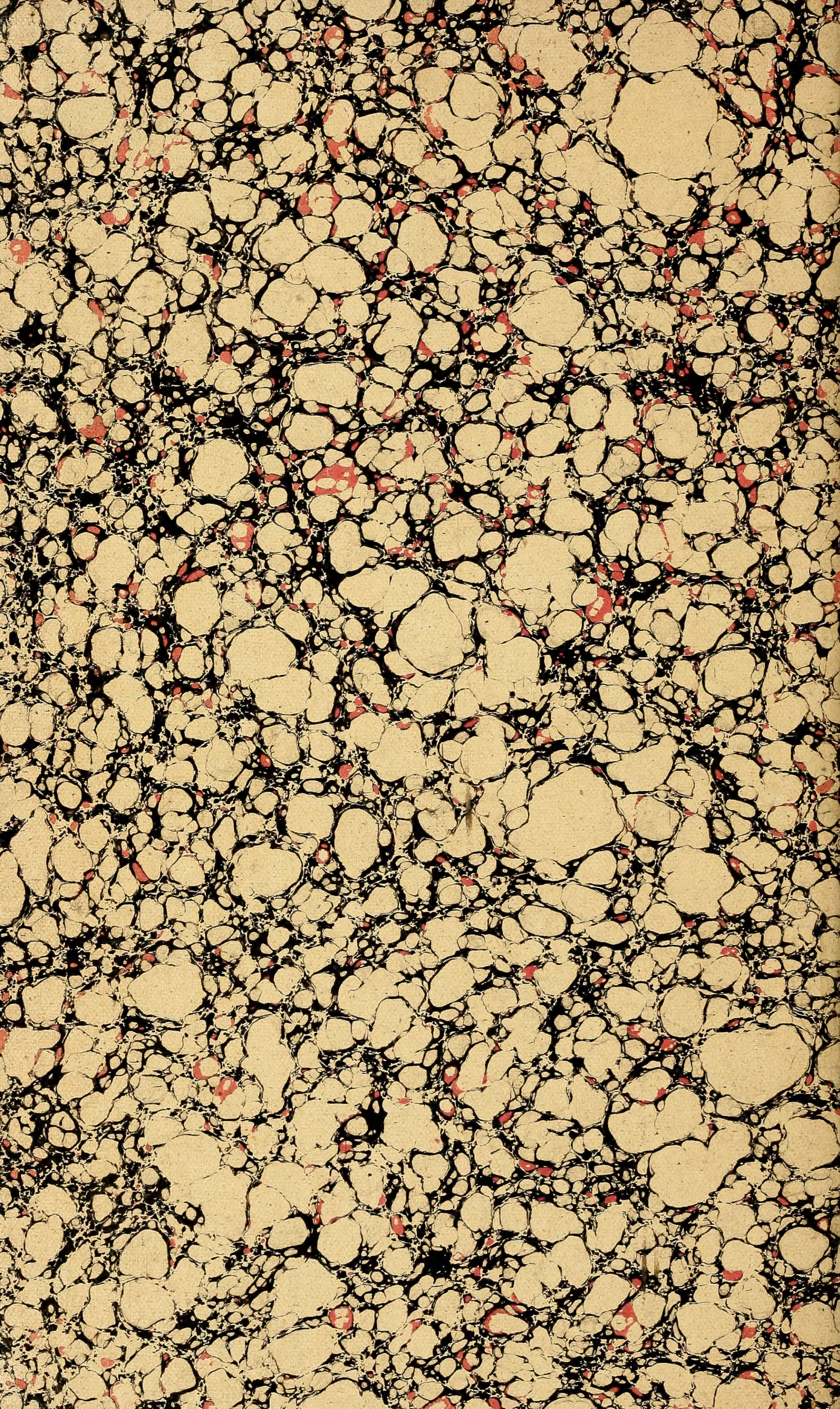
8) Einige kleinere Fragmente, bei *Mai* IV. S. 314.

Verzeichniß

der im fünften Bande enthaltenen Artikel.

G.

H.





TUFTS UNIVERSITY LIBRARIES
3 9090 001 924 501
FOR REFERENCE
Do Not Take From This Room
DEMCO

